Handbuch

katholischen Dogmatik

Erster Band

Handbuch

der

katholischen Dogmatik.

Von

Dr. M. Jos. Scheeben,
Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Mit Approbation des Hochw. Erzbischöflichen Ordinariates zu Köln.

Erster Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1873.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis*, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Das Erscheinen eines neuen Handbuches der Dogmatik wird zweifelsohne nicht der Einwendung begegnen, daß es solcher Bücher schon genug gebe. Während die übrigen theologischen Fächer meist durch zahlreiche größere und kleinere Werke in Deutschland vertreten sind, haben wir nur sehr wenige vollständig durchgeführte Darstellungen der theologischen Hauptwissenschaft. Ueberdieß ist seit dem Erscheinen dieser Werke Vieles in der theologischen Welt vor sich gegangen, was eine neue, dem Standpunkt der Wissenschaft und dem Bedürfnisse der Zeit entsprechende Darstellung ebenso möglich wie nothwendig macht. Das gleichzeitige Erscheinen des dogmatischen Werkes unseres verehrten Freundes Dombekan Dr. Heinrich ist nur ein Beweis mehr für die Zeitgemäßheit einer neuen Bearbeitung dieses Gebietes; aber schon wegen seines bedeutend größeren Umfanges dürfte dieses Werk für unsere mehr compendiarische Darstellung noch Raum genug übrig lassen.

Ueber das Wesen der dogmatischen Theologie im Allgemeinen und ihre besondere Aufgabe in der gegenwärtigen Zeit brauchen wir uns hier nicht zu verbreiten, da alles dahin Gehörige in der Einleitung und im ersten Buche der Dogmatik selbst, in der theologischen Erkenntnißlehre, eingehend behandelt wird. Wir lassen daher nur noch einige für den Gebrauch des Buches wichtige Bemerkungen über Zweck und Anlage desselben folgen.

Im Sinne des Programmes der „Theologischen Bibliothek", welcher das vorliegende Buch einverleibt wird, beabsichtigen wir eine möglichst vollständige und gründliche, klare und übersichtliche Darstellung des gesammten Inhaltes

der dogmatischen Theologie in einer gedrängten, streng wissenschaftlichen Form zu geben, um Allen, welchen es um eine gediegene, reiche und lebendige Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zu thun ist, ein Hilfsmittel zu bieten, welches ihnen zwar nicht alle Anstrengung ersparen, aber die auf das Studium verwandte Zeit und Mühe nutzreich und fruchtbar machen soll.

Das Buch soll also ein Compendium sein, d. h. keine ausführlichen Besprechungen und Untersuchungen, sondern eine bündige Zusammenfassung der Dogmatik liefern. Dagegen soll es freilich kein Compendium sein in dem Sinne, daß es bloß die nothdürftigsten Daten in einer bloß schematischen Uebersicht darböte. Es soll vielmehr die ganze Lehrsubstanz des katholischen Dogma's in der ihr durch die kirchliche Theologie gegebenen Entwicklung möglichst vollständig wiedergeben und namentlich über alle diejenigen Fragen, welche für das christliche Leben oder für unsere Zeitverhältnisse von besonderer Bedeutung sind, ausreichende Belehrung enthalten. Die Uebersichtlichkeit aber, die wir erstreben, soll durch eine wahrhaft organische Gliederung und streng wissenschaftliche Entwicklung des Lehrstoffes erzielt werden, damit eben die gründliche Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Lehren mit den leitenden Ideen und den obersten Grundsätzen die klare und geordnete Erkenntniß des Einzelnen vermittle.

Wegen der angestrebten Vollständigkeit und Gründlichkeit mußte der Umfang des Werkes allerdings größer werden, als er bei Compendien in andern Fächern zu sein pflegt, und als er von Vielen ebenfalls bei einem Compendium der Dogmatik gewünscht wird — namentlich auch größer, als der ein- oder höchstens zweijährige Lehrkursus, wie er in Deutschland für die Dogmatik üblich ist, für ein Lehrbuch derselben zuzulassen scheint. Aber eine solche Einschränkung entspricht weder der Würde und dem Werthe des Inhaltes der Dogmatik, noch den Anforderungen der Wissenschaft; sie ist auch erst seit der josephinischen Zeit Mode geworden und noch heute in allen andern Ländern außer Deutschland fast unbekannt. Im Verhältniß zu den sehr weit verbreiteten lateinischen Lehrbüchern von Perrone, Knoll (Albertus a Bulsano), Schwetz, und den deutschen Werken von Staudenmaier, Kuhn (beide unvollendet) und Berlage ist der Umfang unseres Buches, obgleich es partieenweise, wie schon die erste Abtheilung beweist, noch mehr Lehrstoff gibt, immer noch klein zu nennen.

Was die Behandlung selbst betrifft, so haben wir eine Methode einzuschlagen versucht, worin zugleich die controversistische oder polemische und die thetische, die positive und die spekulative Funktion der Dogmatik zu ihrem Rechte kommen, und ebenso die Vortheile der älteren scholastischen mit denen der neueren freieren Darstellungsweise vereinigt werden sollen. Indem wir nämlich unser Hauptaugenmerk auf die klare Darstellung und allseitige Entwicklung des Dogma's richten, wird es leicht, die Irrthümer in ihrem Kern und in ihrer Wurzel bloßzulegen und so sie von Grund aus zu überwinden; und umgekehrt, indem wir die Irrthümer benutzen, um die ihnen entgegengesetzte oder von ihnen entstellte Seite des Dogma's, resp. den betreffenden Sinn der Schrift oder Tradition deutlicher hervorzukehren, suchen wir in und aus der Widerlegung derselben einen positiven Gewinn für die Kenntniß des Dogma's selbst zu erzielen. Die positiven Beweise aus den Quellen des Dogma's suchen wir so zu führen, daß sie sowohl ein anschauliches Bild des Ausdrucks liefern, welchen die betreffenden Lehren in Schrift und Tradition gefunden, wie auch zum tieferen und volleren Verständniß des Inhaltes der Lehren beitragen. Von der scholastischen Darstellungs-Methode endlich entnehmen wir die Präcision in der Formulirung der Thesen, der Definitionen und Argumente; der neueren freieren Methode aber bequemen wir uns insoweit an, daß wir die einzelnen Thesen nicht so sehr, wie das bei der scholastischen Methode leicht geschieht, isoliren, sondern in fortlaufender Darstellung zu einem Ganzen verweben.

Theils um Raum zu gewinnen, theils, und zwar noch mehr, um das Verständniß und die Uebersicht zu erleichtern, haben wir eine doppelte Druckschrift angewandt. Den eigentlichen Text, welcher die Darstellung und die Grundzüge der Begründung und Entwicklung des Dogma's enthält, geben wir mit größerer Schrift, mit kleinerer hingegen alles das, was, in den eigentlichen Text aufgenommen, den Gedankengang stören oder minder deutlich hervortreten lassen würde, oder auch in gewisser Beziehung als ein selbstständiges in sich abgerundetes Ganze behandelt werden muß und als solches im fortlaufenden Texte für's Auge sich nicht abheben würde. Gleichwohl steht das kleiner Gedruckte, als Präliminar, Erklärung, Beweis oder Corollar zum Haupttext, in engster organischer Verbindung mit demselben; und wenn schon letzterer für sich als Darstellung und Entwicklung der Lehrsubstanz ein Ganzes für

sich bildet, dann soll doch das kleiner Gedruckte keineswegs als bloßes Beiwerk betrachtet werden, wie manche Leser es mit den Anmerkungen unter dem Text zu halten gewohnt sind; vielmehr haben wir gerade deßhalb die Form der Anmerkung vermieden, um den Inhalt als einen integrirenden Bestandtheil des Textes zu kennzeichnen. An einigen, freilich nur wenigen Stellen, wo auch im Haupttext ausdrücklich darauf verwiesen wird, haben wir sogar der leichteren Uebersicht wegen einige Ausführungen, die eigentlich in den Haupttext selbst gehörten, mit kleinerer Schrift gegeben.

Die Anwendung des doppelten Druckes machte es insbesondere möglich, ohne Störung des Textes die Schriftlehre nicht bloß im Wortlaute mitzutheilen, sondern auch dieselbe in einem geordneten und abgerundeten Bilde darzustellen. Wir waren nämlich darauf bedacht, die einzelnen Lehren nicht bloß mit einzelnen Schriftstellen zu belegen, sondern, so weit thunlich, das ganze biblische Material in pragmatischer Verbindung dem Leser vor Augen zu führen. Bezüglich der Tradition war eine solche Vollständigkeit natürlich unerreichbar. Hier haben wir daher den Beweis meist bloß angedeutet, nur klassische Stellen, besonders solche, welche durch Schönheit und Prägnanz des Ausdrucks den Gegenstand beleuchten, wörtlich mitgetheilt, und im Uebrigen auf Werke verwiesen, welche das Material ausführlicher geben. Uebrigens haben wir auch hier bei vielen Punkten, wo es angemessen erschien, das Material in reicherer Fülle und in übersichtlicher Ordnung vorgeführt, namentlich aber die dogmatischen Formulirungen der Glaubenslehre fast überall in ihrem Wortlaute mitgetheilt, um daran die weitere Entwicklung anzuknüpfen. Die Citate aus der hl. Schrift werden nach dem Wortlaute der Vulgata, unter Umständen aber mit Beifügung des Urtextes, die aus den lateinischen Vätern im Urtext, die aus den griechischen meist nach den bewährten lateinischen Uebersetzungen vorgelegt.

Durch diese und andere Mittel haben wir uns bemüht, ein möglichst brauchbares und handliches Hilfsmittel zum S t u d i u m der Dogmatik herzustellen. Wir sagen zum Studium; denn auf eine flüchtige Lektüre ist das Buch seiner ganzen Anlage nach nicht berechnet, besonders nicht bei solchen Lesern, welche nicht bereits anderweitig ein gründliches und allseitiges Studium der Dogmatik betrieben haben, und welchen eine Menge von Fragen, die hier behandelt werden, kaum dem Wortlaute nach bekannt ist. Für das Studium

aber ist eben das, was für eine flüchtige Lektüre unbequem erscheint, zum Theil nicht bloß nützlich, sondern sogar auch eine Bequemlichkeit, namentlich die compakte Darstellung und die feste Verkettung der Gedanken. Jedes Studium und besonders das einer so erhabenen Wissenschaft, wie die Theologie, hat seine Schwierigkeiten, und wir schmeicheln uns durchaus nicht, dieselben so geebnet zu haben, daß nicht aus der Unvollkommenheit unserer Darstellung neue entstehen, welche eine glücklichere Hand vermieden hätte. Gleichwohl hegen wir das Vertrauen, daß bei eingehender Beschäftigung mit dem Buche die anfänglichen Schwierigkeiten immer mehr schwinden oder doch die Erkenntniß gewonnen werde, die aufgewandte Mühe sei nicht unfruchtbar verschwendet. Letzteres gilt namentlich von manchen metaphysischen und spekulativen Fragen und Ausführungen, die vielleicht manchem Leser auf den ersten Blick als zu subtil und unpraktisch und darum interesselos erscheinen könnten. Aber ohne Metaphysik und Spekulation kann man nun einmal Dinge, die ihrem Wesen nach der höchsten Metaphysik angehören und die zugleich den reichsten, edelsten und fruchtbarsten Stoff geistiger Betrachtung enthalten, gar nicht in würdiger und erschöpfender Weise behandeln. Zudem sind eben diese Wahrheiten auch in eminenter Weise praktisch — wenn schon nicht in dem vulgären Sinne, daß sie in unmittelbarer Beziehung zu den gewöhnlichen Uebungen des sittlichen Lebens stehen, so doch in dem Sinne, daß sie zur Erhebung und Erbauung des Geistes mächtig beitragen und das innerste Wesen der christlichen Wahrheit in seiner Schönheit und Herrlichkeit aufschließen. Es kommt nur darauf an, sie von der rechten Seite und im rechten Lichte darzustellen, und wenn das geschieht, bedarf es nicht einmal eigener ascetischer Reflexionen, um die praktische Bedeutung derselben fühlbar zu machen. Auf eine solche Darstellung, in welcher das Wort Gottes als ein Wort voll Geist und Leben hervortritt, haben wir alle Sorgfalt verwandt und auch eigens darauf gesehen, alle Mittel der Veranschaulichung anzugeben und zu verwerthen, um ein leichteres und lebendigeres Verständniß der abstrakten Wahrheiten zu ermöglichen.

Wie unser Buch aus dem Studium der besten Werke älterer und neuerer Zeit hervorgegangen ist und das in ihnen zerstreute Gold in neuer organischer Verarbeitung zusammenfassen soll: so will es auch den Leser zu weiteren Studien anregen und vorbereiten, namentlich zur Wiederaufnahme und fruchtbaren Einrichtung des Studiums der älteren großen Theologen seinen Theil

beitragen. Zu dem Ende haben wir überall, wo es anging, in der Literaturangabe die besten einschlägigen Bearbeitungen, die wir in einer zwanzigjährigen ununterbrochenen Umschau als solche erkannt, verzeichnet. Hierbei, wie auch in der Wahl unserer eigenen Quellen und Vorbilder, haben wir uns zwar vorzüglich an den hl. Thomas und die in engerem oder weiterem Kreise von ihm abhängigen Schulen angeschlossen, aber auch sonst alles Gute und Vorzügliche, was wir fanden, berücksichtigt, besonders die Arbeiten der echten und ursprünglichen Franziskanerschule, welche durch Alexander von Hales und den hl. Bonaventura so würdig und glänzend vertreten ist. Nicht Jeder hat freilich Zeit und Lust, solche Verweisungen auf ältere, meist sehr ausführliche Werke zu benutzen, und den Meisten werden sogar manche der citirten Werke gar nicht oder nur schwer zugänglich sein. Aber das Bewußtsein, daß und wo über die betreffenden Fragen schon seit Langem Großes geleistet worden, ist für Jeden erhebend und heilsam; und sehr Viele werden mit Freuden von solchen Notizen Gelegenheit nehmen, bereits in ihrem Bereiche befindliche Schätze, die sie bisher nicht zu würdigen und zu gebrauchen verstanden, nutzbar zu machen, und die nicht besessenen aufzusuchen oder zu erwerben. Die zuweilen sehr reich ausgefallenen Verweisungen haben daher nicht nur den Zweck, solche, welche Spezialstudien machen wollen, vollständig zu orientiren; sie sind zugleich darauf berechnet, denjenigen, dem das eine Werk nicht zugänglich ist, auf ein anderes ihm zugängliches aufmerksam zu machen. Die in der zweiten Abtheilung § 57 ff. enthaltene Uebersicht über die Geschichte der Theologie wird über die historische Stellung und Bedeutung der citirten Autoren die nothwendigsten Aufschlüsse geben.

Die beiden bereits vorliegenden Abtheilungen, welche sich inhaltlich vielfach mit den beiden Constitutionen des Vatikanums berühren, sind auch formell so enge an dieselben angeschlossen, daß sie in den betreffenden Partien einen vollständigen Commentar dazu bilden; besonders ist darin überall die spezielle Bedeutung der Lehren des Vatikanums für die gegenwärtige Zeit hervorgehoben.

Hoffen wir zu Gott, daß der Triumph des Glaubens und der kirchlichen Einheit, den das Vatikanum angebahnt und der sich gerade in den heftigen Kämpfen der Gegenwart täglich deutlicher zeigt, auch jetzt wieder, wie es schon bei mehreren allgemeinen Concilien, und zuletzt noch bei dem von Trient, der

Fall gewesen, ein neues Aufblühen und eine reiche Entwicklung der katholischen Wissenschaft im Gefolge haben werde. Die Begeisterung, mit welcher man in diesem Jahre allerwärts beim sechsten Centenarium ihres Todestages der beiden Fürsten der mittelalterlichen Theologie, der hh. Kirchenlehrer Thomas und Bonaventura, gedenkt, darf wohl als günstige Vorbedeutung angesehen werden; und der Gedanke, daß auch diese großen Meister in einer überaus stürmischen Periode, in „der kaiserlosen, der schrecklichen Zeit“, mit so reichem Segen am Tempel der heiligen Wissenschaft gebaut, muß unseren Muth und unser Vertrauen noch mehr bestärken.

Unter ihrem Schutze möge daher das gegenwärtige Werk hinausgehen, wie es unter ihrer Führung unternommen ward und nach ihrem Vorbilde, wenn auch nur in sehr bescheidener Ferne, demselben Ziele zustrebt, welches sie in so glänzender Weise erreicht haben — der Verherrlichung desjenigen, „in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind.“

Köln, am Feste des hl. Aloysius 1874.

Der Verfasser.

Einleitung.

Name, Begriff und Stellung der dogmatischen Theologie.

I. Theologie bedeutet zunächst etymologisch: Lehre über Gott und göttliche Dinge (Gotteslehre, doctrina de Deo, „de divinitate ratio sive sermo")[1]. Insbesondere versteht man aber unter Theologie, ebenfalls mit einem Anhalt in der Etymologie, eine solche Lehre von Gott und göttlichen Dingen, welche durch den Logos — das Wort Gottes — selbst vermittelt und durch den Glauben angenommen wird, und darum nicht bloß materiell, sondern auch formell göttlich ist (doctrina fidei, Glaubenslehre). In diesem vollen Sinne wird der Name verstanden, wenn von christlicher oder katholischer Theologie die Rede ist. Weil nun aber eine Lehre, die Gott zum Gegenstande und zum Princip hat, eben darum auch Gott zum Ziele haben und zu ihm führen, also die religiöse Verbindung des Menschen mit Gott lehren und herbeiführen muß (Religionslehre, doctrina religionis): so läßt sich die volle Tragweite des Namens und der volle göttliche Charakter der mit ihm bezeichneten Lehre in dem alten Spruche ausdrücken: Theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit. 1

Wie objektiv als Lehre, so wird die Theologie auch subjektiv als Erkenntniß des Inhaltes dieser Lehre aufgefaßt, wobei dann wieder die erwähnten drei Gesichtspunkte Platz greifen. Gewöhnlich versteht man aber unter Theologie nicht jede Erkenntniß der göttlichen Lehre, namentlich nicht die einfache Erfassung derselben im Glauben, sondern eine durch Anwendung des menschlichen λόγος, der Vernunft, entwickelte und vollendete, gründliche und organische, kurz, eine wissenschaftliche Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit.

Im Anschluß an diese Bedeutung heißt dann Theologie im technischen Sinne die wissenschaftliche Darstellung der ganzen von Gott geoffenbarten Lehre über Gott und göttliche Dinge, welche eine wissenschaftliche Erkenntniß dieser Lehre zum Ausdruck bringen und vermitteln soll.

Nur eine wahre Lehre über Gott kann selbstverständlich den Namen Theologie mit Recht beanspruchen. „Die Theologie des Heidenthums", welche St. Augustin (Civ. Dei lib. VI. c. 5) nach Varro in die mythische, natürliche und bürgerliche eintheilt, ist eben falsche Theologie; ebenso die Theologie der Häretiker.

---

[1] S. Aug. civ. Dei. l. 8. c. 1.

In Hinsicht auf den Gegenstand der Lehre kann der Name Theologie sowohl ausgedehnt werden auf einen Theil des natürlichen Wissens oder der Philosophie, der ebenfalls Gott zum Gegenstande hat (die sogen. theologia naturalis, im Gegensatz zur psychologia und cosmologia naturalis einer-, und der theologia revelata andererseits), als auf einen Theil der geoffenbarten Lehre beschränkt werden (nämlich auf die Lehre von Gott an sich im Gegensatze zur Lehre von seinen Werken, insbesondere seiner Erscheinung und Wirksamkeit in der Incarnation, οἰκονομία bei den VV.; in diesem Sinne heißt St. Johannes unter den Evangelisten, Gregor v. Nazianz unter den Vätern ὁ θεόλογος κ. ε.).

In Hinsicht auf die verschiedene Art des Besitzes oder der Aneignung des gesammten Inhaltes der geoffenbarten Theologie unterscheidet man verschiedene Formen und Stufen der Theologie, nämlich A. Die theologia *archetypa* oder *Dei*, die Erkenntniß, die Gott von sich selbst hat, und von welcher die Offenbarung ausgeht, und B. die theol. *ectypa* oder *creaturarum*, die durch die Offenbarung den Geschöpfen vermittelte Erkenntniß. — Letztere beruht entweder a. auf der sogen. Offenbarung per speciem in der Anschauung Gottes und conformirt sich in der Erkenntnißweise der theol. Dei (theologia *visionis, patriae, beatorum,* resp. *animae Christi*), oder aber b. auf der Offenbarung per verbum im Glauben (theol. *fidei* s. *viatorum*). — Diese hinwiederum kann entweder α) durch wunderbaren göttlichen Einfluß ohne nennenswerthes Studium und äußere Belehrung erlangt (theol. *infusa*, in manchen Heiligen, besonders den Aposteln), oder β) durch Anstrengung der natürlichen Geisteskräfte und menschliche Hülfsmittel unter Voraussetzung der fides infusa und unter Mitwirkung der göttlichen Gnade erworben werden (theol. *acquisita*) — sei es als schlichte und unvermittelte Kenntniß, wie sie jeder Gläubige erstreben soll (theol. *communis fidelium*), sei es als allseitige, gründliche und genaue, als wissenschaftliche Erkenntniß, wie sie die Lehrer der Gläubigen besitzen müssen (theol. *scientifica* oder scientia theologica proprie dicta).

2 II. Die wissenschaftliche Theologie heißt dogmatische Theologie, inwiefern die Offenbarungslehren, wenigstens in ihren Hauptbestandtheilen, Dogmen sind, d. h. als gesetzliche Normen des Glaubens und Denkens in einer religiösen Gesellschaft, der Kirche, vorgelegt werden und Geltung haben, und als solche Dogmen in ihr behandelt werden. Weil nun bei der wahren und katholischen Theologie diese Behandlungsweise wesentlich ist, so bildet die dogmatische Theologie an sich nicht etwa eine Art oder gar nur einen Zweig der wahren Theologie; sie ist vielmehr mit derselben identisch, ist eigentlich die Theologie schlechthin, wie man denn auch im Mittelalter stets nur von einer theologischen Wissenschaft, nicht von verschiedenen theologischen Disciplinen sprach. Wenn man aber durch das Attribut „dogmatisch" die dogmatische Theologie andern Formen oder Zweigen der Theologie gegenüberstellen will: dann können unter letztern nicht andere selbstständige, mit der Dogmatik koordinirte, theologische Wissenschaften, sondern nur Hülfswissenschaften oder Abzweigungen der dogmatischen Theologie als der Haupt- und Stammwissenschaft verstanden werden, und eine Verkennung dieses organischen Verhältnisses kann nur von den nachtheiligsten Folgen sein.

Indessen hat der Name „dogmatische Theologie" seit seinem Aufkommen eine besondere Nebenbedeutung, und damit eine Beschränkung seines Umfanges, dadurch erhalten, daß man auf den älteren Gegensatz zwischen dem Dogma als der Norm des Denkens und dem sittlichen Gesetze als der Norm des Handelns zurückgriff. So erscheinen als spezifischer Gegenstand der dogmatischen Theologie nicht alle von der Kirche vorgelegten Offenbarungslehren, sondern nur diejenigen, welche theoretischer, nicht rein praktischer Natur sind, also diejenigen, welche Gott und seine Thätigkeit darstellen,

nicht aber bloß die auf Gott bezügliche Thätigkeit der Menschen regeln. In diesem engern Sinne erscheint dann die Dogmatik als der eine Theil, aber als der vorzüglichere edlere Theil der systematischen Theologie, gegenüber der Moraltheologie, welche auf ihr fußt, sich von ihr abzweigt und im Mittelalter auch zu einem Ganzen mit ihr vereinigt war.

Eine noch größere Restriktion erfuhr der Name dogmatische Theologie dadurch, daß man damit nicht die gesammte wissenschaftliche Behandlung der Dogmen, sondern nur den Nachweis und die Vertheidigung ihres dogmatischen Charakters verstand und die wissenschaftliche Verbindung, Erläuterung und Entwicklung derselben unter dem Namen „scholastische Theologie“ davon ausschloß. Es liegt aber auf der Hand, daß bei der praktischen Durchführung dieser Restriktion die Dogmatik aufhören würde, schlechthin die Wissenschaft der Dogmen zu sein. Mit dieser Restriktion verwandt und materiell fast identisch ist die, welche der Dogmatik als Gegenstand nur den unmittelbaren Inhalt des formellen Dogma's zuweist, alle nicht unmittelbar offenbarten oder nicht formell als Dogma promulgirten Lehren davon ausschließend. Aber auch sie ist ebenso unberechtigt; der unmittelbare Inhalt des formellen Dogma's bildet zwar den Kern und die Basis, aber nicht die Grenzen des Reiches der göttlichen Wahrheit, dessen volle wissenschaftliche Erkenntniß durch die dogmatische Theologie angestrebt werden soll; vielmehr gehören dazu nicht bloß die von der Kirche aktuell verkündeten, sondern alle irgendwie bei ihr hinterlegten und von ihr bewahrten göttlichen Wahrheiten.

Während wir daher die erstgenannte Restriktion des Begriffes der dogmatischen Theologie adoptiren, müssen wir die letztere fallen lassen und verstehen mithin unter Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung der ganzen theoretischen von Gott geoffenbarten Lehre über Gott selbst und seine Thätigkeit auf Grund des kirchlichen Dogma's.

Im Mittelalter kannte man, wie erwähnt, nur eine theologia, wie sie in den Sentenzenbüchern des Lombarden oder in der Summa des hl. Thomas niedergelegt ist. Der Name „dogmatische Theologie“ kam erst im 17. Jahrhundert auf, und zwar nicht zur Bezeichnung eines theologischen Faches, sondern einer durch die Zeitbedürfnisse bedingten besondern Darstellungsweise der Theologie, in welcher auf den Nachweis des formellen Dogma's besonderer Nachdruck gelegt wurde, ohne jedoch die volle und eigentliche wissenschaftliche Entwicklung, die sog. scholastische Behandlung, auszuschließen, weßhalb anfangs stets die Bezeichnung vorkommt: theologia dogmatica et scholastica. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kommt, zugleich mit der Verstümmelung und Herabsetzung der Dogmatik, eine förmliche Zerlegung der Theologie in eine Menge selbstständiger und gleichberechtigter Fächer vor.

Die Gesammtheit der irgendwie theologisch zu nennenden Wissenschaften zerfällt in drei Gruppen.

A. Die erste Gruppe wird gebildet durch die dogmatische Theologie allein, als die Theologie schlechthin im eigentlichsten Sinne des Wortes, weil sie unmittelbar und direkt die von Gott geoffenbarten Lehren über Gott selbst und seine Thätigkeit nach Außen in ihrer Gesammtheit und ihrer systematischen Verbindung darstellt, begründet, entwickelt und vertheidigt. Sie wird auch, aber in Gemeinschaft mit einem Theile der dritten, der zweiten Gruppe gegenüber systematische, der dritten gegenüber theoretische (im Sprachgebrauche des 17. und 18. Jahrh. spekulative) Theologie genannt.

B. Die zweite Gruppe wird gebildet durch die historisch-exegetischen theologischen Fächer, welche, weil sie nicht direkt den Inhalt der Offenbarung in seinem Zu-

sammenhange, sondern bloß die die Offenbarung selbst oder die durch sie begründeten Anstalten betreffenden Texte und Thatsachen behandelt, auch nur insofern theologisch — nicht aber Theologie schlechthin — genannt werden, als sie zur eigentlichen Theologie in näherer oder entfernterer Beziehung stehen. Hierhin gehört vor allen die *biblische Exegese* mit ihren Hülfswissenschaften und Verzweigungen (wie bibl. Einleitung, bibl. Archäologie u. s. w.) und die *Geschichte der Kirche* im weitesten Sinne des Wortes, in specie als Geschichte der Lehre (wie Dogmengeschichte, Häreseologie, Patrologie und Patristik), des Cultus (historische Liturgik) und des Lebens, des öffentlichen (z. B. Conciliengeschichte) und des privaten (z. B. Heiligengeschichte). Alle diese Wissenschaften stehen *neben der Dogmatik* theils auf eigenem, theils auf gemeinschaftlichem Grunde; sie haben aber *in der Dogmatik* 1) *ihr Ziel*, in wiefern ihre Resultate zum Beweise oder zur Erläuterung der Dogmen dienen sollen; 2) ihre *Richtschnur*, insofern ihre Resultate nicht gegen die festen Resultate der Dogmatik verstoßen dürfen, und 3) *ihr Ferment*, insofern eine gründliche Kenntniß der Dogmatik in der heilsamsten Weise auf sie zurückwirkt, zum Verständniß, zur Combination und Beurtheilung der Thatsachen unendlich viel beitragend. Sie ordnen sich mithin der Dogmatik als der *Hauptwissenschaft* als *Neben- und Hülfswissenschaften* unter. — Bei den Protestanten, die kein eigentliches festes Dogma haben, ist es natürlich, daß bei ihnen die ganze Theologie in Exegese und Geschichte aufgeht, und darum die Dogmatik eine untergeordnete Stelle einnimmt.

C. *Die dritte Gruppe* wird gebildet durch die *praktischen* theologischen Fächer, welche die in der Offenbarung selbst enthaltenen oder aus ihr abgeleiteten Regeln für die menschliche Thätigkeit in der Richtung auf Gott behandeln. Die Hauptarten derselben sind: 1) die *Moraltheologie*, welche, abgestuft in Pflichtenlehre, Ascetik und Mystik, die offenbarungsmäßige, zu seinem Heile führende Thätigkeit des Einzelnen, 2) die *Pastoraltheologie*, welche das liturgische und seelsorgliche Wirken der Priester und 3) das *Kirchenrecht*, welches das soziale und rechtliche Leben der Kirche als eines organischen Ganzen regelt. Diesen Fächern gegenüber verhält sich die Dogmatik nicht so sehr als Haupt-, wie als *Stammwissenschaft*, in welcher sie wurzeln, *aus* welcher sie hervorwachsen und *von* welcher sie sich *abzweigen*. Daher können und müssen sie sogar in ihren Grundzügen in der Dogmatik selbst behandelt werden, und ist eine scharfe Grenzlinie zwischen dem, was besser in der Dogmatik mit behandelt oder in die abgezweigte Wissenschaft verwiesen werden soll, schwer zu ziehen. Im M. A. wurde fast Alles, was in diesen Zweigen einer systematischen Behandlung fähig, mit der Dogmatik verbunden; in der neuern Zeit hat man vielfach die halbe Dogmatik mit in die abgetrennten Zweige herübergenommen. Wir werden einen Mittelweg einzuhalten suchen. Jedenfalls läßt sich in der Theologie Dogmatik und Moral nicht so scheiden, wie in der Philosophie Metaphysik und Moral; denn die Dogmatik ist mehr als die Metaphysik des Glaubens; sie muß Gott nothwendig nicht bloß als Prinzip, sondern auch als Ziel des Menschen behandeln, und das übernatürliche Wirken Gottes im Reiche der Gnade ist mit dem sittlichen Wirken des Menschen so innig verflochten, daß es ohne Rücksicht auf dieses gar nicht dargestellt werden kann.

3 III. Die dogmatische oder eigentliche Theologie ist in Hinsicht *auf ihren realen Inhalt nur eine einzige Wissenschaft*. Weil sie jedoch bezüglich dieses Inhaltes verschiedene wissenschaftliche Funktionen oder Aufgaben erfüllen kann und soll: so erhält sie auch *nach diesen verschiedenen Aufgaben, je nachdem die eine oder die andere in der wissenschaftlichen Behandlung ausschließlich oder vorherrschend zur Geltung kommt, verschiedene Namen.*

Sie kann nämlich 1. das Dogma der Kirche, resp. den Glauben an dasselbe im Allgemeinen als berechtigt nachweisen und vertheidigen, und heißt dann *generelle* oder *fundamentale* Dogmatik, welche als solche vollständig erst in der neuesten Zeit, seit dem vorigen Jahrhundert, dem Unglauben gegenüber (durch Gotti, Widmann u. s. w.) ausgebildet worden ist. Da sie den Glauben an das Dogma noch nicht formell voraussetzt, so bildet

sie mehr eine Vorhalle oder ein Außenwerk, als einen innern organischen Theil der dogmatischen Theologie und kann sogar als eine Art angewandter Philosophie betrachtet werden. Sie führt auch die Namen tractatus de vera religione, demonstratio christiana et catholica, oder, wegen in der Regel vorherrschender defensiver Tendenz, „Apologetik".

Sie kann ferner 2. die Dogmen selbst darstellen und zusammenstellen, um sie als solche, die in den Quellen der Offenbarung, Schrift und Erblehre, enthalten sind, nachzuweisen und festzustellen. So heißt sie positive Dogmatik oder schlechtweg positive Theologie (bei Einigen auch schlechtweg Dogmatik). Tritt dazu eine ausgeprägte defensive oder aggressive Tendenz Andersgläubigen gegenüber, so erscheint sie als polemische oder Controverstheologie, bei welcher dann in der Regel auch weniger auf streng systematische Darstellung gesehen wird. Nach dieser Richtung wurde die Dogmatik vollständig ausgebildet seit dem 16. Jahrhundert gegenüber dem Protestantismus (Bellarmin), dann aber bald auch im Interesse der Wissenschaft selbst (Petavius, Thomassin u. s. w.).

Sie kann 3. von den feststehenden Dogmen ausgehend, dieselben in ihrem Wesen und Zusammenhang, in ihren Ursachen und Wirkungen genau und vollständig zu verstehen und zu würdigen und bis in ihre letzten Consequenzen fortzuentwickeln suchen. So heißt sie spekulative Dogmatik oder Theologie im modernen Sinne des Wortes, im Gegensatze zur positiven Theologie (nicht zur praktischen, wie im Sprachgebrauche des 17. und 18. Jahrhunderts), oder systematische Theologie, weil diese Behandlungsweise zu einer systematischen Auffassung drängt und dadurch bedingt wird, auch Theologie schlechthin im spezifischen Sinne des Wortes, nämlich als ein aus dem Glauben an das Wort Gottes durch die Vernunft entwickeltes, geordnetes Wissen = Glaubenswissenschaft im Sinne mancher Neueren; ferner scholastische Theologie, weil a) ihr Betrieb unabhängig von polemischen Rücksichten auf Häresie und Unglauben, die aus wissenschaftlichem Interesse hervorgegangene Hauptaufgabe der katholischen Schulen des Mittelalters gewesen ist, und auch b) ihre Resultate relativ mehr spezifisches Eigenthum der gelehrten Schulen sind und bleiben, als die der positiven Theologie, welche sich größtentheils mit dem allgemein bekannten Dogma decken.

Während die erste Funktion in gewisser Beziehung ihr eigenes Gebiet hat, indem sie sich nur mit dem Dogma überhaupt, nicht mit dem speziellen Inhalte der Dogmen beschäftigt: haben die beiden andern durchaus ein gemeinschaftliches Gebiet, auf welchem sie Hand in Hand zusammen gehen können und sollen. Eine vollständige Trennung beider ist nicht denkbar; wohl aber ein Vorwiegen der einen oder der andern Funktion. Am vortheilhaftesten für die dogmatische Darstellung ist eine gleichmäßige Berücksichtigung beider, wie sie in den als theologia positivo-scholastica oder dogmatico-scholastica betitelten Werken des 17. und 18. Jahrhunderts und in den meisten neueren Dogmatiken erstrebt wurde und auch in gegenwärtiger Dogmatik erstrebt wird.

Die den Aufgaben der Theologie entsprechenden Bezeichnungen wurden oft auch zur Bezeichnung der Methoden des Denkens und der Darstellung angewandt, nach welchen man die Aufgabe zu lösen suchte. Weil die positive Theologie ihrer Natur nach einen histori-

schen Charakter hat, so liegt ihr eine systematisirende, streng dialektische, in der Form scharf abgegrenzte Methode ferner (z. B. Petavius), aber sie kann sich auch derselben accommodiren (Bellarmin, Perrone, Liebermann). Die spekulative oder scholastische Theologie drängt ihrer Natur nach zur streng dialektischen Methode und Darstellung mit scharfer Hervorhebung des Gedankenganges; doch läßt diese Methode in der Form eine unendliche Varietät zu; die schroffe technische Form ist eben bei den besten Scholastikern (Anselm, Richard v. St. Viktor, Alex. v. Hales, St. Thomas u. s. w.) nichts weniger, als die Regel. Die Substanz der echt scholastischen Methode besteht nur einerseits in der Anwendung der durchgebildeten und geläuterten sokratischen Philosophie, andererseits in der bestimmten Ausscheidung, Fassung und analytisch-synthetischen Lösung der einzelnen Fragen. — Nicht deßhalb wird die scholastische Theologie der positiven gegenübergestellt, als ob sie keine positive Grundlage hätte; vielmehr geht sie eben von den Resultaten der positiven Theologie als ihren Principien aus, um ihren Bau darüber auszuführen, und heißt nur darum nicht positive Theologie, weil sie als solche nicht erst auf die Feststellung ihrer Prinzipien Bedacht nimmt.

4 **IV. Aus vielfachen Gründen erscheint es angemessen, der Darstellung des Objektes der theologischen Erkenntniß eine orientirende Darstellung über diese selbst, über Principien, Wesen, Organismus und Eigenschaften derselben, kurz eine theologische Erkenntniß- und Wissenschaftslehre vorauszuschicken, welche zur speziellen Dogmatik sich ungefähr ebenso verhält, wie in der Philosophie die Logik und Noetik zur Metaphysik und den andern Realfächern derselben.**

Die Gründe, welche für die Voranstellung und organische Behandlung der theol. Erkenntnißlehre sprechen, sind folgende: 1) hat die Theologie nicht bloß ihr eigenthümliches Realgebiet, sondern auch eine eigenthümliche Weise und Ordnung der Erkenntniß, die vollständig nur in selbstständiger Behandlung gewürdigt werden kann; 2) wird durch die gründliche Orientirung über die Erkenntniß selbst die richtige Behandlung ihres Gegenstandes wesentlich gefördert; 3) haben sich in der neueren Zeit gerade nach dieser Seite hin viele Irrthümer aufgethan, die, zum Theil aus bloßer Unklarheit entstanden, die verderblichsten Wirkungen und Verirrungen herbeigeführt haben; 4) wie das Vaticanum die wichtigsten dieser Irrthümer in seiner ersten Constitution zusammen verworfen hat, so müssen sie auch wissenschaftlich in geschlossener Darstellung zurückgewiesen werden. Daher wird auch unsere theologische Erkenntnißlehre im Großen und Ganzen sich als Commentar zur ersten Constitution des Vaticanums darstellen.

Uebrigens ist die getrennte eingehende Behandlung der Erkenntnißlehre unter verschiedenen Namen in mehr oder minder glücklicher Auffassung heutzutage schon fast zur Regel geworden. Bei Staudenmaier, Kuhn, Knoll (Albertus a Bolzano) und in einer werthvollen Monographie des Belgiers Bern. van Loo (Rom 1859), erscheint sie als Einleitung in die Dogmatik; bei Klee, Schwetz, Reinerding als Bestandtheil der General- oder Fundamentaldogmatik in engster Verbindung mit der Apologetik, während Perrone sie von letzterer getrennt und an den Schluß seiner Dogmatik gesetzt hat. — Im M. A., namentlich in der Summa des hl. Thomas, wurde sie in der Einleitung (1. p. q. 1) nur kurz behandelt, dagegen das Meiste nachgetragen in der Lehre vom Glauben (2. 2. q. 9. 1—14. und in sent. l. 3. dist. 12 sqq.), übrigens vom hl. Thomas selbst sehr reichhaltig und originell monographisch behandelt in den Quaest. disp. de veritate. Seit dem 16. Jahrhundert wurde von den Commentatoren der Summa an beiden genannten Stellen die Erkenntnißlehre erweitert und vervollständigt, z. B. von Bannez, Gregor v. Valentia, Suarez, und was die Einleitung in 1. p. q. 1 betrifft, besonders erschöpfend von dem Jesuiten Gillius (de Deo) und dem Cardinal Gotti (in seiner theol. dogm. schol.). — Zugleich wurde seit dem 16. Jahrhundert aus Veranlassung des Kampfes gegen die Protestanten, aber zugleich in wissenschaftlichem Interesse, die theologische Erkenntnißlehre monographisch ausgebildet und dargestellt. Den Anfang machten Melchior Canus in seinen als klassisch geltenden 12 Büchern de locis theologicis (über die Beweisquellen, dann aber auch über Wesen und Behandlungsweise der

Theologie) und Thomas Stapleton in dem theilweise noch bedeutendern Werke, Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica (Paris 1579), ebenfalls in 12 Büchern, sowie in dem kleineren, in mehr schulmäßig technischer Form angelegten Werke: de princ. fid. doctr. relectio und den zu beiden gehörigen Vertheidigungsschriften (alle zusammen im I. Bd. der opp. omnia, Paris 1620). Nach dem Vorbilde von Canus schrieben später der Sorboniker Duplessis d'Argentré de elementis theologicis (Paris 1702), der Carmelit *Dominicus a SS. Trinitate* seine Bibliotheca theologica (das größte, aber auch breiteste Werk dieser Art), Petrus Annat seinen Apparatus ad theologiam, Kilber S. J. de principiis theologiae constitutivis, directivis et adjuvantibus (I. Band der bekannten theologia Wirceburgensis), und endlich Gautier S. J. seinen prodromus in theologiam dogmatico-scholasticam (von Zaccaria vermehrt und in seinem thesaurus theologicus an die Spitze gestellt), eines der bündigsten und doch vollständigsten Werke dieser Art.

In der neuesten Zeit wurde die theologische Erkenntnißlehre ex professo, gegenüber den Zeitbedürfnissen, wenn schon nicht immer ganz vollständig, aber sehr gründlich und gediegen dargestellt von Denzinger, „4 Bücher von der religiösen Erkenntniß“, Kleutgen in der Theologie der Vorzeit (I. Bd. I. Abh. und III. Band ganz) und Franzelin tractatus de divina traditione et scriptura mit einem Anhange de habitudine rationis humanae ad divinam. Speziellere Schriften von Kuhn, Clemens, Schäzler, Schmid, Hagemann, die in neuester Zeit in bekannten Controversen erschienen sind, werden an ihrem Orte namhaft gemacht.

Erstes Buch.

Theologische Erkenntnißlehre.

Diese bespricht naturgemäß zuerst die objektiven Principien der theologischen Erkenntniß, und zweitens die Natur und Beschaffenheit der letzteren selbst. Bei den Principien aber kommt vorab das Urprincip, die göttliche Offenbarung, dann die den Inhalt derselben an uns vermittelnden Anstalten und Medien in Betracht.

Erster Theil.

Die objektiven Principien der theologischen Erkenntniß.

Erstes Hauptstück.

Das Urprincip der theologischen Erkenntniß, die göttliche Offenbarung.

§ 1. Begriff der Offenbarung im Allgemeinen und Stufenleiter der Offenbarungsweisen.

5 I. Die theologische Erkenntniß hat ihren Namen von ihrem höchsten objektiven Princip, dem Worte (λόγος) Gottes, woraus sie schöpft als aus ihrer ersten und tiefsten Quelle, worauf sie sich stützt als auf ihren letzten und höchsten Beweggrund, und zu welchem sie hinstrebt als zu ihrem Formalobjekt. Als Princip der Erkenntniß in uns wird das Wort Gottes Offenbarung (revelatio) genannt.

6 II. Offenbarung Gottes ist an sich und im Sprachgebrauche der hl. Schrift und der Kirche ein weiterer Begriff, als der des eigentlichen Wortes oder der förmlichen Ansprache Gottes, welche das Princip der theologischen Erkenntniß ist. Weil überdieß, diesem weitern Begriffe entsprechend, auch die Bedeutung des Wortes Gottes als des Offenbarungsmittels erweitert wird: so sind wenigstens die wichtigsten anderweitigen Formen der Offenbarung in Vergleich zu ziehen, um den Begriff des Offenbarungswortes, wovon hier die Rede, rein und allseitig zu bestimmen. Aus dieser Vergleichung aber wird sich zugleich mit dem Begriffe die ideelle Stellung und Bedeutung des Offenbarungswortes als des Princips der theologischen Erkenntniß ergeben.

7 III. Neben dem eigentlich sogenannten Offenbarungsworte sind hauptsächlich zwei andere Formen der Offenbarung und des Wortes Gottes zu unterscheiden, von denen die eine tiefer, die andere

höher steht, als das erstgenannte, so daß dieses zwischen beiden in der Mitte erscheint.

1. Im weiteren Sinne heißt nach profanem und theologischem Sprachgebrauche Offenbarung jede (also auch die reale, nicht verbale) Aeußerung (Wirkung nach Außen) eines Wesens, wodurch das in seinem Innern Verborgene nach Außen dargestellt und dadurch dem Geiste offenbar wird; spezieller: jede Einwirkung eines Geistes auf den andern, wodurch er diesen zu einer Erkenntniß führt, die er selbst besitzt. In diesem doppelten Sinne offenbart sich Gott den Menschen einerseits durch die schöpferische Aeußerung seiner Macht in den seine Vollkommenheiten wiederspiegelnden und vor unsern Augen darstellenden Werken (Röm. 1, 18), andererseits durch die Mittheilung des innern Lichtes (der vernünftigen Erkenntnißkraft), das uns befähigt, seine Werke in sich selbst und ihn, sowie sein Gesetz, aus seinen Werken zu erkennen (Röm. 2, 14—15). Inwiefern die Werke Gottes in unserm Falle ein von Gott selbst als solcher intendirter Ausdruck des Gegenstandes seiner eigenen Erkenntniß sind, und andererseits die Erleuchtung unseres Geistes durch die schöpferische und providentielle Einwirkung Gottes Analogie hat mit der Einwirkung eines Lehrers auf seinen Schüler, den er durch Vordemonstriren zur Erfassung der Wahrheit anleitet: bezeichnet man auch das dieser Offenbarung zu Grunde liegende Wirken Gottes als ein Sprechen, sowie das äußere Vehikel und das innere Resultat seines Wirkens als sein Wort. Jedoch entspricht diesem Worte von Seiten des Angeredeten nicht der Glaube, sondern die, freilich nur unvollkommene und mittelbare, Anschauung des Geoffenbarten, weil es dasselbe dem Menschen selbst sichtbar und vernehmbar macht, ohne seine Erkenntniß auf die göttliche Erkenntniß als ihr Medium und ihren Beweggrund zu stützen. Auch begründet dieses Wort nicht eine theologische Erkenntniß, weil die demselben entsprechendere Erkenntniß zwar durch Gott effektiv bewirkt, aber nicht durch ihn als durch ihr Motiv und Formalobjekt bestimmt wird.

2. Im engern und höhern Sinne heißt Offenbarung diejenige Kundgebung eines Geistes an den andern, wodurch jener diesem den Inhalt seiner eigenen Erkenntniß als solchen vorlegt und so ihn befähigt und veranlaßt, ohne eigene Anschauung auf Grund der Einsicht des Offenbarenden des Inhaltes derselben sich zu bemächtigen. Das Vehikel dieser Offenbarung ist das Wort im eigentlichen Sinne (locutio formalis), und ihm entspricht von Seiten des Empfängers der Offenbarung als die Form der durch dieselbe ermöglichten Erkenntniß der Glaube. In diesem Sinne fassen wir die Offenbarung und das Wort Gottes, wo von dem Princip der theologischen Erkenntniß die Rede ist; denn sie heißt theologisch, nicht weil Gott in irgend welcher Weise das Zustandekommen derselben herbeiführt, sondern weil seine äußere Kundgebung eben formell als Ausdruck seines innern Wortes und seiner eigenen Erkenntniß (des ewigen λόγος) unsere Erkenntniß begründet und bestimmt. — Wie jedoch Gott, im Gegensatz zu den Menschen, mit seiner Offenbarung durch das objektive äußere Werk zur Ergänzung derselben die innere Erleuchtung des Empfängers der Offenbarung verbindet: so correspondirt auch mit der objektiven Vorstellung des Inhaltes der göttlichen Erkenntniß durch das förmliche Wort eine innere von Gott ausgehende Erleuchtung des Hörenden, die denselben befähigt, den Inhalt der göttlichen Erkenntniß in entsprechender Weise sich anzueignen. Diese Erleuchtung wird demnach ebenfalls sowohl Offenbarung, als Wort Gottes genannt. Die hl. Schrift nennt sie in sehr bedeutungsvoller Weise Offenbarung [1] und Wort [2] Gottes des Vaters im Gegensatz zur äußeren Offenbarung und Rede des Sohnes, der, als Gesandter des Vaters von ihm ausgehend, uns das verkündigt, was er selbst von ihm empfangen; sie will damit andeuten, daß wir durch die innere Erleuchtung zu der Quelle der Wahrheit zurückgeführt werden, woraus die äußere Offenbarung entsprungen ist. — Uebrigens können der Offenbarung durch das förmliche Wort Gottes andere Formen zur Seite gehen und damit verbunden werden, welche mehr oder minder an die erste oder die dritte Form anknüpfen oder daran participiren, und so die zweite ergänzen und unterstützen.

---

[1] Matth. 16, 17. Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est.

[2] Joh. 6, 45. Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.

3. Im engsten und zugleich höchsten Sinne heißt göttliche Offenbarung diejenige Kundgebung von Seiten Gottes, durch welche er unsere Erkenntniß der seinigen vollkommen gleichförmig macht und bewirkt, daß wir ihn ähnlich erkennen, wie er sich selbst erkennt, durch die Anschauung von Angesicht zu Angesicht. An die Stelle der objektiven realen oder verbalen Aeußerung tritt in dieser Offenbarung die vollkommene Entschleierung des innern Wesens Gottes, wodurch es unmittelbar in sich selbst uns erscheint und gegenwärtig wird; und an die Stelle der subjektiven, auf die Erfassung und Aufnahme des Inhaltes der Aeußerungen Gottes gerichteten Erleuchtung tritt hier die Fülle des göttlichen Lichtes, die das Geschöpf zur intuitiven Erfassung des göttlichen Wesens in sich selbst befähigt. Trotzdem läßt sich auch von dieser Offenbarung sagen, daß sie durch ein Wort Gottes vollzogen werde, oder vielmehr, daß sie uns Gott in seinem Worte erkennen lasse; dieses Wort ist dann aber nicht mehr eine vorübergehende zeitliche Aeußerung des Seins Gottes durch seine Werke, oder der göttlichen Erkenntniß durch äußere Zeichen, sondern das ewige in Gott selbst subsistirende und mit seinem Wesen identische Wort (das verbum Dei internum und aeternum), als immanenter Ausdruck des göttlichen Seins und Erkennens. Selbstverständlich ist die dieser Offenbarung Gottes entsprechende Erkenntniß noch in höherem Sinne theologisch, als die zweite, weil in der unmittelbarsten und vollkommensten Weise durch den innern Logos Gottes bestimmt.

8 IV. Die drei erklärten Formen der Offenbarung sind unter einander nur analogisch verwandt; sie bezeichnen nicht drei Arten desselben Genus, sondern drei Stufen, auf denen der allgemeine Begriff mehr oder minder vollkommen zur Geltung kommt. Von den verschiedenen Schattirungen und Mittelstufen, die sich darbieten können, abgesehen, erscheinen die drei Formen als Grundtypen und wesentliche Bestandtheile der auf alle Menschen berechneten göttlichen Offenbarung und pflegen in dieser Eigenschaft folgendermaßen charakterisirt zu werden. 1) Die erste Form, oder unterste Stufe, heißt *revelatio naturae* (natürliche Offenbarung), insoweit sie a) durch die geschöpfliche Natur selbst vermittelt wird (nämlich durch die äußere sinnenfällige Natur als objektives, und durch die innere geistige Natur des Menschen als subjektives Princip) und b) darum auch mit der Natur selbst gegeben ist und derselben gebührt. — 2) Die zweite Form, oder die mittlere Stufe, heißt *revelatio gratiae* (Offenbarung der Gnade), d. i. a) hervorgehend aus einer gnadenvollen Herablassung Gottes zur Creatur und b) abzielend auf eine gnadenvolle Vereinigung der Creatur mit Gott, indem sie den Beruf zu dieser Vereinigung kund thut. Insoweit sie kraft freien Willensentschlusses Gottes zur Natur hinzutritt, heißt sie auch positive, und insoweit sie nicht erst durch die Natur vermittelt wird, heißt sie unmittelbare, und insoweit sie von oben herab zur Natur hinzutritt und auf eine Erhebung der Natur über sich selbst abzielt, übernatürliche Offenbarung; die beiden letzteren Namen kommen jedoch noch mehr der folgenden Art zu und werden als Eigennamen der zweiten nur da gebraucht, wo sie der ersten gegenübergestellt werden soll. — 3) Die dritte Form oder die höchste Stufe heißt *revelatio gloriae*, weil a) in ihr die Herrlichkeit des göttlichen Wesens in ihrem eigensten vollen Glanze zur Erscheinung kommt, und b) durch die Mittheilung des zur Anschauung Gottes nothwendigen göttlichen Lichtes der geschaffene Geist an der Herrlichkeit Gottes Antheil nimmt.

9 V. Diese drei Stufen der für alle Menschen berechneten göttlichen Offenbarung stehen bei aller Verschiedenheit doch zugleich in der mannigfaltigsten Verwandtschaft und Wechselbeziehung zu einander,

so daß sie als harmonisch gebildete und eng verbundene Glieder eines organischen Ganzen sich darstellen, wie sich aus den folgenden Momenten ergibt.

1. Auf allen drei Stufen ist die Offenbarung bezüglich ihrer Motivirung und Tendenz ein Akt des absolut freien und souveränen Willens Gottes, der in freiester gnädiger Huld durch die Erkenntniß seiner Herrlichkeit die Geschöpfe vervollkommnen und beseligen, an seiner Herrlichkeit theilnehmen lassen will, aber zugleich durch die Erkenntniß und Anerkennung seiner Herrlichkeit die ihrer Majestät von den Geschöpfen gebührende Huldigung und Verherrlichung erstreben und fordern muß. Wie jede höhere Stufe ein höheres Maß der Gnade und der Mittheilung Gottes an die Creatur einschließt, so erzielt sie auch ein höheres Maß der Verherrlichung Gottes und seiner Herrschaft über die Creatur, bis in der höchsten die Fülle der Gnade und die Fülle der Herrschaft Gottes, die höchste innere Verherrlichung der Creatur und die höchste äußere Verherrlichung Gottes zusammenfallen.

2. Alle drei Stufen sind, trotz aller speziellen Verschiedenheit der Form, darin gleichförmig, daß sie als wahrhaft göttliche Offenbarungen, im Gegensatze zu den Kundgebungen der Creaturen, nicht bloß objektiv (durch Werk, Wort, Wesen) ihren Inhalt dem Empfänger der Offenbarung vorlegen, sondern auch subjektiv durch eine stufenweise höher steigende innere Erleuchtung (durch das lumen rationis, gratiae, gloriae) die Erkenntniß selbst erzeugen und bewirken.

3. Alle drei haben ihr gemeinschaftliches Princip, wie in Gott überhaupt, so auch nach der Auffassung der hl. Schrift und der Väter in dem ewigen Logos Gottes. Princip der ersten aber ist der Logos als das schöpferische Wort Gottes, durch das Alles gemacht worden und von dem insbesondere das Vernunftlicht als sein Ebenbild (der λόγος σπερματικός in der Sprache der Väter) dem Menschen eingeschaffen worden. Princip der zweiten ist er als der von Gott ausgehende Gesandte (Christus) oder Bote (angelus) der zu und in seinen auserwählten Organen und namentlich durch seine angenommene Menschheit förmlich geredet hat; Princip der dritten endlich als Repräsentant der in sich selbst erscheinenden göttlichen Herrlichkeit.

4. Alle drei sind ihrer Natur gemäß im Plane Gottes derart auf einander bezogen und miteinander verbunden, daß bei normaler Entwicklung jede folgende Stufe die vorhergehende voraussetzt (die zweite die erste als Vorbereitung und Substrat, die dritte die zweite als Vorbereitung und Einleitung), aber auch jede vorausgehende auf die nachfolgende höhere Stufe als ihr Ziel so hingerichtet ist, daß sie sowohl zur Erreichung derselben führen, als auch durch dieselbe ergänzt und vollendet werden soll.

VI. Dasjenige Offenbarungswort, welches Princip der theologischen 10
Erkenntniß ist, erscheint mithin, wie seinem Begriffe, so auch seiner ideellen Stellung nach, als Mittelglied zwischen der revelatio naturae und der revelatio gloriae, die erstere voraussetzend und ergänzend, die letztere anstrebend und vorbereitend, aber auch an der natürlichen Unvollkommenheit der ersteren gegenüber der letzteren, und an der übernatürlichen Vollkommenheit der letzteren gegenüber der ersteren participirend. Nur aus dieser Doppelbeziehung wird, wie sich unten näher zeigen wird, seine eigenthümliche Bedeutung vollkommen klar, so daß die eine Beziehung ohne die andere, namentlich aber die erstere ohne die letztere, für sich allein betrachtet, nur eine einseitige oder durchaus falsche Auffassung derselben veranlassen würde.

§. 2. Wesen und Inhalt der natürlichen Offenbarung.

Obgleich die natürliche Offenbarung nicht Princip der theologischen, son- 11
dern der Vernunft-Erkenntniß ist und daher an sich in die Philosophie gehört, so muß sie doch hier berührt werden als Unterlage und Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung. Sie muß es um so mehr, als man in neuerer

Zeit vielfach die tiefsinnige und echt christliche Wahrheit, daß alle übersinnliche, besonders die religiöse und ethische Erkenntniß des Menschen auf göttlicher Offenbarung beruht, in übel verstandener Reaktion gegen den pantheistischen Rationalismus einer- und den materialistischen Sensualismus andererseits in einer Weise mißdeutet hat, daß alle Formen und Stufen der Offenbarung mit einander vermengt, und die natürliche, wie die übernatürliche, ihrer eigenthümlichen Natur und Bedeutung entkleidet wurde.

12 1. Gegenüber dem pantheistischen Rationalismus, welcher, die menschliche Natur mit Gott identificirend, die menschliche Erkenntniß von jedem ursachlichen Einflusse Gottes emancipirt, sind katholische Gelehrte durch die Betonung der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott in das entgegengesetzte Extrem verfallen, daß sie die geschaffene Natur überhaupt nicht mehr als eigentliches erzeugendes Princip der Erkenntniß anerkennen wollten und meinten, der Mensch empfange alle seine übersinnliche Erkenntniß durch solche Einflüsse und Einwirkungen Gottes, wie sie durch die übernatürlichen Offenbarungsformen und in Verbindung mit denselben von Gott geübt werden. Demgemäß verlangte man auch für die natürliche Offenbarung, resp. an ihrer Statt, a) von Seiten der objektiven Vorlage bald α, wie bei der revelatio gratiae, eine förmliche Anrede Gottes durch die christliche oder die sogenannte Uroffenbarung, die dann durch die Ueberlieferung des Menschengeschlechtes, resp. den Gemeinsinn desselben, zur Anregung oder auch zur Begründung unserer Erkenntniß fortgepflanzt werde — Traditionalisten; bald β, wie bei der revelatio gloriae, eine förmliche, direkte und unmittelbare Erscheinung Gottes in seinem Wesen, die wiederum bald als Wirkung des uns innewohnenden natürlichen Lichtes, bald als Resultat einer eigens von Gott hervorgebrachten Annäherung des Objektes an unser geistiges Auge betrachtet wurde — Ontologisten. Nach α wäre alle unsere Erkenntniß kein Schauen, sondern positiver Glaube, nach β im Gegentheil höhere Intuition aller Dinge in dem Spiegel des göttlichen Wesens. — b) Von Seiten des subjektiven Einflusses Gottes aber verlangte man zu aller geistigen Erkenntniß bald α, wie beim übernatürlichen Glauben, eine übernatürliche Anregung und Erleuchtung des Geistes durch Gott, welche die natürliche Erkenntnißkraft beleben und ergänzen sollte; bald β, wie bei der übernatürlichen geistigen Anschauung (besonders derjenigen, die man als scientia infusa, resp. visio prophetica bezeichnet), eine von Gott direkt und unmittelbar ausgehende und zur Natur hinzutretende, somit übernatürliche Ausstattung des Geistes mit den intellektuellen Vorstellungen oder Ideen; so daß der Geist dieselben weder selbst zu erzeugen, noch von Außen aufzunehmen hat. Alle vier Forderungen kommen in mannigfacher Schattirung bald einzeln, bald in der verschiedensten Combination mit einander vor, wie das bei der Unstetheit und Unklarheit des Irrthums natürlich ist. Der Ontologismus und das System der eingeborenen Ideen schlagen sogar zuweilen in den Pantheismus, den sie vermeiden wollen, um, oder kommen demselben doch sehr nahe.

13 2. Wie gegenüber dem rationalistischen Pantheismus die Abhängigkeit der Menschen von Gott, so wollen diese Auffassungen auch gegenüber dem materialistischen Sensualismus den höheren, selbstständigen, geistigen Charakter unserer Erkenntniß wahren und erklären, indem sie vorgeben, in anderer Weise lasse sich nicht begreifen, wie der Geist neben der sinnlichen noch eine wesentlich andere höhere Erkenntniß erwerben könne. Man bedachte nicht, daß man eben damit die natürliche Aktivität und Energie der geistigen Lebenskraft im Menschen fast auf Null reducirt, und daher durch den Hinweis auf den höheren Ursprung der Erkenntniß aus göttlicher Offenbarung den natürlichen Adel des Geistes selbst herabsetzt.

Wir verweisen für die nähere Ausführung bezüglich des Traditionalismus auf Denzinger, Relig. Erk. II. nn. 88—90; Stöckl, Philosophie, 2. A. I. §§. 16 u. 86; *J. Lupus*, Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique. 3 Bde. Liège 1858; bez. des Ontologismus, resp. der eingeborenen Ideen auf Stöckl a. a. O. §§. 84 u. 85. Kleutgen, Philos. der

Vorz. (fünfte Abhandl. ganz) und erste Zugabe zur Theol. der Vorz., worin die sieben ontologistischen Sätze, die am 18. Sept. 1861 von der S. Congreg. Inquis. verworfen wurden, erläutert und widerlegt werden. Wir begnügen uns daher mit kurzer Darlegung der theologisch und philosophisch richtigen Lehre.

I. Es ist katholische Lehre, daß der menschliche Geist aus eigener Kraft 14
auf dem Wege vernünftiger Einsicht die gewisse Erkenntniß vieler geistigen, religiösen und ethischen Wahrheiten erwerben kann und soll, und daß zu dieser Erkenntniß weder die positive Offenbarung durch das Wort Gottes, noch eine unmittelbare Erscheinung des Wesens Gottes, noch eine übernatürliche Erleuchtung des Geistes durch Gott wesentlich nothwendig ist, während die Concurrenz der sogen. eingeborenen Ideen zum Mindesten durchaus unmotivirt und überflüssig erscheint.

Positiv ausgesprochen ist diese Lehre in der auf die Lehre des Apostels, Röm. 1, 18, gestützten Definition des Vaticanum (de fide cath. cap. 2. coll. can. 2) über die Erkennbarkeit Gottes, womit a fortiori für die übrigen geistigen und ethischen Wahrheiten entschieden ist. Weil das Vaticanum die Möglichkeit der natürlichen Erkenntniß Gottes auf die Einsicht in die Abhängigkeit der Creatur von Gott stützt, ist damit die Nothwendigkeit der positiven Offenbarung, und weil es die Creaturen als Erkenntnißmittel angibt, die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Erscheinung Gottes verworfen. Von eingeborenen Ideen sagt die Offenbarung nichts; vielmehr ist ihre Ausdrucksweise denselben ungünstig, und philosophisch sind sie ebenfalls unhaltbar. Ueberhaupt würde durch die zurückgewiesene Auffassung der Begriff der Natur selbst als eines wahren Lebensprincips aufgehoben.

II. Gleichwohl kann und muß auch alle natürliche Erkenntniß der 15
geistigen, religiösen und ethischen Wahrheiten, um 1) einerseits ihre Abhängigkeit von Gott, andererseits ihre Erhabenheit über die sinnliche Erkenntniß zu wahren, und um zugleich 2) sowohl die Würde jener Wahrheiten als die heilige Pflicht, sie anzuerkennen, besser hervorzuheben, auf eine Art göttlicher Offenbarung zurückgeführt werden. Diese göttliche Offenbarung aber besteht in nichts Anderem, als in derselben schöpferischen Thätigkeit, durch welche Gott der geschaffenen Natur Dasein, Gestalt und Leben gibt, erhält und unterhält. Sie wird nämlich dadurch vollzogen, daß Gott objektiv die sinnenfällige Natur als Spiegel seiner Vollkommenheiten hervorbringt und subjektiv die geistige Natur des Menschen als Ebenbild seiner eigenen Natur mit der Kraft begabt, jenen Spiegel zu beleuchten, durch diese Beleuchtung die geistige Erkenntniß in sich zu erzeugen und in letzterer einen neuen inneren Spiegel der göttlichen Natur, als einer geistig lebendigen, zu gewinnen. Demnach besteht die spezifische Vollkommenheit dieser Offenbarung darin, daß die Schöpfermacht Gottes in die Natur des menschlichen Geistes als seines Ebenbildes eine aktive Zeugungskraft hineinlegt, vermittelst welcher Gott selbst die geistige Erkenntniß in uns hervorbringt, während die Ansichten, welche die natürliche Offenbarung mit den Formen der übernatürlichen vermengen und dieselbe nicht als eine Offenbarung durch die Natur betrachten, ebenso die Energie der Schöpferthat, durch welche Gott die Natur des Menschen hervorbringt, wie die Energie der Natur selbst vollständig verkennen.

In ihren Grundzügen, d. h. darin, daß unsere natürliche höhere Erkenntniß objektiv 16
zunächst durch die sinnenfällige Natur und subjektiv durch das zur Natur des Menschen

gehörige und die geistige Seite desselben ausmachende aktive intellektuelle Licht vermittelt und erzeugt wird, ist diese Lehre streng dogmatisch, aus denselben Gründen wie I; in ihrer Entwicklung die constante und allgemeine Lehre der B. B. und T. T. Im Sinne der letzteren ist sie näher auszuführen und zu erläutern, wie folgt:

Sie geht davon aus, daß die geistige Natur des Menschen wesentlich begabt ist mit einem intellektuellen energischen Lichte, welches zugleich mit der Schöpfung der Seele aus der Sonne der göttlichen Erkenntnißkraft geflossen ist und durch den fortdauernden schöpferischen Einfluß Gottes auf die Seele erhalten und genährt wird. In Folge dessen muß natürlich gesagt werden, daß Alles, was durch jenes Licht beleuchtet und offenbar wird, in ihm durch die göttliche Sonne selbst beleuchtet und offenbar wird, und daß wir, was wir in ihm schauen und erkennen, im letzten Grunde in (d. h. kraft des Einflusses) der göttlichen Sonne schauen und erkennen. Aber dieses Licht der Seele beleuchtet nicht unmittelbar Gott selbst, nicht einmal den Geist, der sein Träger ist; sondern direkt und zunächst ist es auf die Beleuchtung der äußeren sinnenfälligen Natur gerichtet, an welcher und durch welche die geistige Erkenntniß ihren ersten Inhalt gewinnt, oder vielmehr dieser ihr von Gott selbst dargeboten wird. Die sinnenfällige Natur enthält nämlich in ihrer Formation und Organisation (species et forma) die dem Stoff aufgedrückten Abbilder der göttlichen Ideen und Gottes selbst, und diese sind naturgemäß befähigt und darauf angelegt, sich dem erkennenden Geiste einzudrücken und in ihm zu reflektiren. Weil sie nun aber wegen ihrer materiellen Beschaffenheit nicht durch sich allein den Geist befruchten, sondern an sich nur sinnliche Eindrücke in der Seele hervorbringen können: deßhalb muß das der Seele innewohnende Licht (als intellectus agens) mit seiner verklärenden Kraft sie gleichsam erheben und beleben, damit sie in den Geist eintreten und in ihm sich geistig reflektiren können. Nachdem so dieses Licht den Geist mit der äußeren Natur in Verbindung gebracht, macht es in derselben Alles erkennbar, was in seiner Tragweite liegt und durch die sinnliche Verbindung mit den Gegenständen dem geistigen Auge nahe gebracht ist. Durch seine Kraft und vermöge der Verwandtschaft und Verbindung, in welcher es als Abglanz des göttlichen Lichtes mit diesem als dem Urquell aller Wahrheit steht, liest die Seele (intelligit = intus legit) aus den sinnlichen Erscheinungen die Substanzen mit den Bestimmungen und Bedingungen ihres Wesens und ihrer Bewegung heraus und erfaßt auch die ewigen Ideen und Gesetze, welche in dem wirklichen Wesen der Dinge bloß angelegt und angedeutet sind; damit aber beleuchtet es zugleich den Zusammenhang, in welchem die äußere Natur als abbildliches Werk mit ihrer höchsten Ursache, mit Gott und seinen ewigen Gedanken und Rathschlüssen steht. Weil es ferner, indem es die Seele erleuchtet, auch seine Wirkungen in der Seele und sich selbst beleuchtet, und folglich sich selbst als Ausfluß und Abbild des Lichtes der Gottheit ihr darstellt: deßhalb bezeugt es eben durch die Erzeugung der Erkenntniß sich selbst als einen Reflex des Lichtes der Gottheit und die von ihm erzeugte Erkenntniß als Wirkung einer göttlichen Offenbarung.

Wenn überhaupt der Ursprung der aktuellen Erkenntniß Analogie hat mit der Zeugung, dann hat dieser Vorgang des Ursprunges der geistigen Erkenntniß im Menschen eine um so stärkere Analogie mit der Zeugung auf dem Gebiete der sinnlichen Natur, als nicht bloß die Produktion der aktuellen Erkenntniß als geistige Geburt, sondern auch die Gewinnung des Inhaltes der Erkenntniß selbst als eine aktive durch die lebendige Kraft des Geistes vollzogene Erzeugung desselben aus den sinnlichen Vorstellungen der Außenwelt, die gleichsam als Materie dienen, zu betrachten ist — im prägnanten Gegensatze sowohl zu einer bloß passiven Aufnahme oder puren Empfängniß, wie die Ontologen und Traditionalisten sie wollen, als zur künstlerischen Verarbeitung der sinnlichen Vorstellungen, wie die Sensualisten sie lehren.

Wie sehr diese aktive Zeugungskraft der geistigen Natur im Menschen, sowie die ihr zu Grunde liegende Schöpferthat Gottes von den falschen supernaturalistischen Auffassungen der natürlichen Offenbarung verkannt wird, ist leicht einzusehen. Der Traditionalismus verkennt die innere Triebkraft des der Natur anerschaffenen Lichtes, und sogar seine Wesenheit als wahres Licht, d. h. als beleuchtendes und erleuchtendes Princip, indem er das äußere Wort als wesentliche Bedingung seiner Wirksamkeit ansieht. Ebenso wird diese Triebkraft verkannt durch die Behauptung der Nothwendigkeit einer übernatürlichen inneren Erleuchtung von Seiten Gottes. Der Ontologismus verkennt, daß dieses Licht, als

von Gott ausgegangen, aber zur geschöpflichen Natur gehörig, direkt auf die Beleuchtung der geschöpflichen Dinge gerichtet sein kann und muß, ohne, wie das Licht Gottes selbst, das Wesen Gottes direkt beleuchten zu können und zu brauchen. Und ebenso verkennt das System der eingeborenen Ideen, daß dieses Licht aus eigener Kraft mit Hülfe der sinnlichen Vorstellungen die sinnenfälligen Dinge beleuchten und die geistigen Vorstellungen desselben erzeugen kann und muß, ohne daß diese und alle weiteren auf diese gebauten und daran anknüpfenden Vorstellungen von vorn herein dem Geiste eingepflanzt sein müßten. Das Wahre, was dem letzteren Systeme vorschwebt, ist, daß die Kraft des inneren Lichtes allerdings nicht darauf beschränkt ist, eine geistige Auffassung der sinnlichen Dinge zu ermöglichen, sondern in sich selbst einen idealen Keim enthält, mit dem es die von Außen empfangenen Vorstellungen seinerseits befruchtet und eine ideale Beurtheilung der wirklichen Dinge möglich macht.

Einzelnen Vätern und Kirchenlehrern, wie namentlich den hh. Augustinus und Bonaventura, hat man zwar oft eine mehr oder minder anormale Theorie von der natürlichen Offenbarung unterschieben wollen; indeß vgl. bez. des ersten *Schütz.* D. Augustinum non esse ontologum. Münster 1862; bez. des zweiten die Artikel Kath. 1870. I.; bez. der übrigen Kleutgen, Phil. d. Vorz. I. 5. Abh. 3. Hauptst. Die meisten für die abweichenden Theorieen geltend gemachten Zeugnisse bewährter Lehrer sind vielmehr nur prägnante Ausdrücke der gewöhnlichen Lehre, wie gleich gezeigt werden wird.

III. Im Sinne einer göttlichen Offenbarung durch die Natur in der 17
erklärten Weise sind folgende Aufstellungen zu verstehen, welchen man oft in der Sprache der kirchlichen Schriftsteller, theilweise auch in der hl. Schrift selbst begegnet, und welche, richtig verstanden, die vorgetragene Lehre erläutern und erweitern.

1. Gott ist der Lehrer aller Wahrheit, insbesondere auch aller natürlichen Wahrheit, nämlich nicht durch das äußere Wort, noch auch durch eine innere übernatürliche Erleuchtung, sondern dadurch, daß er durch die Erhaltung und Bewegung des unserem Geiste eingeschaffenen Lichtes uns in alle Wahrheit einführt. (Vgl. S. Aug. de magistro und S. Thom. de verit. q. 11 de magistro.)

2. Gott ist das Licht, worin wir alle Wahrheit erkennen — nämlich nicht ein Licht, welches wir sehen, sondern ein Licht, welches uns schöpferisch die Fähigkeit zum geistigen Anschauen der Wahrheit verleiht und durch seine Einstrahlung bewirkt, daß wir die Dinge nicht bloß auffassen, wie sie sich uns darbieten, sondern sie auch nach der ihnen zu Grunde liegenden Idee beurtheilen können.

3. Gott ist die Wahrheit, in der wir alle Wahrheit lesen — nämlich nicht, wie in einem Buche oder Spiegel, den wir vor uns haben, sondern so, daß wir kraft des Lichtes und der Leitung, die wir von Gott empfangen, diejenigen Wahrheiten, welche allerdings ursprünglich in seiner Erkenntniß, wie in einem Buche oder Spiegel, enthalten sind, für uns aber nur in seinen Creaturen ausgedrückt oder angedeutet werden, aus diesen heraus oder in diesen lesen; was umgekehrt auch dadurch ausgedrückt wird, daß man sagt, Gott präge seine Wahrheit unserem Geiste ein, oder schreibe sie in unsere Seele. Die älteren Theologen bezogen oder akkommodirten vielmehr hierauf die Stelle Ps. 4, 7 nach dem Texte der Vulgata: „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.“

4. Insbesondere sagt man, daß Gott sein Gesetz in unser Herz geschrieben habe (Röm. 2, 14—15) und in unserem Gewissen zu uns rede — nicht als ob dieses Schreiben und Reden nothwendig durch

eine specielle übernatürliche Einwirkung geschehen müsse, sondern weil Gott eben durch das Licht der Vernunft die Forderungen, die er naturgemäß an uns stellen muß, uns erkennen läßt und uns zur Anerkennung derselben bewegt, und auf diese Weise uns noch lebendiger und nachdrücklicher seinen Willen offenbart, als die Menschen ihren Willen durch förmliche Rede offenbaren können.

5. Dem entsprechend sagen wir endlich auch von den natürlichen religiösen und ethischen Wahrheiten, daß wir *sie* oder *an sie glauben*, nicht als ob wir sie nicht wirklich einsähen, sondern weil wir, in der Stimme unserer Vernunft die Stimme Gottes erkennend, auch die Anerkennung und das Festhalten jener Wahrheiten ebenso als eine der Majestät Gottes gebührende Huldigung und als eine sittlich-religiöse Pflicht betrachten müssen, wie die Befolgung derselben. (Vgl. hierüber unten die Lehre vom Glauben.)

18 IV. Der *Inhalt* der natürlichen Offenbarung umfaßt selbstverständlich *alle*, aber auch *nur* diejenigen Wahrheiten, welche von uns durch das natürliche Vernunftlicht, als in der äußeren Natur oder unserer eigenen inneren Natur ausgedrückt oder angedeutet, erfaßt werden oder doch erfaßt werden können. Indeß rechnet man gewöhnlich dahin nur diejenigen Wahrheiten, welche direkt auf Gott selbst oder unser Verhältniß zu ihm Bezug haben, und deren Offenbarung uns mithin zur Erkenntniß Gottes selbst und seines von uns zu erfüllenden Willens führen soll: denn nur in diesen Wahrheiten offenbart Gott *sich selbst*, und nur die Erkenntniß und Anerkennung dieser *fordert* er von uns. So hebt auch der Apostel (Röm. 1, 18 u. 2, 14—15) als Inhalt der natürlichen Offenbarung einerseits die invisibilia Dei, insbesondere die sempiterna virtus et divinitas (providentia) Dei, andererseits das natürliche Sittengesetz hervor.

Daß aber *nicht Alles*, was über Gott und seine Rathschlüsse und Werke an sich erkannt werden *kann*, resp. nach dem Willen Gottes von uns erkannt werden *soll*, *nothwendig schon innerhalb der Tragweite der natürlichen Offenbarung liegt*: folgt daraus, daß 1) das innere Organ derselben, das Vernunftlicht, uns nur zu einer *mittelbaren* Erkenntniß Gottes aus seinen Werken befähigt, die schon als eine äußerliche auch nothwendig unvollkommen ist; daß 2) sowohl das subjektive als das objektive Medium dieser Offenbarung *endlich und beschränkt*, Gott aber unendlich und unbeschränkt ist; daß 3) die menschliche Vernunft nicht bloß endlich, sondern auch vermöge ihrer Verbindung mit der Sinnlichkeit so mangelhaft ist, daß sie selbst die Wesenheit der endlichen Dinge, der geistigen sowohl wie der materiellen, nur *aus ihrer Erscheinung*, also auch diese nur dunkel und unvollkommen erkennt; und daß endlich 4) aus der Erscheinung und der Natur der geschaffenen Dinge nur das zu erkennen ist, was nothwendig mit derselben im Zusammenhange steht, also nicht die etwaigen *freien Rathschlüsse und Werke*, welche, ohne in die Erscheinung zu treten, von Gott über die Natur hinaus verfügt werden, und deren Erkenntniß gleichwohl nach seinem Gutdünken von uns gefordert werden kann.

Wenn also auch die Offenbarung Gottes durch die Natur ohne besondere Nachhülfe seinerseits für unseren natürlichen Beruf genügen sollte, dann bliebe immer noch Spielraum für eine weitere übernatürliche Offenbarung. Die

natürliche genügt indeß nicht einmal vollständig für unsern natürlichen Beruf, wie sich sogleich zeigen wird.

§ 3. Zweck und Nothwendigkeit der positiven Offenbarung und die Uebernatürlichkeit derselben.

I. Zweck der positiven Offenbarung ist zunächst und unmittelbar, 19
dem Menschen die in ihr enthaltenen Wahrheiten zur Kenntniß zu bringen, eventuell die unvollkommene Erkenntniß, welche der Mensch etwa schon von diesen Wahrheiten hat, zu vervollkommnen und zu erweitern; mittelbar aber, dem Menschen durch diese Erkenntniß zur Erstrebung des ihm von Gott vorgesteckten Zieles zu verhelfen, eventuell ihn in der Erreichung dieses Zieles zu unterstützen. Das von Gott dem Menschen vorgesteckte Ziel bestimmt das nothwendige Maß der zur Erstrebung und Erreichung desselben nothwendigen Erkenntniß; dieses Maß aber, mit Rücksicht auf die thatsächliche Unfähigkeit zur Erfüllung desselben, bestimmt die Nothwendigkeit der positiven Offenbarung. Die Nothwendigkeit der Offenbarung wird daher eine verschiedene sein, je nach der Verschiedenheit des Zieles, das der Mensch erreichen soll, und der Unfähigkeit desselben zur Erreichung dieses Zieles.

II. Vor Allem und hauptsächlich ist die thatsächliche Offen- 20
barung darauf berechnet, dem Menschen zur Erstrebung und Erreichung seines übernatürlichen Zieles, d. h. der Anschauung Gottes, zu verhelfen. Weil aber durch die Berufung zu einem übernatürlichen Ziele die religiös-sittlichen Anforderungen, welche der natürliche Beruf des Menschen mit sich bringt, nicht aufgehoben, sondern von Neuem in Anspruch genommen werden, und überdieß der Mensch in der gegenwärtigen Beschaffenheit seiner Natur denselben nicht vollkommen gewachsen ist: so kann und soll die Offenbarung zugleich zur Verwirklichung dieser, und insofern auch zur Erreichung des natürlichen Zieles des Menschen beitragen. Nur durch sorgfältige Unterscheidung beider Ziele kann man mithin auch zu einer klaren und richtigen Auffassung der wirklichen Nothwendigkeit der Offenbarung, sowie ihrer Uebernatürlichkeit, gelangen. Neuerdings hat das Vaticanum (de fid. cath. cap. 2) diese doppelte Nothwendigkeit der Offenbarung folgendermaßen definirt: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. I Cor. 2, 9.

Diese Definition war zunächst dadurch nothwendig geworden, daß man in neuerer Zeit, namentlich von Seiten der Apologeten, die Nothwendigkeit der Offenbarung für die Erkenntniß der natürlichen Wahrheiten zu einseitig hervorgehoben und in Folge dessen nicht nur die Uebernatürlichkeit der Offenbarung gefährdet, sondern auch das Bedürfniß und die Unfähigkeit der Natur übertrieben hatte. Zugleich hat sie aber auch die Tendenz, den ratio-

nalistischen Anschauungen von einer bloß relativen und moralischen Nothwendigkeit der Offenbarung entgegenzutreten.

21 III. Nach katholischer Lehre muß man daher eine doppelte, wesentlich verschiedene Nothwendigkeit der Offenbarung unterscheiden. Erstens ist die positive Offenbarung nicht zwar absolut, d. h. wesentlich, allgemein, physisch und unbedingt, wohl aber relativ, moralisch und hypothetisch nothwendig zur Erkenntniß derjenigen Wahrheiten, welche zum natürlichen religiös-sittlichen Berufe des Menschen gehören, mithin als Nachhülfe und Bestätigung der natürlichen Offenbarung, wie sich aus einer einfachen Erklärung der Begriffe im Hinblicke auf die durch Offenbarung und Geschichte konstatirte Erfahrung ergibt.

1. Die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung für den genannten Zweck würde mit sich bringen, daß a) keine der fraglichen Wahrheiten, b) von keinem Menschen, c) in keiner andern Weise, als durch die Offenbarung, erkannt werden könnte: das widerspricht aber dem Dogma von der natürlichen Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes. Diesem Dogma gemäß kann die Mangelhaftigkeit der Natur gegenüber dem genannten Zwecke nicht darin bestehen, daß die betreffenden Wahrheiten außerhalb der Tragweite der Vernunft liegen, oder daß sie ihr wesentlich unerreichbar sind, sondern nur darin, daß sich der vollen Entwicklung der Vernunft mannigfaltige Schwierigkeiten entgegenstellen, welche eine physische Fähigkeit nicht nur nicht ausschließen, sondern voraussetzen und nur eine relative und moralische Unfähigkeit der Vernunft einschließen. Wenn aber diese Schwierigkeiten der einzige Grund der Nothwendigkeit der Offenbarung sind, dann folgt auch weiter, daß die Nothwendigkeit keine unbedingte ist; denn Gott kann dieselben, wenn er will, auch in anderer Weise, als gerade durch positive Offenbarung, wegräumen, und die effektive Nothwendigkeit tritt somit erst ein, wenn Gott kein anderes Mittel zur Ueberwindung jener Schwierigkeiten hat anordnen wollen.

2. Die wirklich bestehende Nothwendigkeit der Offenbarung für den genannten Zweck beruht also im Allgemeinen darauf, daß diejenige Anwendung der natürlichen Erkenntnißmittel, welche eine vollkommen ausreichende Erkenntniß der fraglichen Wahrheiten erzielen könnte, im Großen und Ganzen für das Menschengeschlecht in seiner faktischen Lage mehr oder minder unmöglich oder unfruchtbar sein würde, und daß Gott thatsächlich außer der Offenbarung keine andere ausreichende Nachhülfe angeordnet hat, um auf diese Weise die Menschen desto mehr an die zunächst aus höheren Rücksichten angeordnete übernatürliche Offenbarung zu fesseln. Insbesondere beruht diese Nothwendigkeit nach dem Vaticanum darauf, daß a) nicht alle, vielmehr nur die wenigsten Menschen, aus Mangel an Talent, Zeit und Gelegenheit, sich mit einem gründlichen Studium dieser Fragen befassen können; daß b) auch bei den günstigsten Voraussetzungen die ausreichende Erkenntniß immer schwierig bleibt; daß ferner c) besonders im Hinblicke auf die vorwiegende Sinnlichkeit, den Einfluß der Leidenschaften und verkehrte äußere Einflüsse die zu erzielende Gewißheit viel zu wünschen übrig läßt; und daß endlich d) in Folge derselben Ursachen neben den richtig erkannten Wahrheiten manche Irrthümer sich einschleichen. Gerade diese Uebelstände werden thatsächlich durch die Offenbarung insofern beseitigt, als sie allein bewirkt, daß die fraglichen Wahrheiten a) von Allen, b) mit Leichtigkeit, c) mit voller Gewißheit und d) ohne Beimischung des Irrthums erkannt werden. (Vgl. Thom. c. gent. l. 1. c. 6 und sup. Boeth. q. 3. a. 1). Diese Nothwendigkeit der Offenbarung ist und bleibt aber darum 1) nur eine relative, weil sie nicht für alle Menschen und alle fraglichen Objekte in gleichem Maße gilt, sondern immer nur für einen Theil der Objekte und in verschiedener Weise bei verschiedenen Menschen; 2) eine moralische, weil sie keine physische Unfähigkeit, sondern nur eine große Schwierigkeit in der Erreichung des fraglichen Zweckes voraussetzt; und 3) eine hypothetische oder bedingte, weil sie auf die in der positiven Offenbarung gegebene Aushülfe nicht unbedingt, sondern nur insofern lautet, als Gott keine Aushülfe anderer Art, wie sie z. B. dem ersten Menschen durch das donum integritatis gegeben war, geben will. Uebrigens kann allerdings die konkrete Gestaltung der natürlichen, religiös-sittlichen Lebensordnung, auch schon abgesehen von der

Gründung einer höheren, resp. von der Bestimmung des Menschen für ein übernatürliches Ziel, Momente mit sich führen, die, weil von einem freien positiven Willen Gottes abhängig, aus der Natur der Dinge gar nicht mit Sicherheit erkennbar sind und daher, wo sie vorkommen, durch göttliche Offenbarung mitgetheilt werden müssen: z. B. die positive Regelung des öffentlichen Cultus, die absolute Unauflöslichkeit der Ehe, insbesondere aber die Mittel und Bedingungen zur Nachlassung der Sünden. Es wäre aber durchaus einseitig und verkehrt, in dieser Richtung den Hauptgrund der Nothwendigkeit der Offenbarung finden zu wollen, da derartige positive Momente thatsächlich nur in der engsten Verbindung mit der übernatürlichen Ordnung vorkommen.

IV. Zweitens ist die positive Offenbarung absolut, d. h. wesentlich, ganz allgemein, physisch und unumgänglich nothwendig zur naturgemäßen Erstrebung und Erreichung des übernatürlichen Zieles, oder als Vorbereitung und Einleitung zur höchsten Offenbarung Gottes in der unmittelbaren Anschauung seines Wesens, wozu der Mensch thatsächlich durch freie Gnade Gottes bestimmt ist. 22

1. Die Erreichung des übernatürlichen letzten Zieles setzt als normale Vorbedingung das Streben nach demselben, und zwar ein übernatürliches Streben in statu viae, das Streben aber die Erkenntniß des Zieles selbst und der demselben angepaßten Mittel voraus; in dem Maße aber, als beide, das Ziel und die Mittel, übernatürlich sind, übersteigen sie auch die Tragweite der natürlichen Vernunft, und die Erkenntniß beider muß folglich aus einer positiven Mittheilung des Urhebers der übernatürlichen Ordnung geschöpft werden. 2. Weil ferner das übernatürliche Ziel selbst in der unmittelbaren Anschauung Gottes besteht, diese aber wesentlich die Mittheilung einer Erkenntniß, die Gott allein von sich hat, einschließt, so muß auch die Vorbereitung auf dieses Ziel eine Erkenntniß enthalten, die Gott aus der ihm eigenen Fülle durch sein Wort der Creatur mittheilt. Diese Nothwendigkeit ist aber eine absolute in mehrfacher Hinsicht. Sie ist nämlich a) eine ganz allgemeine, sowohl objektiv bezüglich aller Wahrheiten, die spezifisch der übernatürlichen Ordnung angehören, als subjektiv bezüglich aller Menschen, oder vielmehr aller Creaturen. Sie ist b) eine wesentliche, auf dem wesentlichen Verhältniß des Subjektes zum Objekte beruhende, nicht erst in Folge unglücklicher Umstände, z. B. der Sünde und ihrer Folgen, entstandene; vielmehr erhält die aus der Sünde entstehende Nothwendigkeit erst dadurch ihren absoluten Charakter, daß die Sünde als Störung oder Vernichtung der übernatürlichen Ordnung aufgefaßt wird. Als wesentliche Nothwendigkeit ist sie aber auch c) eine physische, d. h. sie setzt eine physische Unfähigkeit voraus, und d) eine unbedingte, die durch keinen andern Beistand Gottes, als die übernatürliche Offenbarung, ersetzt werden kann.

V. Vergleichen wir die beiden Arten der Nothwendigkeit mit einander, so ist die erste Art, obgleich an sich keine absolute, doch insofern wiederum eine unbedingte, als das die Erkenntniß der betreffenden Wahrheiten erheischende Ziel unbedingt, nicht erst in Folge besonderer Anordnung Gottes, zu erreichen ist; ebenso ist die zweite Art, obgleich an sich eine absolute, doch auch wiederum insofern eine bedingte, als sie nur unter Voraussetzung der gnädigen Berufung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziele zur Geltung kommt. 23

Auf Seiten der menschlichen Natur entspricht jener ein unabweisliches Bedürfniß, dieser nur die einfache Sehnsucht, mit Gott möglichst hoch durch Erkenntniß und Liebe geeinigt zu werden. Jenes Bedürfniß muß betont werden, um den Vernunftstolz zu demüthigen; seine Befriedigung darf aber nicht als Hauptzweck der Offenbarung bezeichnet werden. Vielmehr wird die Nothwendigkeit gerade der Offenbarung, als des spezifischen, zur Abhülfe jenes Bedürfnisses dienenden Mittels, erst dadurch begründet, daß Gott überhaupt in dieser erhabenen Weise sich mittheilen wollte.

Da ferner der Mensch gegenwärtig zu einem übernatürlichen Endziele berufen und verpflichtet ist, und das natürliche nicht als ein für sich erreichbares besteht: so kommt thatsächlich die dem letztern entsprechende Nothwendigkeit neben der andern nur insofern als eine besondere in Betracht, als die menschliche Schwäche eben auch ein Hinderniß für die Erreichung des übernatürlichen Zieles ist. Gleichwohl ist die Offenbarung des A. T. vorherrschend gerade unter der Form und mit der Bedeutung aufgetreten, wie sie dem natürlichen Bedürfnisse entsprach, wie später gezeigt werden wird.

24 VI. Im engsten Zusammenhange mit der Nothwendigkeit und Zweckbeziehung der positiven Offenbarung steht die Bestimmung ihrer Uebernatürlichkeit. Unter allen Umständen ist die Offenbarung wenigstens der Form nach ein übernatürlicher Akt, insofern als Gott darin unmittelbar, neben und über seiner ordentlichen Wirksamkeit als Schöpfer, Erhalter und Beweger der geschaffenen Natur, und zwar in wesentlich höherer Weise und aus freier gnädiger Huld handelt und wirkt. Diese Uebernatürlichkeit kommt der positiven Offenbarung zu auch in ihrer Beziehung auf die Unterstützung der natürlichen Offenbarung und die Förderung des Menschen in Hinsicht auf sein natürliches Ziel. Als schlechthin und allseitig übernatürlich erscheint jedoch die positive Offenbarung erst dann, wenn sie in ihrer übernatürlichen Form auch als Weg zu einem absolut übernatürlichen Ziele, als Mittel zur Kundgebung eines übernatürlichen Inhaltes und als Ursache wahrhaft übernatürlicher Wirkungen in der Natur aufgefaßt werden kann und muß. Dieses trifft aber nur zu in ihrem Verhältnisse zur unmittelbaren Anschauung Gottes. Denn in diesem Verhältnisse ist sie 1) nicht nur auf ein absolut übernatürliches Ziel berechnet; sie muß auch 2), um demselben zu entsprechen, einen übernatürlichen Inhalt haben, der subjektiv über die Erkenntniß und objektiv über den Gehalt und die Ansprüche der Natur hinausragt; zudem muß sie hier 3) eine übernatürliche Wirkung erzielen, indem sie eine dem Ziele entsprechende übernatürliche Erkenntnißweise vermitteln und auf eine Erhebung der Natur über sich selbst hinwirken muß. Noch mehr: in diesem Verhältnisse erscheint auch die Freiheit und die herablassende Gnade, mit welcher Gott den mündlichen Verkehr mit seiner Creatur eröffnet, in höherem Glanze, als im Verhältniß zur Nachhülfe auf dem Gebiete der Natur: die Freiheit, weil im ersteren Falle das Ziel selbst von der freien Bestimmung Gottes abhängt, im letzteren bloß die Wahl dieses bestimmten Mittels zur Erreichung des Zieles; die herablassende Gnade, weil im letzteren Falle die Offenbarung bloß als herablassende Ansprache des höchsten Herrn und Gebieters an seine Unterthanen, im ersteren als vertrauliche Mittheilung des Vaters an seine Kinder, des Freundes an den Freund erscheint und darauf abzweckt, der Creatur nicht bloß in ihrem Kreise nachzuhelfen, sondern sie zur innigsten Gemeinschaft mit Gott und zum Mitgenusse derjenigen Erkenntniß und Seligkeit zu erheben, die von Natur aus nur dem eingeborenen Sohne Gottes zukommt. Dieser Gegensatz gibt sich thatsächlich kund in der Verschiedenheit der Sprache des A. T.: Dicit Dominus, und des N. T.: Jam non dicam vos servos, vos autem dixi amicos, quia omnia, quae audivi a Patre meo, revelavi vobis (Joh. 15, 14).

An sich sehr zweideutig und die Uebernatürlichkeit der Offenbarung gefährdend ist die 25
oft, namentlich von Rationalisten (wie Lessing), zuweilen auch von Gegnern derselben gegebene Bestimmung, die Offenbarung sei nichts Anderes als ein Mittel „zur Erziehung des Menschengeschlechtes.“ Es ist dieß grundfalsch, wenn man darunter eine Erziehung zur vollen Ausbildung des natürlichen Menschen versteht, und nur wahr, wenn man an die Erziehung der Menschen zu Kindern Gottes (im theologischen Sinne des Wortes) denkt und Gott selbst in „der Schule der Offenbarung“ eine ganz andere Stellung anweist, als der menschliche Lehrer seinen Schülern gegenüber einnimmt.

§ 4. Spezifischer Inhalt der übernatürlichen Offenbarung — Mysterien.

I. Wenn die übernatürliche Offenbarung durch das Wort im vollen 26
Sinne des Ausdruckes **übernatürlich** ist, wenn sie ferner überhaupt eine wahre **Offenbarung** im vollen Sinne des Ausdruckes, nicht bloßer Unterricht, und zwar eine wesentlich **neue**, zur natürlichen hinzutretende Offenbarung ist: dann ergibt sich daraus von selbst, daß sie, wenigstens theilweise, **einen Inhalt haben muß, welchen die natürliche Offenbarung noch unenthüllt gelassen**, welcher deßhalb erst durch sie enthüllt und offenbar gemacht wird und mithin **ihren spezifischen, eigenthümlichen Inhalt bildet.** Weil jedoch andererseits diese Offenbarung bloß durch das Wort, und nicht, wie die revelatio gloriae, durch Ermöglichung einer Anschauung der offenbarten Gegenstände vollzogen wird, also nicht vollkommen den Schleier von denselben hinwegzieht: so läßt sie das Dunkel, welches ihren spezifischen Gegenstand für das natürliche Auge des Geistes verhüllt, noch theilweise zurück, so daß nach wie vor der Offenbarung die spezifischen Gegenstände derselben weder **ihrer Wirklichkeit nach** in den Gesichtskreis des Geistes treten, noch **ihrem Wesen nach** durch die dem natürlichen Gesichtskreise entnommenen Vorstellungen anders als analogisch vorgestellt werden können. Dieser eigenthümliche Charakter des spezifischen Inhaltes der Offenbarung wird dadurch ausgedrückt, daß man denselben als **Geheimniß**, mysterium, bezeichnet, genauer als ein Geheimniß **Gottes**, d. h. eine **in Gott verborgene**, nicht nach Außen für die Geschöpfe erscheinende, und **für Gott allein offenbare** Wahrheit, welche der Creatur nur durch freigewollte Mittheilung von Seiten Gottes bekannt gegeben werden kann und auch durch die Mittheilung Gottes nur insoweit uns bekannt gegeben wird, daß wir von der Wirklichkeit derselben im Glauben auf das Wort Gottes hin gewiß werden und uns das Wesen derselben durch analoge Vorstellungen klar machen können.

Was den **Sprachgebrauch** betrifft, so heißt Mysterium im Allgemeinen das Ver- 27
borgene, Verhüllte, besonders aber das von einem Geiste vor andern Verborgene, mit der Nebenbedeutung, daß seine Kenntniß überaus werthvoll sei und dem Wissenden einen Vorzug vor Andern verleihe. So nannte man bei den Heiden Mysterien die sinnbildlichen Worte und die heiligen Handlungen, die man vor der Menge geheim hielt, oder, wenn letzteres nicht der Fall war, den in jenen Worten und Handlungen verborgenen, nur den Eingeweihten verständlichen Sinn (Eleusinische Mysterien). Im gewöhnlichen Leben nennen wir Geheimnisse besonders die in der Brust Anderer verborgenen Gedanken und Rathschläge, die uns unzugänglich sind, oder an den uns bekannten Dingen das Unbegriffene oder Unbegreifliche in ihrem Wesen und ihren Gründen. Auf theologischem Gebiete hießen vor Alters Mysterien zunächst die vor den Heiden selbst äußerlich verborgen gehaltenen und überdieß den Nichteingeweihten in ihrer Bedeutung unverständlichen hh. Worte, Handlungen

und Sachen; vorzüglich aber nannte man so den in diesen Dingen auch für das leibliche und natürlich geistige Auge der eingeweihten Gläubigen unsichtbar bleibenden Gehalt, welchen man nur im Glauben erkennen und auch dann mehr anstaunen als begreifen konnte. Diese sakramentalen Geheimnisse bilden wegen der ihnen eigenthümlichen Verbindung des sinnlich Sichtbaren mit dem absolut Unsichtbaren eine besondere Art des theologischen Geheimnisses überhaupt, wie es im Sprachgebrauche der hl. Schrift, der VV. und der TT. vorkommt.

28 II. Der Begriff des eigentlich sogenannten theologischen Geheimnisses involvirt zunächst: 1) daß die Wirklichkeit der geheimnißvollen Wahrheit von der Vernunft aus sich weder vor der Offenbarung entdeckt, noch auch nach der Offenbarung erwiesen werden kann. Diese Bedingung trifft indeß auch bei manchen Wahrheiten zu, die man nicht Geheimnisse im vollen Sinne des Wortes nennt, nämlich bei manchen freien Rathschlüssen und Anordnungen Gottes, deren Gegenstand an sich nicht wesentlich oder doch nicht absolut übernatürlich, sondern bloß außernatürlich (praeternaturale) ist, z. B. bei den Ceremonial- und Judicialgesetzen des A. B., sowie bei der Verleihung des donum integritatis an den ersten Menschen. 2) Zum vollen Begriffe des Geheimnisses gehört daher auch, daß das Geheimniß natürlicherweise unerkennbar sei wegen seiner absoluten objektiven Erhabenheit über unsern natürlichen Gesichtskreis, und daß in Folge dieser Erhabenheit auch keine direkte, eigenthümliche Vorstellung (conceptus proprius) von seinem Inhalte, sondern nur eine analoge Vorstellung möglich ist. Aber auch diese Bedingung genügt für sich allein nicht, weil sie bei manchen Wahrheiten vorkommt, deren Wirklichkeit wir durch unsere Vernunft erkennen (wie z. B. bei vielen Eigenschaften der göttlichen Natur) und bei welchen eben deßhalb auch die Vernunft das Mittel und Maß der zu bildenden analogen Vorstellungen an die Hand gibt. Vielmehr sind zum vollen, strengen Begriffe des Geheimnisses als einer veritas supernaturalis beide Momente zugleich nothwendig, und zwar in der Weise, daß das subjektiv superrationale zugleich objektiv ein supernaturale ist.

29 Ganz unbrauchbar ist die Definition des Geheimnisses, welche dessen Begriff schlechthin in die Unbegreiflichkeit seines Inhaltes setzt; denn unbegreiflich, d. h. nicht adäquat begreiflich, ist mehr oder weniger das innerste Wesen von Allem, was wir erkennen. Man muß vielmehr die spezielle Unbegreiflichkeit betonen, welche daraus entspringt, daß unsere Begriffe bloß analoge, nicht direkte und eigenthümliche sind. Mißverständlich und unvollständig ist auch die andere oft gegebene Definition: Geheimniß sei eine Wahrheit, von der wir zwar das Daß, aber nicht das Wie erkennen. Vgl. meine Schrift: Die Mysterien des Christenthums, S. 10 f. Anm.

Das Vorhandensein solcher Geheimnisse in der übernatürlichen Offenbarung wurde nicht bloß von außerkirchlichen Rationalisten, sondern auch in der Kirche mehrfach, besonders nachdrücklich und konsequent von Günther sammt seiner Schule, und von Frohschammer geläugnet. Eine eingehende Darstellung und ausführliche Widerlegung der Lehre der Ersteren s. bei Denzinger, relig. Erk. III. B. n. 96 — 107, der beiden Letzteren bei Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. II. Abh. VI. Hauptst. III., Bd. IV. Abh. V. Hptst. IV. § III. ff. Gegen Günther wurde die katholische Lehre bereits von dem *Conc. Prov. Colon.* 1860. p. I. cc. 5 u. 6, gegen Frohschammer durch das Breve Pius' IX. Gravissimas inter vom 11. Dez. 1862 geltend gemacht. Im engsten Anschluß an die eingehende Entwickelung dieses Breve ist die Entscheidung des Vaticanum de fid. cath. c. 4 formulirt.

30 III. Das Vorhandensein von Geheimnißlehren in dem oben erklärten Sinne definirt das Vaticanum l. c. in folgender Weise. Es

erklärt ausdrücklich: 1) daß die Offenbarung gegenüber der natürlichen Erkenntniß in den in Gott verborgenen Geheimnissen ein spezifisches Objekt habe, welches ohne sie nicht als wirklich erkannt werden könne: quia praeter ea, ad quae ratio naturalis pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt; 2) daß, obgleich diese Geheimnisse durch Analogie mit den natürlichen Dingen einigermaßen verständlich werden können, sie doch niemals so verständlich werden können, wie die natürlichen Objekte: Nunquam tamen ratio humana idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; „per fidem enim ambulamus et non per speciem." 3) faßt das Concil beide Momente zusammen in can. 1: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam ex naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. Daß aber auch 4) die Ueberververnünftigkeit der Mysterien mit ihrer objektiven Uebernatürlichkeit correspondire und darin gründe, geht schon aus der Lehre des cap. 2 (s. oben § 4) über die durch den finis supernaturalis bedingte Nothwendigkeit der Offenbarung hervor und ist ausdrücklich ausgesprochen im Breve Gravissimas inter, wo es heißt: Atque ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt; et sane quum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione et naturalibus principiis attingi non possunt.

In der hl. Schrift ist diese ganze Lehre vielfach eingeschärft und entwickelt. Die aus- 31
führlichste, theilweise auch vom Vaticanum angezogene Beweisstelle ist das ganze Cap. 2 des I. Corintherbriefes, worin der Apostel ex professo die Erhabenheit der christlichen Weisheit, d. h. der aus der christlichen Offenbarung hervorgehenden Erkenntniß, über die natürliche Weisheit, sei sie auch bis zum höchsten Grade gesteigert, schildert. Kürzere Stellen sind bes. Eph. 3, 4—9; Col. 1, 26—27; dazu Matth. 11, 25—27 und Joh. 1, 17 u. a.[1] In diesen Stellen ist die Rede von einem sacramentum (= mysterium) absconditum a saeculis in Deo — so tief in Gott verborgen, daß nur Gottes eigener Geist, qui scrutatur etiam profunda Dei, es erkennen und offenbaren kann — um welches (mit und in dem hl. Geiste) an sich nur der Vater und der Sohn wissen, um es nach Belieben mitzutheilen — welches der Sohn insbesondere nur deßhalb schaut, weil er allein im Schooße des Vaters ist — und welches daher auch nicht nur nicht durch Auge und Ohr von uns erfahren werden, sondern nicht einmal als Ahnung in unserm Herzen aufsteigen könnte, wenn Gott sich nicht zur Mittheilung desselben herabgelassen und so unsere natürliche Weisheit durch Mittheilung seiner eigenen Weisheit, der sapientia Dei, ergänzt hätte. Es handelt sich also hier um Geheimnisse Gottes, die Gott allein bekannt, und zwar deßhalb ihm allein bekannt sind, weil er allein sein Inneres kennt. Als Inneres Gottes erscheinen hier aber nicht bloß einfach die freien Entschlüsse und Verfügungen seines Willens, sondern 1) seine inneren persönlichen trinitarischen Verhältnisse (Matth. 11, 26), 2) die übernatürlichen und wunderbaren Rathschlüsse und Werke seines Willens

[1] Eine ausführliche Erklärung aller Stellen s. bei Kleutgen a. a. O.

(mysterium voluntatis secundum beneplacitum, Eph. 1, 9), durch die er sein Innerstes und Bestes der Creatur mittheilt und diese zur innigsten Gemeinschaft mit sich erhebt, namentlich die investigabiles divitiae Christi, Eph. 3, 8, die durch Christus vermittelten und vom hl. Geiste geschenkten divitiae gratiae, Eph. 1, 9, und divitiae gloriae, Col. 1, 27. Wir können im Sinne der hl. Schrift sagen, die im Innern Gottes verborgenen und durch den Sohn Gottes und den Geist Gottes offenbarten Wahrheiten seien die Geheimnisse des Schooßes Gottes (die generatio aeterna) und des Herzens Gottes (der hl. Geist in sich selbst und als Princip der übernatürlichen Mittheilung Gottes an die Creatur durch die Incarnation und die Gnade und Glorie). In dieser Weise bilden alle einzelnen Geheimnisse ein großes Geheimniß als Gegenstand des Evangeliums, der frohen Botschaft vom Himmel, die als solche auch einen himmlischen Inhalt haben muß.

Daß aber bei diesen Geheimnissen, welche in den Tiefen Gottes verborgen, resp. aus ihnen in die Creatur ausgeflossen sind und deßhalb nicht einmal im Spiegel erschaut, sondern nur im Glauben erfaßt werden, auch ihr Inhalt in höherer Weise unbegreiflich ist, als die geschaffene Natur und selbst das aus ihr „Erkennbare Gottes" (Röm. 1, 17), liegt auf der Hand, wenn auch der Apostel nicht sagte: Animalis (ψυχικός = naturalis) homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, nec potest intelligere. 1 Cor. 2, 14. A fortiori findet daher auf diese Dinge Anwendung, was die hl. Schrift sonst über die Unbegreiflichkeit Gottes und göttlicher Dinge sagt, z. B. Eccle. 3, 9; Job 36, 26; Röm. 11, 33 f., besonders im Hinblick auf Weish. 9, 16: Difficile aestimamus, quae in terris sunt; quae autem in coelis sunt, quis investigabit?

Die Tradition ist reich an einschlägigen Zeugnissen aus Anlaß der Erklärung obiger Schriftstellen. Manche Zeugnisse sind citirt im Breve Gravissimas inter, viele mitgetheilt und erörtert bei Kleutgen Bd. II. l. c., bes. *Chrysost.* u. *Hieron.* in Eph. 3. Häufig kommen einschlägige Aeußerungen und Entwickelungen vor bei der Betonung der übernatürlichen Erhabenheit der christlichen Lehre und ihres Inhaltes, so bes. bei *Petrus Chrysolog.* hom. 67 ff. über das Gebet des Herrn. Viele weitere Väterstellen vergl. bei Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, S. 466 ff.

32 V. Das Vorhandensein von Geheimnissen in der christlichen Offenbarung ist so wesentlich mit ihrem erhabenen Charakter verwachsen, daß sie uns von allen Seiten darauf hinführt. Dasselbe folgt 1) daraus, daß als Princip, resp. Organ dieser Offenbarung nicht Gott überhaupt, resp. ein beliebiges Geschöpf als Gesandter Gottes, auftritt, sondern Gott in seiner Eigenschaft als Vater seines eingeborenen Sohnes, welcher diesen Sohn selbst, den er mit seiner ganzen göttlichen Fülle des Wissens erfüllt, und durch ihn seinen eigenen Geist in die Welt schickt, damit sie das verkünden, was „der Sohn vom Vater, der hl. Geist von beiden gehört und empfangen." Es folgt 2) aus dem Beweggrunde der Offenbarung, der überschwenglichen Liebe, mit welcher der Sohn Gottes zu uns spricht, nicht als der Herr zu den Dienern, sondern der Freund zum Freunde (Joh. 15, 14). Es folgt 3) aus dem Zwecke der Offenbarung, der darauf geht, uns auf ein wahrhaft übernatürliches Ziel und speziell auf die unmittelbare Anschauung Gottes vorzubereiten. Es folgt 4) aus der Beschaffenheit und Nothwendigkeit der unmittelbaren Wirkung der Offenbarung, des Glaubens, welcher andernfalls a) nicht wahrhaft und eigentlich ein argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1) wäre, b) auch nicht jene Verdienstlichkeit haben würde, die ihm in der hl. Schrift (bes. Röm. 4 und Hebr. 11) zugeschrieben wird, und c) nicht wesentlich allein diejenige Form der Erkenntniß sein könnte, die für die Erreichung des letzten Zieles der Offenbarung, des ewigen Heiles, nothwendig ist. Es folgt 5) aus dem Wesen und der Beschaffenheit des Inhaltes der Offenbarung

selbst, welcher eben deßwegen, weil und insoweit er übernatürlich ist, geheimnißvoll sein muß, wie denn in der That fast alle diejenigen, welche das Geheimniß als solches läugnen, auch die Uebernatürlichkeit und damit das wahre Wesen des objektiven Christenthums antasten. Endlich 6) läßt sich der geheimnißvolle Charakter der betreffenden Wahrheiten im Einzelnen wie im Ganzen durch Vergleich mit den Kräften und Mitteln der natürlichen Vernunft nachweisen, wie in der speziellen Dogmatik gezeigt wird.

VI. Sowohl aus der formellen Lehre der Offenbarung, wie aus den 33
angeführten theologischen Gründen, ergibt sich, daß die Geheimnisse, die das spezifische Objekt der übernatürlichen Offenbarung ausmachen, nicht bloß einzelne über die natürliche Ordnung der Dinge hinausliegende Wahrheiten sind, sondern eine großartige Ordnung, eine höhere himmlische Welt, einen mystischen Kosmos bilden, dessen Glieder ebenso unter sich lebendig verbunden sind, wie sie sich in entsprechender Weise über der natürlichen Ordnung der Dinge aufbauen, und welcher deßhalb nach dem Apostel Eph. 3, 10, als ein Kunstwerk „der vielgestaltigen Weisheit Gottes" zu betrachten ist. Wie sie nämlich von Seiten ihres Ursprungs eine mannigfach sich gestaltende Mittheilung der göttlichen Natur in der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und der Gnade darstellen: so stellen sie in teleologischer Richtung eine Ordnung dar, in welcher die Dreieinheit in Gott als Ideal und Ziel einer durch den Gottmenschen vermittelten, durch Gnade und Glorie vollzogenen übernatürlichen Gemeinschaft der Creatur mit Gott erscheint.

VII. Wie das Vorhandensein solcher Geheimnisse in der christlichen Of- 34
fenbarung erst recht die Erhabenheit und Herrlichkeit derselben bekundet, so kann auch nur der Unverstand und blinder Hochmuth dagegen protestiren. Insbesondere wäre es 1) Thorheit, zu sagen, in der Offenbarung von Geheimnissen liege eine Entwürdigung der Vernunft; vielmehr ist sie 2) gerade für die Vernunft höchst ehrenvoll und vortheilhaft, so daß man mit dem hl. Leo sagen muß: Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei et in explicandis operibus misericordiae ejus imparem se semper inveniat... Bonum est, ut nobis parum sit, quod etiam recte de Domini majestate sentimus (serm. 11 de pass. Dom.).

Ad 1). Die Entwürdigung der Vernunft läge entweder in der Voraussetzung, daß es für die Vernunft unerreichbare und unergründliche Dinge gibt — aber das ist eben die einfache Wahrheit, deren Einschärfung durch faktische Vorlage solcher Dinge schon für sich allein ein nicht zu unterschätzender Vortheil der Offenbarung ist; oder in dem Umstande, daß solche Dinge durch Gottes Wort in durchaus unverständlicher, räthselhafter Weise vorgelegt würden — und das ist baare Unwahrheit; oder darin, daß Gott uns die Wahrheiten nur im Glauben und in dunkeln Umrissen vorlegt — aber es ist ja eben die Schwäche und Armuth unserer Vernunft, welche bewirkt, daß wir durch Gottes Wort nicht sofort zum vollkommenen Verständniß und zur klaren Einsicht gefördert werden, und zudem soll ja auch die unvollkommene Erkenntniß eben nur ein Vorgeschmack der vollkommenen sein.

Ad 2). a) Auch die unvollkommene Offenbarung ist immer ein Beweis der herablassendsten Vertraulichkeit von Seiten Gottes, der den Menschen nicht erniedrigen, sondern zu sich erheben, zu seinem Vertrauten machen will. b) Je mehr eine Wahrheit über den natürlichen Gesichtskreis hinausragt, desto werthvoller ist auch die geringste Erkenntniß von derselben, selbst schon die reine Vermuthung, um so mehr vollständige, wenngleich dunkle Gewißheit. Daher übt c) gerade das Geheimnißvolle einen eigenen Reiz aus, den Reiz des

Neuen, des Erhabenen, des Seltenen und des schwer Zugänglichen; Beweis der Aberglaube der Heiden und der modernen Ungläubigen, die Mystifikationen der geheimen Gesellschaften. d) Abgesehen davon, daß die Erkenntniß übernatürlicher Dinge dem Menschen überhaupt einen innigeren, vertrauteren Verkehr mit Gott ermöglicht, ist sie auch das Unterpfand der einstigen vollkommenen Anschauung Gottes und damit der innigsten Theilnahme am göttlichen Leben und göttlicher Herrlichkeit.

§ 5. Die inhaltliche Ausdehnung der Offenbarung und die verschiedene Gliederung des von ihr beleuchteten Gebietes.

Als einschlägige Literatur können die unten in der Lehre von der katholischen Wahrheit den theologischen Censuren und dem Materialobjekt des Glaubens zu citirenden Schriften gelten.

35 Zum vollen Verständniß der Bedeutung, welche die Offenbarung in der Intention Gottes als Erkenntnißprincip hat, ist es nothwendig, das Gebiet, über welches dieselbe sich verbreitet, in seinem Verhältniß zu unserer Erkenntniß und den Absichten, die Gott in derselben und durch dieselbe erreichen will, sowie zu der Weise, wie er sie erreicht, näher zu bestimmen. Hiebei ergeben sich dann zwischen den Wahrheiten, die irgendwie als zum Gebiet der Offenbarung gehörig betrachtet werden können, verschiedenartige Gegensätze, bei welchen immer der eine Theil im Unterschied von dem andern in der Sprache der Theologen mit dem an sich allen Offenbarungswahrheiten zukommenden Namen belegt, d. h. als materia oder veritas fidei bezeichnet wird. Schon wegen der mannigfachen Verwechselungen und Mißverständnisse, die durch den verschiedenen Gebrauch dieser Ausdrücke herbeigeführt werden, ist die gegenwärtige Erklärung nothwendig.

36 Das Gebiet der irgendwie zur Offenbarung gehörigen Wahrheiten, oder der materia fidei, umfaßt zunächst I. formell und direkt natürlich nur diejenigen Wahrheiten, welche durch die Offenbarung selbst beleuchtet und erkennbar gemacht werden und folglich deßhalb zur *materia* fidei gehören, weil und wiefern sie *objectum* fidei sind. In gewissem Sinne, materiell und indirekt, sind aber II. dahin auch solche Wahrheiten zu rechnen, welche sich mit dem direkten und formellen Gebiete so berühren, daß sie im Interesse der Offenbarung, wenn auch nicht durch sie, erkannt werden müssen, und welche folglich zur materia fidei gehören, ohne zugleich objectum fidei zu sein.

I. Diejenigen Wahrheiten, welche formell und direkt zum Gebiete der Offenbarung gehören, folglich durch den derselben gebührenden Glauben erfaßt werden können und sollen und in diesem Sinne im Allgemeinen veritates fidei genannt werden können, sind dieses nicht alle in gleicher Weise und darum auch nicht alle in dem mehr spezifischen Sinne, den man mit dem Namen veritates fidei verbinden kann. Besonders sind es vier Rücksichten, nach welchen man den Inhalt der Offenbarung unterscheiden und den einen Theil desselben gegenüber dem andern als veritates fidei bezeichnen kann und zu bezeichnen pflegt.

37 1. Der erste Gegensatz beruht darauf, daß gewisse Wahrheiten, nämlich die eigentlichen Geheimnißlehren, ausschließlich durch den Glauben und die Offenbarung erkennbar, also spezifisches Objekt beider sind (wie Trinität, Incarnation, Gnade), während andere zugleich Wahrheiten der Natur und somit auch Gegenstand natürlicher Einsicht sind oder sein können (wie Einheit Gottes, Schöpfung, Geistigkeit der Seele). Auf die ersteren zielt die Offenbarung ab in ihrer Eigenschaft als Offenbarung, um sie erst

zu enthüllen, während sie auf die letzteren, als auf die Voraussetzung und Unterlage ihres eigentlichen Gegenstandes, mehr nur bestätigend zurückgeht. Daher heißen die ersteren res fidei *per essentiam*, im Gegensatze zu den *praeambula* oder *praesupposita fidei*, oder auch res fidei *simpliciter*, im Gegensatz zu den res fidei *secundum quid*.

Zu den ersteren gehören auch diejenigen Dinge, welche zwar materiell genommen sichtbar oder natürlich erkennbar sind (wie die Menschheit Christi, sein äußeres Leiden und Wirken, die Sakramente), aber formell nach ihrem übernatürlichen Gehalte und Werthe (wie die göttliche Würde und Kraft der Menschheit Christi, sowie ihres Leidens und Wirkens) für die Vernunft unerkennbar sind. Weil nun die Natur Gottes, obgleich im Spiegel der Geschöpfe auch für die Vernunft erkennbar, doch in sich selbst unsichtbar bleibt und in der Offenbarung gerade von ihrer unsichtbaren Seite, in ihrer Einheit mit dem Geheimniß der Trinität und in ihrer übernatürlichen Fruchtbarkeit vorgestellt wird, so gehört sie wesentlich zu beiden Sphären des Offenbarungsgebietes und ist darum recht eigentlich deren gemeinschaftliches Bindeglied.

2. Der zweite Gegensatz beruht darauf, daß gewisse Wahrheiten 38
unmittelbar und formell Aufschlüsse über Gott und sein Wirken geben, also in ihnen Gott sich selbst offenbart, andere Wahrheiten dagegen unmittelbar und formell die Richtung und Regelung des menschlichen Handelns betreffen, daß also jene spekulative, diese praktische Wahrheiten sind. Weil bei den erstern hauptsächlich die Erkenntniß oder das gläubige Ergreifen und Festhalten derselben als solches intendirt wird, bei letzteren aber die Erkenntniß nur um der praktischen Uebung willen gefordert wird: so heißen die ersteren, die zugleich auch materiell im eminenten Sinne theologisch, d. h. auf Gott bezüglich sind, res *fidei* simpliciter, im Gegensatze zu den letzteren als den *res morum*, ohne daß darum jenen eine entferntere Beziehung auf die mores, oder letzteren ihr Charakter als Gegenstand des Glaubens bestritten werden soll.

Auch in dieser Beziehung bilden wieder die Geheimnißlehren, wenigstens vorzugsweise, die res fidei im engern Sinne, weil gerade sie Gott und seine Werke nach der übernatürlichen Seite darstellen, und auch alles das, was an dem sittlichen Leben des Menschen übernatürlich und geheimnißvoll ist, mehr zum Wirken Gottes im Menschen, als zum menschlichen Wirken gezogen werden muß, während die meisten Bestimmungen des offenbarten Sittengesetzes, materiell genommen, abgesehen von dem höhern sie belebenden Geiste, mit dem Naturgesetz sich decken und daher auch natürlich erkennbar sind. Da indeß die Leitung und Vollendung der menschlichen Handlungen als Ziel und Wirkung des Glaubens erscheint, so lassen sich die res morum, um sie den praeambulis fidei gegenüberzustellen, auch als consequentia ad fidem bezeichnen.

Wenn bei der Fixirung des spezifischen Gegenstandes der kirchlichen unfehlbaren Lehrmission häufig — aber nicht immer — die res morum neben die res fidei gestellt werden, dann geschieht das nicht deßhalb, weil die letztere Bestimmung an sich nicht ausreichte, sondern 1) weil formell die Unfehlbarkeit in rebus morum nicht bloß durch die Unfehlbarkeit in rebus fidei, sondern schon allein durch die Heiligkeit der Kirche bedingt ist, und weil 2) auch materiell die res morum nicht immer geradezu offenbarte Wahrheiten sind, wenigstens in ihrer konkreten Gestalt von Bedingungen abhängig sind, die nur auf natürlichem Wege erkannt werden können.

3. Der dritte Gegensatz beruht darauf, daß ein Theil der geoffen- 39
barten Wahrheiten nur um seiner selbst willen offenbart wird, also recht eigentlich Gegenstand der von Gott für die Menschheit intendirten Belehrung und darum auch mit Vorzug Gegenstand des von

Gott geforderten Glaubens ist, während andere bloß zur Bekräftigung und Beleuchtung der ersteren, als Mittel der Belehrung oder gar nur in Folge der einmal von Gott erwählten Offenbarungsweise gelegentlich mitgetheilt werden. Die ersteren bilden die res fidei *per se*, die eigentliche Glaubenslehre oder die Glaubenssubstanz (welche hier die Sittenlehre miteinbegreift), die dann auch durch die Kirche als Organ Gottes förmlich zu promulgiren und als allgemein und unbedingt verbindliches Dogma zu bewahren und zu verkünden ist; die letzteren sind res fidei *per accidens*, die bloß in Verbindung mit und in Unterordnung unter die ersteren für den Glauben Bedeutung haben. — Dieser Unterschied ist besonders bezüglich des Inhaltes der hl. Schrift zu machen, und wird die erstere Klasse ausdrücklich vom Tridentinum (de can. script.) und vom Vaticanum (de fide cath. c. 2) charakterisirt als res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentes.

Zu den res fidei per se gehören natürlich alle Mittheilungen der Offenbarung über Gott und die übernatürliche Heilsordnung, überhaupt alle an sich religiösen Wahrheiten, die unser Verhältniß zu Gott und unsere sittlich-religiöse Aufgabe bestimmen, also auch materiell theologisch sind; darunter finden sich allerdings nicht bloß principielle Wahrheiten, sondern auch mehrere historische Thatsachen, aber nur solche, welche, wie die Geburt, der Tod und die Auferstehung Christi, eben in ihrer konkreten Wirklichkeit für die übernatürliche Heilsordnung oder unser Verhältniß zu Gott von wesentlicher Bedeutung sind. Inwiefern die Gesammtheit dieser Glaubenssubstanz als ein corpus doctrinae theologicae, und zwar als ein organisch gegliedertes corpus zu betrachten ist, erscheinen die einzelnen Lehren als Glieder dieses Ganzen, als articuli, und werden deßhalb Glaubensartikel genannt. Je nachdem nun aber diese Wahrheiten unter einander wieder in mehr oder weniger wichtige und wesentliche sich unterscheiden und die einen den andern gegenüber als fundamentale, principale oder centrale Wahrheiten sich hervorheben lassen, wird häufig der Name res fidei per se oder corpus doctrinae fidei und demgemäß der Ausdruck articuli fidei auf einen engern Kreis beschränkt und namentlich auf den Inhalt des apostolischen Symbolums eingeschränkt.

Die res fidei per accidens bestehen hauptsächlich aus den in der hl. Schrift mitgetheilten historischen Thatsachen, deren Mittheilung Gott für seine Belehrung brauchbar und förderlich erschien, um den Inhalt derselben zu bekräftigen (z. B. viele Wunder, Prophezeihungen, Proben seiner Vorsehung) oder zu veranschaulichen (symbolische Wunder, sittliche Beispiele), oder die Geschichte seiner Offenbarung und seiner übernatürlichen Vorsehung zu einem historischen Ganzen abzurunden. Weil indeß die Mittheilung dieser Dinge als positives Mittel für den primären Zweck der Offenbarung wirklich von Gott intendirt ist, so sind dieselben nicht rein per accidens res fidei, sondern mehr accessorische Glaubenswahrheiten.

Anderes wird berichtet, weil entweder die Vollständigkeit und Anschaulichkeit einer Schilderung es so erheischt (z. B. der Hund des Tobias), oder weil die einmal gewählte Form der Mittheilung der Offenbarung die beiläufige Erwähnung desselben mit sich brachte (wie z. B. die durch die Briefform der inspirirten Lehrschreiben der Apostel bedingten Grüße und Bestellungen).

Nicht einmal per accidens, sondern nur scheinbar fallen unter die Offenbarung einzelne rein physikalische Wahrheiten, die in der hl. Schrift berührt werden, da diese Wahrheiten in sich selbst weder ex professo Gegenstand der Belehrung noch Mittel der Belehrung sind und in letzterer Eigenschaft nur aus der Anschauungsweise der Menschen dargestellt und benützt werden (z. B. die Bewegung der Sonne um die Erde und das Feststehen der letztern).

In einzelnen Fällen kann es allerdings, von der Ueberlieferung und dem Urtheile der Kirche abgesehen, für den Einzelnen zweifelhaft sein, ob eine Thatsache zu den res fidei per se oder per accidens gehöre. Das hindert aber nicht, den Unterschied im Princip aufrecht zu erhalten. Vgl. *Franzelin,* de trad. p. 418 f. u. 478 ff.

4. Der vierte Gegensatz endlich beruht darauf, daß ein Theil der 40
Offenbarungswahrheiten unmittelbar, formell und aktuell in der Offenbarung ausgesprochen ist und von dem Lichte derselben beleuchtet wird, so daß wir unmittelbar von Gott selbst darüber unterrichtet werden und dem Lichte der Offenbarung bloß unser Auge zu öffnen haben, während dagegen andere Wahrheiten nur mittelbar und virtuell (in radice) in der Offenbarung ausgesprochen sind und von derselben beleuchtet werden, so daß wir selbst auf Grund der Offenbarung durch unser eigenes Denken darüber uns unterrichten und das Licht der Offenbarung erst zu ihnen hintragen müssen. Die ersteren heißen natürlich wiederum *res fidei simpliciter*, die letzteren hingegen, wo und inwieweit sie mit voller Gewißheit aus den Glaubenswahrheiten sich erschließen lassen, consectaria oder corollaria fidei oder auch veritates theologicae (θεολογούμενα) im prägnanten Sinne des Wortes, weil sie aus der Quelle des Logos Gottes durch den menschlichen Logos oder die Vernunft hergeleitet oder ermittelt werden. Die letztern sind darum auch nicht mehr unmittelbares Objekt des Glaubens, aber doch ein vermittelst des Glaubens zu erkennendes und zu erfassendes Objekt, dessen Erkenntniß auch im Großen und Ganzen von Gott intendirt, und dessen Annahme sogar nach Umständen von ihm durch die Kirche vorgeschrieben wird, weil sie eben unter Umständen zum sichern Bestande des Glaubens selbst und zur Erreichung seiner Zwecke, ad integritatem fidei, nothwendig ist.

Zu der ersten Klasse, d. h. den unmittelbar und formell offenbarten Wahrheiten, gehören nicht bloß diejenigen, welche ausdrücklich (explicite) und ganz klar (distincte) in der Offenbarung ausgesprochen sind, sondern auch diejenigen, welche einschließlich (implicite) oder irgendwie verhüllt (in confuso) ausgesprochen sind, so daß sie zwar nicht ohne alles Nachdenken ermittelt werden, aber durch dieses Nachdenken doch als in dem Worte Gottes selbst enthalten nachgewiesen werden, weßhalb es nicht praktisch wäre, die zweite Klasse von Wahrheiten als einschließlich geoffenbarte (implicite revelata) zu charakterisiren. Zur ersten Klasse gehören daher auch diejenigen Wahrheiten, welche entweder a) durch einfache Analyse einzelner, oder b) durch Zusammenfassung mehrerer offenbarten Wahrheiten als Resultat sich herausstellen. Im ersten Falle kann die Analyse vollzogen werden α) durch Zerlegung des Prädikates in seine Bestandtheile (z. B. Christus ist ein Mensch, also hat er einen Leib und eine Seele), oder β) durch Zerlegung des Subjektes eines allgemeinen Satzes in die darunter begriffenen partikulären Subjekte, oder die Anwendung des Prädikates auf die Einzeldinge, die unter den Begriff des Subjektes fallen (z. B. alle Menschen werden unter der Sünde geboren, also auch dieser und jener). Analog ist der Fall, wo es sich um ein Einzelsubjekt handelt, dieses aber nicht schon in der Offenbarung selbst, sondern erst durch die Erfahrung konkret bestimmt wird, namentlich dann, wenn ohne die betreffende Subsumption der geoffenbarte Satz selbst bedeutungslos und illusorisch würde; denn in diesem Falle muß offenbar die Intention Gottes direkt gerade auf die Kundgebung dieser konkreten Wahrheit gerichtet sein (z. B. da es offenbarte Wahrheit ist, daß der Nachfolger Petri dessen Primat erbt, erfahrungsmäßig aber feststeht, daß der römische Bischof der Nachfolger Petri sein soll: so ist es, weil ohne diese konkrete Bestimmung der erste allgemeine Satz für die Kirche seine wesentliche Bedeutung verlieren würde, auch formell, nicht bloß virtuell offenbart, daß der römische Bischof kraft göttlichen Rechtes den Primat hat). Im Allgemeinen sind aber jene Applikationen nur da als analytische Entwickelung zu betrachten, wo die Subsumption eines Subjektes unter das andere bloß die unmittelbar oder thatsächlich evidente Subsumption eines Individuums unter seine Species ist. Wo jedoch zu dieser Subsumption irgend welcher Nachweis oder logische Vermittlung nothwendig ist, und zudem ohne diese Subsumption nicht, wie in dem eben

angeführten Falle, der geoffenbarte Satz in sich bedeutungslos und illusorisch würde, gehört die daraus erschlossene Wahrheit in die zweite Klasse.

Die Wahrheiten der **zweiten Klasse**, nämlich die mittelbar und virtuell offenbarten, sind nämlich nur solche, zu deren Erkenntniß die Offenbarung zwar ein Princip (oder eine Wurzel) darbietet, dieses Princip aber erst zur Erkenntniß führt, indem **synthetisch eine Vernunftwahrheit hinzugenommen wird**. Das kann zwar auch dadurch geschehen, daß der offenbarte universelle Satz auf ein in der Offenbarung selbst nicht vorgesehenes Subjekt angewandt wird; vorzüglich aber geschieht es dadurch, daß aus einem offenbarten Prädikate ein anderes, welches evident mit demselben zusammenhängt, gefolgert und so die Erkenntniß, welche durch ersteres geboten ist, weiter entwickelt und fortgebildet wird (z. B. Gott Vater und Sohn haben eine gemeinschaftliche Natur; nun ist aber die Natur das nächste Princip der Thätigkeit, folglich haben sie eine gemeinsame Thätigkeit nach Außen).

Ob und inwieweit auch die Wahrheiten der zweiten Klasse, wenigstens dann, wenn sie von der Kirche als virtuell im Worte Gottes enthalten declarirt sind, als unmittelbares Objekt des Glaubens denen der ersten Klasse gleichzustellen sind, wird später an seinem Orte erörtert.

41 Fassen wir diese vier Gruppirungen des Inhaltes der Offenbarung **organisch** in einem Bilde zusammen, so erscheinen die unmittelbaren Aufschlüsse über die Geheimnisse, welche in allen vier Gruppirungen ausschließlich oder vorzüglich die res fidei per excellentiam darstellen, gewissermaßen als der himmelanstrebende **Stamm** des Baumes der Offenbarungswahrheit — die denselben Geheimnissen zu Grunde liegenden natürlichen Wahrheiten als die in die Erde hinabgesenkten **Wurzeln** — die accessorischen oder per accidens offenbarten Wahrheiten als die den Stamm einkleidende, schützende und schirmende **Rinde** — die mittelbar offenbarten Wahrheiten als die vom Stamme sich abzweigenden **Aeste** — die praktischen Wahrheiten, namentlich die unmittelbar praktischen, welche mehr oder weniger erst durch Schlußfolgerungen erkannt werden, als die **Blüthenzweige**, aus denen die von der Offenbarung intendirten **Früchte** des christlichen Lebens hervorgehen.

42 II. Wenn schon im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, oder **formell und direkt**, nur solche Lehren und Thatsachen zum Gebiete der Offenbarung oder zur materia fidei gehören, die durch die Offenbarung selbst erkennbar gemacht werden: so kann man doch **materiell und indirekt**, also im weitesten Sinne des Wortes, auch **solche Lehren und Thatsachen zur *materia fidei* rechnen**, welche zwar an und für sich nur durch die Vernunft erkennbar sind, aber doch zu der Offenbarung in enger Beziehung stehen, sich mit derselben berühren und in Wechselwirkung treten. Diese Beziehung, Berührung und Wechselwirkung beruht darauf, daß die betreffenden Wahrheiten 1) **dieselben Gegenstände betreffen**, über welche auch die Offenbarung uns Aufschluß geben soll, also inhaltlich religiöser oder sittlicher Natur sind; daß 2) die richtige Erkenntniß derselben für die **unmittelbaren oder mittelbaren Zwecke der Offenbarung** (die Reinheit und Sicherheit des Glaubens und der Sitten, das Heil der Seelen, die Würde und das Wohl der Kirche) **von wesentlichem Interesse und Einfluß ist**; daß sie darum 3) namentlich **diejenigen Elemente enthalten, vermittelst welcher die volle, konkrete Geltendmachung und allseitige Entwickelung und Anwendung** der offenbarten Wahrheit und der theologischen Consequenzen **erzielt** wird, und so indirekt in das von der Offenbarung direkt beleuchtete Gebiet **hinübergezogen** werden. Sie bilden gleichsam die **Atmosphäre** des Bau-

mes der Offenbarungswahrheit, welche, in derselben Region mit ihm liegend, ihm Schutz und zugleich Stoff zur weitern Entwickelung darbietet; oder das Vorland des von der Offenbarung direkt beherrschten Gebietes, welches im Dienste der Offenbarung, wenn schon nicht durch sie, beherrscht und beleuchtet werden muß, wenn die Offenbarung ihren Zweck vollständig erfüllen soll; oder den Stoff, materia im engern Sinne, woran und wodurch sich der Geist der Glaubenswahrheiten konkret darstellt und ausgestaltet. Technisch werden diese Wahrheiten, um sie von dem objectum fidei im eigentlichen Sinne zu unterscheiden, ähnlich wie die logischen Consequenzen der Glaubenssätze, theologische Wahrheiten genannt, jedoch mit dem Unterschiede, daß die ersteren theologisch sind *causaliter*, als aus dem Worte Gottes logisch gefolgert, letztere bloß *finaliter*, als dem Worte Gottes und dessen Zwecken dienend. Im dogmatischen Sprachgebrauch heißen sie gewöhnlich, im Gegensatze zur substantia fidei, res ad integritatem fidei pertinentes, in einem ähnlichen Sinne, wie man bei einem Ganzen die wesentlichen und integralen Theile, oder bei dem ersten Menschen die übernatürliche Mitgift der Integrität von den Bestandtheilen und wesentlichen Attributen seiner Natur unterscheidet — eine Bezeichnung, die jedoch auch den veritates theologicae im engern Sinne zukommt. In der Regel werden sie ohnehin, da sie doch hauptsächlich nur in der Verbindung mit einer durch sie zu bildenden conclusio theologica ihre theologische Bedeutung haben, nicht als eine eigene Klasse theologischer Wahrheiten aufgeführt. Indeß dient eine genauere Unterscheidung in hohem Grade der Klarheit der Begriffe.

Auf dieses den Umkreis der Offenbarung bildende Gebiet ist von den ältern Theologen 43
selten ausdrücklich und förmlich hingewiesen worden; nur zuweilen, wo die kirchliche Auktorität nach der einen oder andern Seite dasselbe berühren mußte und auf Widerstand stieß, z. B. in den jansenistischen Streitigkeiten über das factum dogmaticum, wurde es nach der eben in Frage stehenden Seite hin besprochen, aber auch dann meist nicht für sich, sondern im Zusammenhang mit den eigentlichen theologischen Conclusionen, die aus der Verbindung beider Gebiete hervorgehen. Ganz läugnen kann dieses Gebiet, resp. dessen Zusammenhang mit der Offenbarung, Niemand, der die Offenbarung nicht als ein absolut isolirtes und in der Luft schwebendes oder als lebloses und versteinertes Gebilde betrachtet; ebenso wenig läßt es sich aber auch a priori mathematisch abgrenzen, da es durch die verschiedensten historischen Momente und Entwickelungen bedingt wird.

Hauptsächlich gehört in dieses Gebiet 1) in Beziehung auf den unmittelbaren Glaubensinhalt als solchen, resp. auf den unmittelbaren Zweck der Offenbarung, den Glauben selbst: a) der Sinn und die Brauchbarkeit der Ausdrücke, die zur Darstellung des Glaubensinhaltes verwendet werden können und müssen (z. B. das ὁμοούσιος); b) Sinn und Auktorität von Texten und Zeugnissen, durch deren richtige Erkenntniß die Reinheit und Sicherheit des Glaubens an die offenbarte Wahrheit entweder positiv (wie bei den Offenbarungsurkunden und kirchlichen Entscheidungen) oder negativ (wie bei glaubenswidrigen Schriften und Behauptungen) bedingt ist (sogenannte dogmatische Thatsachen); 2) in Beziehung auf die mittelbaren Zwecke der Offenbarung, das Heil der Seelen, Würde und Wohl der Kirche, Sitte und Cultus: a) einerseits die Würdigung nicht offenbarter, aber durch Vernunft und Erfahrung als nothwendig oder zweckmäßig sich herausstellender Mittel und Einrichtungen zu einem dieser Zwecke (z. B. Kirchenstaat, religiöse Orden, Disciplinarvorschriften nach ihrer innern Erlaubtheit, Berechtigung und Nothwendigkeit), andererseits auch die Würdigung der Dinge, namentlich der Meinungen und Aeußerungen, welche dem Glauben, den guten Sitten, dem Heile der Seelen und dem Urtheile der Kirche schädlich sind; b) die Erklärung des mit dem offenbarten Gesetze parallel laufenden und von ihm vorausgesetzten Naturgesetzes auch als

solchen und in denjenigen Punkten, von denen die Offenbarung selbst nicht redet (z. B. Duell); c) die Feststellung und Würdigung von Thatsachen und Verhältnissen, welche die konkrete Anwendung des göttlichen Gesetzes bedingen und modifiziren (z. B. der Verhältnisse, welche das Zinsnehmen durchweg erlauben, oder welche durchweg occasio proxima zur Sünde constituiren); d) endlich die Feststellung und Würdigung von Thatsachen, ohne deren richtige Kenntniß das religiöse Leben, besonders der Cultus, nicht in würdiger und entsprechender Weise geordnet werden könnte (so namentlich die Thatsache der Heiligkeit derjenigen Personen, die von der Kirche zur öffentlichen Verehrung aufgestellt werden). Daß alle diese Dinge die beiden ersten obengenannten Bedingungen in sich tragen, liegt auf der Hand; es ist aber auch leicht einzusehen, wie von allen diesen Wahrheiten, sei es die volle, konkrete Geltendmachung, sei es die volle Entwickelung und Anwendung der einen oder andern Glaubenswahrheit abhängt, und folglich auch die dritte Bedingung zutrifft.

44 Die unter 2) erwähnten Gegenstände lassen sich gegenüber den unter 1) erwähnten, die dann wegen ihrer spezielleren Beziehung zum objectum fidei mit diesem zusammen als die *materia fidei* bezeichnet werden, unter die *materia morum* subsumiren, weil alle in der einen oder andern Weise die Regelung des den Zwecken der Offenbarung entsprechenden Handelns betreffen. Nur muß man dabei festhalten, daß hier a) die Handlungen nicht bloß in Betracht kommen, inwieweit sie den Anforderungen der natürlichen Sittlichkeit entsprechen und durch das reine Naturgesetz bestimmt werden, sondern auch b) inwiefern sie den positiven Anforderungen und Bedingungen der positiven Religion und des übernatürlichen Seelenheiles und der für die Verwirklichung desselben eingerichteten kirchlichen Gemeinschaft entsprechen, und daß ferner c) unter den zu würdigenden Handlungen nicht bloß die sittlichen Handlungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern auch das Verhalten des denkenden Geistes in seinen Meinungen und Urtheilen hinsichtlich der die Ehre der Religion und das Heil der Seelen betreffenden Dinge begriffen ist; mit Einem Worte, unter den mores ist die ganze äußere und innere, auf das Ziel des Glaubens eingerichtete Disciplin zu verstehen, natürlich inwiefern dieselbe nicht einfache Thatsache oder bloß Gegenstand gesetzgebender Gewalt, sondern Gegenstand einer sittlichen Doktrin und Lehre ist. Dabei bleibt jedoch bestehen, daß da, wo der Gegenstand der kirchlichen oder theologischen Lehre nicht in die materia fidei et morum eingetheilt, sondern schlechthin als materia fidei bezeichnet wird, die mores in dieser mit einbegriffen werden müssen. Das ist ganz besonders deutlich in den Aeußerungen Martins V. über die Censuren des Constanzer Concils gegen die Sätze des Wicleff und Hus: während er in der Bulle Inter cunctas art. 6 die Verwerfung alles dessen verlangt, quod condemnavit (Conc. Const.) esse *fidei vel bonis moribus* contrarium, hatte er im Concil selbst erklärt, er bestätige nur omnia et singula determinata, conclusa et decreta *in materia fidei*. In diesem weitern Sinne wird die materia fidei auch genommen, wenn der Gegenstand der theologischen Censuren von den Theologen gewöhnlich definirt wird: opinio fidei aliquo modo nociva.

45 Wenn die Vernunft und das Gewissen der einzelnen Gläubigen diese Wahrheiten im Interesse der Offenbarung und ihrer Zwecke mit in Erwägung zu ziehen hat, so fällt um so mehr die Beurtheilung derselben als ein judicium in favorem fidei et salutis animarum (Bulle Inter cunctas Martins V.) der zum Schutze und zur Geltendmachung des Offenbarungsinhaltes von Gott eingesetzten Auktorität anheim, besonders wo der Gegenstand von wesentlicher und allgemeiner Bedeutung für die Integrität des Glaubens und seiner Zwecke ist und daher nicht bloß für Einzelne, sondern für alle Gläubigen objektiv zur *materia fidei* gehört. Die Unfehlbarkeit derartiger Urtheile ist es auch hauptsächlich, was von denjenigen, welche die enge Beziehung unserer Gegenstände zur Offenbarung angreifen, bekämpft werden will, weßhalb gewöhnlich die Besprechung derselben nur bei Gelegenheit der kirchlichen Lehrgewalt und Unfehlbarkeit Platz findet (siehe unten § 9).

§ 6. Verschiedene Stadien und stufenweiser Fortschritt der Offenbarung.

Vgl. hierüber die ausführliche Untersuchung von Kleutgen (Theol. der Vorz. Bd. III. Abth. VI. Hauptst. I.).

I. Die übernatürliche Offenbarung ist nicht Einmal, in Einer Weise 46
und sofort in ihrer ganzen Fülle erfolgt. Gott hat vielmehr vom Tage der Schöpfung an vielfach und in vielerlei Weise zur Menschheit gesprochen (Hebr. 1, 1) und wird auch voraussichtlich nicht aufhören zu reden bis zu dem Tage, wo sein Richterwort für die Verdammten sein letztes Wort, für die Seligen aber der Ruf zum Genusse seines ewigen Wortes sein wird. Die einzelnen Kundgebungen der übernatürlichen Offenbarung bilden daher eine mit der natürlichen parallel laufende Kette, so jedoch, daß ihre Glieder nicht so kontinuirlich fortlaufen, so gleichförmig gestaltet und namentlich nicht alle so direkt allgemeiner Natur sind, wie die der letzteren. Die natürliche Offenbarung ist nämlich ihrem Wesen nach unmittelbar, stetig und gleichförmig an die ganze Menschheit, an alle Träger der menschlichen Natur als solche gerichtet und effectiv denselben dargeboten. Die übernatürliche Offenbarung hingegen erfolgt unmittelbar stets nur an einzelne Menschen und ist auch nicht nothwendig immer für alle Menschen bestimmt, weßhalb sie in eine öffentliche und private unterschieden werden muß. Die öffentliche ist jedoch im strengen Sinne des Wortes nur dann vorhanden, wenn die unmittelbaren Empfänger derselben von Gott auch eine förmliche Mission zur amtlichen Verkündigung derselben erhalten. Hier haben wir natürlich zunächst nur von den öffentlichen Offenbarungen zu reden, weil nur diese als Princip allgemeiner theologischer Erkenntniß in Betracht kommen.

II. Die öffentliche Offenbarung Gottes an die Menschen zerfällt vor 47
Allem in zwei Hauptstadien: A. Die Offenbarung an die Menschheit in ihrem ursprünglichen Zustande oder der natura integra — paradiesische Offenbarung, B. an die Menschheit im Zustande der Sünde oder der natura corrupta als Evangelium oder frohe Botschaft der Erlösung — evangelische oder Erlösungs-Offenbarung.

A. Die paradiesische Offenbarung war in dem Maße eine öf- 48
fentliche, daß sie von dem allgemeinen Stammvater der Menschheit an alle Descendenten zugleich mit der auf sie fortzupflanzenden übernatürlichen Gnade als Erbgut hätte fortgeleitet und so als untrennbare Ergänzung der natürlichen Offenbarung hätte überliefert werden können und sollen. Ueber ihren Inhalt theilt die hl. Schrift ausdrücklich und direkt bloß das positive Prüfungsgesetz mit, aber im Zusammenhang mit der übernatürlichen Ordnung, indem von der Beobachtung desselben der Besitz der Unsterblichkeit abhängig gemacht wird. Es versteht sich aber von selbst, daß auch alle übrigen der Gnadenordnung an sich wesentlichen Momente — Trinität Gottes, Adoption des Menschen und das dieser entsprechende religiös-sittliche Gesetz — klar und deutlich offenbart waren, wenn schon in dem mosaischen Berichte vom Standpunkte des A. T. zunächst bloß auf die Gaben der Integrität hingewiesen wird.

B. Die evangelische oder Erlösungs-Offenbarung zerfällt wieder 49

in zwei Hauptstadien, a) die vorbereitende oder alttestamentliche und b) die vollendete oder neutestamentliche Offenbarung, auch evangelische per exc. genannt.

a) Die vorbereitende oder alttestamentliche Offenbarung zerfällt abermal α) in die patriarchalische als entferntere, und β) in die mosaische als nähere Vorbereitung, mit ihren Unterabtheilungen, welche sämmtlich mehr oder minder nach der Art ihrer Vermittlung und Oeffentlichkeit, ihrem näheren speziellen Zwecke und ihrem speziellen Inhalte sich unterscheiden.

50 α) Die patriarchalische Offenbarung stimmt nach der Art ihrer Vermittlung und ihrer Oeffentlichkeit mit der paradiesischen, an die sie sich in ihrem ersten Akte (dem sogen. Protoevangelium) anschloß, überein, indem sie an die Stammväter, zuerst die allgemeinen (Adam und Noe), dann an die einer ausgeschiedenen Familie (Abraham, Isaak und Jakob) erging, um durch sie auf ihre Nachkommenschaft fortgepflanzt zu werden. Ihr Zweck ging dahin, in der ersten Epoche, wo die Uroffenbarung noch nachwirkte und das Naturgesetz theoretisch noch nicht verkannt wurde, nach der ersten Sünde die Erwartung der Erlösung zu begründen (Adam) und nach eingetretener allgemeiner Sündhaftigkeit dieselbe zu kräftigen (Noe); in der zweiten Epoche, nach dem allgemeinen Abfalle selbst vom Naturgesetz durch die Abgötterei, sollte sie die Erhaltung des Cultus des wahren Gottes überhaupt und die entfernte Vorbereitung der Erlösung durch Designation der Familie, aus welcher der Erlöser hervorgehen sollte, bewerkstelligen. Ihr Inhalt war sehr beschränkt, indem nur ganz allgemein auf den Erlöser hingewiesen und nur einzelne positive Gebote, aber kein förmliches System von Wahrheiten und Gesetzen, wodurch eine organische, positive, religiöse Ordnung geschaffen worden wäre, zum Naturgesetz beigefügt wurden, so daß im Allgemeinen einfach das Naturgesetz waltete; daher wird dieses Stadium auch schlechthin das der *lex naturae* genannt. Die Unvollkommenheit in Betreff der Enthüllung der übernatürlichen Ordnung theilt dieses Stadium mit dem folgenden, wo sie näher erklärt wird.

51 β) Die mosaische Offenbarung ist als nähere Vorbereitung auf die christliche dieser auch schon ähnlicher in der Art der Vermittlung und der Oeffentlichkeit, indem sie durch eigens bestellte göttliche Gesandte, wenn auch zunächst nur für ein Volk, verkündigt und als Grundlage eines förmlich organisirten Reiches Gottes geltend gemacht wurde. Ihr Zweck ging dahin, den Cult des wahren Gottes aufrecht zu erhalten und das Bedürfniß der Erlösung, wie die Erwartung derselben, zu wecken und zu unterhalten; demgemäß behandelte sie den Menschen noch nicht direkt als Kind Gottes, um ihn in die Geheimnisse und das Leben der übernatürlichen Ordnung einzuweihen, vielmehr zunächst als Knecht Gottes, und zwar als schuldbeladenen Knecht, der erst zum Kinde Gottes herangebildet werden sollte (quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo. Gal. 4, 1). Daher fällt auch ihr direkter Inhalt im Großen und Ganzen mit dem der natürlichen Offenbarung, die sie bekräftigen und unterstützen soll, zusammen und geht über dieselbe nur hinaus durch positive Einrichtungen für die Wahrung des Naturgesetzes, die Herstellung eines öffentlichen und geregelten,

aber seiner Substanz und seinem innern Werthe nach rein natürlichen Cultus und eines bestimmten Verfahrens für die Sühnung der Sünde. Die spezifisch übernatürliche Ordnung der Dinge wird nur im Anschlusse an die Uroffenbarung angedeutet und durch Anticipation der christlichen Offenbarung vorbedeutet und angekündigt, die Bedeutung derselben mehr negativ als positiv (nämlich im Gegensatze zur Sünde, durch welche sie zerstört worden, und welche durch ihre Erneuerung hinwiederum zerstört werden soll), ihre übernatürliche geistliche Herrlichkeit mehr durch sinnliche Pfandgüter, als durch direkte Enthüllung ihrer selbst zum Bewußtsein gebracht. Uebrigens lassen sich in der mosaischen Offenbarung, wie in der patriarchalischen, zwei Epochen unterscheiden, die mosaische im engeren Sinne, welche ganz den spezifischen Gegensatz zwischen dem A. T. und dem N. T. geltend macht, und die prophetische, in welcher schon die Morgenröthe der neuen Zeit aufgeht, und welche daher, besonders in den Weisheitsbüchern, das Göttliche und Uebernatürliche viel reiner, klarer und zarter durchscheinen läßt.

Vergl. hierüber bes. Dieringer, Laienkatechismus Art. 14 ff., wo ausführlich die Identität des theoretischen Lehrgehaltes des A. T. mit der natürlichen Offenbarung nachgewiesen wird. Solche Wahrheiten sind: der eine, allmächtige, höchste Gott als Schöpfer und Herr der Menschen, Gottebenbildlichkeit und damit Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele und das Naturgesetz bis in's Einzelnste, Vergeltung in der andern Welt. Zu diesen kommen viele veritates praeternaturales, die theils historisch erkennbar sind, theils von Gott, aber auch nur durch einfache Angabe der Thatsächlichkeit, mitgetheilt werden, wie das Dasein der Engel, guter und böser, ihr historisches Verhältniß zu dem Menschen; so wird auch bezüglich des Urstandes ausdrücklich bloß über die dona praeternaturalia der Integrität (die Freiheit von der Concupiscenz, Gen. 2, 25, und von der Nothwendigkeit des Todes, das. 2, 17) berichtet. Selbst der Erlöser wird mehr als Gesandter Gottes zur Hebung der natürlich wahrnehmbaren Uebel dargestellt, denn als wahrhaft göttlicher Vermittler einer mystischen Gemeinschaft mit Gott. Gleichwohl leuchtet besonders bei den späteren Propheten und inspirirten Männern oft genug die übernatürliche Ordnung heller durch, und den geistlich Gesinnten war eine hinreichend klare Erkenntniß derselben möglich. Jedenfalls aber mangelte kein wesentliches Element der natürlichen Ordnung, und noch viel weniger wird ein Verstoß gegen die rein natürliche Moral vorgetragen oder bestätigt. Vergl. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. III. S. 917 ff.

b) Die vollendete Offenbarung durch Christus und seinen 52
hl. Geist zeichnet sich vor der vorhergegangenen vor Allem dadurch aus, daß sie vermittelt war nicht durch dienende Boten Gottes, sondern durch seinen eingeborenen Sohn (Hebr. 1, 1), der nicht erst selbst das Wort Gottes hören mußte, sondern erzählte, was er selbst gesehen (Joh. 1, 18), der sogar das ewige Wort Gottes selbst ist, in dem folglich Gott selbst unmittelbar sprechend auftrat (Ego Principium, qui et loquor vobis. Jo. 8, 25), und der in seinem Leben und Wirken den glänzendsten Wiederschein des Uebernatürlichen darstellte (et vidimus gloriam ejus . . . plenum gratiae et veritatis. Jo. 1, 14). Und diese äußere Vermittlung wurde ergänzt und vollendet durch die innere Ausgießung des hl. Geistes über die Apostel. Ihre Oeffentlichkeit ist eine universale, weil sie durch die Boten Christi, die Apostel, der ganzen Welt verkündet werden sollte, um alle Menschen zu einem Reiche Gottes zu vereinigen. Ihr Zweck ist die volle Geltendmachung und Durchführung der Erlösung von der Sünde und der durch die Incarnation begründeten übernatürlichen Gottesgemeinschaft. Ihr Inhalt

umfaßt demgemäß die höchsten und verborgensten Wahrheiten über Gott, und seine übernatürliche Mittheilung an die Creatur wird nicht mehr in ahnungsvoller Form angedeutet, sondern in voller Bestimmtheit und in lebendiger Gegenwart vorgestellt. So ist sie nicht nur irgendwie höher und voller, als die vorhergehende vorbereitende, sondern auch in mehrfacher Beziehung höher und vollkommener, als die paradiesische Offenbarung, und darum auch die *letzte* öffentliche und konstitutive Offenbarung durch das Wort Gottes.

53 III. Obgleich nämlich auch nach Christus noch fortwährend neue Ansprachen Gottes an die Menschen erfolgen können und in der That erfolgen, so fordert doch die Würde und Vollkommenheit der durch Christus gegebenen Offenbarung unbedingt, daß nach ihr *keine neue, höhere, konstitutive* Offenbarung erfolge, d. h. keine solche, durch welche die Menschen auf eine wesentlich höhere Stufe der Erkenntniß erhoben und eine höhere, vollkommenere Ordnung der Dinge eingeführt werden sollte. Ueberdieß entspricht es durchaus der Würde und Vollkommenheit der christlichen Offenbarung und ist auch durch das Bewußtsein der Kirche von Anfang an bestätigt, daß fortan überhaupt keine *öffentliche*, d. h. durch eine öffentliche Auktorität im Namen Gottes als solche zu promulgirende Offenbarung, welche auch nur in untergeordneten, bisher nicht offenbarten Dingen die christliche zu ergänzen hätte, erfolgen soll.

Daß wenigstens keine neue *konstitutive* Offenbarung erfolgen könne und solle, ist katholische Glaubenslehre. Es ergibt sich das 1) schon daraus, daß die christliche Offenbarung nicht, wie die alttestamentliche, auf eine solche hinweiset; vielmehr erklärt sie sich selbst gegenüber letzterer, als dem vergänglichen, als das *unvergängliche Testament* (2 Cor. 3, 11; vergl. Röm. 10, 3. Gal. 3, 23 ff.) und als *unbewegliches Reich* (Hebr. 12, 28), jener, als der unvollkommenen, ungenügenden Einrichtung gegenüber sich selbst als die *vollkommene, absolut genügende* (Hebr. 7, 11 ff.), jener, als dem Schatten der künftigen Güter gegenüber sich selbst als das *lebendige Bild* derselben (Hebr. 10, 1), weßhalb von ihr nur zum unmittelbaren Besitze Gottes und der Anschauung fortgeschritten werden kann und soll; 2) hat *Christus* ausdrücklich *verheißen*, daß seine Lehre bis zum Ende der Welt verkündigt werden soll (Matth. 28, 20) und *erklärt*, daß er den Aposteln Alles gesagt habe, was er vom Vater gehört (Joh. 15, 15), und der hl. Geist überdieß sie alle Wahrheit lehren solle (Joh. 16, 13); 3) ermahnen die *Apostel* mit Christus, unbedingt bei der von ihnen überlieferten Wahrheit zu beharren und Niemand außer der Kirche zu hören (2 Tim. 2, 1. 3. 14). Daher schon der Barnabasbrief sagt (n. 19): „Regula lucis est: custodi, quod accepisti, neque addens aliquid, neque detrahens." Deßhalb hat 4) die *Kirche* stets jede Prätension einer solchen neuen, höheren Offenbarung durch den hl. Geist unbedenklich als Thorheit zurückgewiesen (so zuerst gegen die Montanisten und Manichäer, später gegen die Fraticellen und die Leute des ewigen Evangeliums, in neuerer Zeit gegen die Anabaptisten und Irwingianer).

Daß aber *überhaupt* an keine weitere *öffentliche* Offenbarung zu denken ist, ergibt sich ebenfalls aus den unter 2—4 angeführten Gründen, aus welchen nothwendig folgt, daß keine spätere Offenbarung als direkter und einziger Grund des öffentlichen, allgemeinen Glaubens stattfinden soll. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß spätere Offenbarungen *subsidiarisch* zur Ermittlung oder besseren Klarstellung und Einführung gewisser, bereits in der früheren Offenbarung enthaltenen Wahrheiten behufs Regulirung des allgemeinen Glaubens oder einer ihr entsprechenden kirchlichen Disciplin beitragen können und sollen (so z. B. die Offenbarungen bezüglich des Frohnleichnamsfestes oder der Andacht zum hh. Herzen Jesu). Wo dagegen spätere Offenbarungen irgendwie Neues enthalten, können dieselben nur mit *moralischer* und *historischer Gewißheit* zu einer mehr oder minder allgemeinen Anerkennung gelangen, und nur *indirekt* durch *negative* Approbation des *Inhaltes* und *positive* Approbation des persönlichen Charakters oder der *Heiligkeit* der

betreffenden Organe kann die Kirche als Auktorität zur berechtigten Allgemeinheit jener Anerkennung beitragen.

IV. Dem Gesagten zufolge ist ein stufenweiser Fortschritt der 54
Offenbarung zu beobachten, und zwar 1) in Bezug auf die direkte Tendenz nach allgemeiner Erleuchtung der Menschen. Dieser extensive Fortschritt hebt aber nicht von Adam oder Noe, den allgemeinen Stammvätern, sondern von Abraham, dem aus der bereits verkommenen Menschheit ausgewählten Stammvater, an. Die patriarchalische Offenbarung erging an eine Familie, die mosaische an ein Volk (zur Zeit der Propheten schon an mehrere Völker), die christliche direkt an die ganze Welt, und soll auch vor der Offenbarung des jüngsten Tages die ganze Welt erreichen. Es findet 2) ein Fortschritt der Offenbarung statt in Bezug auf die Erhabenheit ihres unmittelbaren Zweckes und ihres Inhaltes und folglich auch in Bezug auf den Grad der Beleuchtung und den Umfang der beleuchteten Wahrheit. Dieser intensive Fortschritt hebt ebenfalls von Abraham an (wenn wir jedoch von den aus der Uroffenbarung verbliebenen Erinnerungen ab- und besonders auf die Erlösungslehre hinsehen, auch schon von Adam) und steigt durch Moses und die Propheten hinauf bis zu Christus, auf welchen nur der helle Tag der Ewigkeit folgt.

Gregor der Große (in Ezech. l. 2. hom. 4) bemerkt hierüber: Hoc quoque nobis sciendum est, quia per incrementa temporum, crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses, quam Abraham, plus prophetae quam Moyses, plus Apostoli quam prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt . . . quia quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur. Man hat treffend, die Andeutung des Apostels (Gal. 4, 1 ff.) vervollständigend, die drei Stufen der patriarchalischen, der mosaischen und christlichen Offenbarung mit dem Kindes-, Knaben- und Mannesalter verglichen. Auch lassen sie sich parallelisiren mit den drei fundamentalen Offenbarungsformen, indem die erste Stufe vorwiegend die revelatio per naturam darstellt, die zweite als Pädagogie zu Christus die revelatio per fidem, die dritte als „voll der Gnade und Wahrheit" die revelatio gloriae repräsentirt. Im Verhältniß zur revelatio gloriae als der vollen Enthüllung der Herrlichkeit Gottes, auf welche alle übrigen Offenbarungen vorbereiten, ist die Offenbarung des A. T. nach dem Apostel (Hebr. 10, 1) nur ein Schattenbild (umbra), die des N. T. ein volles, lebendiges Bild (ipsa imago rerum).

V. Obgleich bei dem stufenweisen Fortschritt der Offenbarung auch die 55
Summe der offenbarten Wahrheiten stets gewachsen ist: so kann man doch mit dem hl. Thomas (2. 2. q. 1. a. 7) sagen, daß die Substanz der Offenbarung (oder das objectum fidei) nicht objektiv gewachsen, sondern bloß vollständiger und deutlicher vorgelegt worden sei. In diesem Falle versteht man unter substantia fidei entweder a) bloß einzelne Hauptwahrheiten, deren Offenbarung Gott besonders intendirte (wie Trinität, Incarnation, Gnade) und die im Wesentlichen wenigstens den sapientiores zu allen Zeiten kund werden konnten; und dann erscheinen alle übrigen Wahrheiten als neben und außer der Substanz der Offenbarung stehend, gleichsam als Accidenzien derselben. Oder aber man versteht b) unter Substanz den Gesammtinhalt der Offenbarungen, der auf jeder einzelnen Stufe in seinem ganzen Umfange, aber nur verhüllt, theils virtuell und implicite (wie der Baum in der Samenzelle verborgen ist), theils undeutlich, in confuso (wie ein von ferne gesehener Baum zwar ganz, aber

nicht in seinen einzelnen Theilen und mit allen seinen Eigenschaften erscheint), vorgelegt worden sei. In ersterer Weise (virtuell und implicite) ist nämlich der ganze Offenbarungsinhalt einbegriffen und beschlossen in der Vorlage des Daseins Gottes als des Seienden schlechthin und seiner Vorsehung für die Menschen; denn in diesen Wahrheiten, insoweit sie von Gottes Erkenntniß und Wort beleuchtet und dem Glauben vorgelegt [1] werden, sind objektiv die Trinität und alle übernatürlichen Wirkungen der göttlichen Providenz, also auch Gnade und Incarnation, virtuell enthalten und beschlossen; aber dieser Inhalt tritt darin durchaus nicht in fester Gestalt, nicht einmal in den allgemeinsten Umrissen hervor. In letzterer Weise (in confuso) ist der Gesammtinhalt der Offenbarung in den näher formulirten Grundwahrheiten enthalten, inwiefern alles Uebrige nur Wirkung oder Eigenschaft oder nähere Bestimmung derselben ist, wie z. B. für die Erlösung die Incarnation, für diese wieder die Geburt aus der Jungfrau, Tod, Kreuz, Auferstehung u. s. w. nähere Bestimmungen sind. In beiden Fällen ist die spätere, vollere Offenbarung nur eine „explicatio“, Entwicklung oder Entfaltung des in der früheren mehr oder minder implicirten Inhaltes. Nicht aber war der Inhalt der späteren Offenbarungen in den früheren so implicirt, wie die Schlußfolge in den Prämissen oder der bestimmte Sinn in einem nicht so ganz bestimmten Ausdrucke, so daß der Empfänger der Offenbarungen diese Explikation selbst hätte vornehmen können. Eine solche Explikation findet nur für die bereits objektiv fertige Offenbarung in der Kirche statt; sie bildet auch keinen eigentlichen Fortschritt der Offenbarung selbst, weder einen substanziellen noch einen accidentellen, sondern nur einen Fortschritt in der Lehrverkündigung von Seiten der kirchlichen Auktorität und des Lehrverständnisses von Seiten der Gläubigen.

Zweites Hauptstück.

Die objektive Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im Allgemeinen, oder Wesen und Organismus der apostolischen Lehrverkündigung.

§ 7. Die protestantische und die katholische Auffassung von der wesentlichen Hauptform der Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung.

Literatur für diesen und die folgenden §§ sehr reichhaltig seit dem 16. Jahrhundert. Vorzüglich sind zu nennen: *Stapleton.*, de princ. fidei doctrin. (bes. lib. VIII.); *Gregor de Valentia*, Analysis fidei; Fratres *de Walenburg*, de probatione fidei per testes; *Bossuet*, sur les promesses faites à l'église. Von neueren TT. bes. Möhler, Symbolik § 36 ff.; Perrone, der Protestantismus und die Glaubensregel; *Franzelin*, tract. de divina traditione cap. I.; Schwetz und Reinerding in ihrer theologia fundamentalis.

56 Die göttliche Offenbarung ist, obgleich für alle Menschen aller Orte und Zeiten bestimmt, so doch nicht allen unmittelbar zu Theil geworden; in Christus resp. den Aposteln ist sie abgeschlossen. Da-

[1] Denn insoweit diese beiden Wahrheiten in der natürlichen Offenbarung liegen, kann man nur sagen, daß sie die übernatürlichen Wahrheiten potenziell, nicht aber virtuell, enthalten.

mit sie effektiv allen Menschen bekannt gegeben werde, sind anderweitige, von ihr selbst verschiedene, aber gleichwohl von Gott ausgehende Anstalten nothwendig.

In dieser Beziehung stehen bekanntlich die katholische und die protestantische Auffassung sich diametral gegenüber, und zwar nicht bloß in Nebenfragen, sondern bezüglich des ganzen Organismus der Vermittlung der Offenbarung und der demselben zu Grunde liegenden Idee der letzteren selbst. Dieser Gegensatz bildet zugleich den fundamentalen und formellen Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus überhaupt, wie er auch in den beiden Namen prägnant ausgedrückt ist.

Wir stellen zunächst die beiden Auffassungen nach ihrem begrifflichen Wesen und ihrer ideellen Bedeutung in möglichst scharfer Formulirung gegenüber, wodurch allein schon über den beiderseitigen Werth entschieden ist, um sodann die katholische positiv zu begründen und weiter zu entwickeln.

I. Die **protestantische** Auffassung selbst tritt in zwei verschiedenen Formen auf, die zwar beide gleichmäßig, aber nach extrem entgegengesetzten Richtungen hin, der katholischen widerstreben.

1. Der **alte** Protestantismus behauptete, es gebe überhaupt kein objektives, 57
von der Offenbarung selbst verschiedenes Medium für die Kundgebung und Erkenntniß derselben, sei es ein rein menschliches, oder ein von Gott angeordnetes. Vielmehr galt ihm die in der hl. Schrift von Gott unmittelbar ausgestellte Urkunde der Offenbarung, welche selbst geschriebene Offenbarung ist, ohne anderes Hülfsmittel, außer der inneren, jedem einzelnen Menschen zu Theil werdenden Erleuchtung des hl. Geistes, als unmittelbar durch sich selbst gewisses, allgemeines und stetiges, materiell und formell absolut vollkommenes und ausreichendes Erkenntnißmittel der Offenbarung, mithin zugleich als einzige Quelle, Kanal und Regel des Offenbarungsglaubens; dagegen galt jedes andere äußere als nothwendig und entscheidend sich geltend machende Mittel als Menschenwerk oder Menschensatzung, welche sich zwischen die Offenbarung und den Glauben in störender und gewaltthätiger Weise hineinschiebe und den übernatürlichen Charakter des letzteren beeinträchtige. Verwandt hiermit war der Jansenismus, welcher die Urkunden der kirchlichen Tradition ebenso behandelte, wie die Protestanten die hl. Schrift.

2. Im extremen Gegensatze zu dieser eingebildeten Unmittelbarkeit der 58
Offenbarung, welche, als willkürliches phantastisches Postulat, nur bei absoluter Unterdrückung des vernünftigen Denkens bestehen konnte, und gerade in Folge des naturgemäßen Umschlages eines Extrems in das andere, gibt der **moderne** Protestantismus zu, daß es allerdings gewisse, von der Offenbarung selbst verschiedene Mittel zur Erkenntniß ihrer selbst und ihres Inhaltes geben müsse, durch welche sie den einzelnen Menschen zugänglich gemacht werde. Er läugnet aber um so entschiedener, daß solche von Gott selbst angeordnet sein und an dem übernatürlichen Charakter der Offenbarung theilnehmen müßten, wobei zum Theil sogar der übernatürliche Charakter der hl. Schrift selbst als einer von Gott selbst aufgestellten Offenbarungsurkunde bestritten wird. So bleiben bei ihm zur Vermittlung der Offenbarung objektiv nur rein menschliche Zeugnisse übrig, deren subjektive Geltendmachung auch nicht mehr durch das innere Zeugniß des hl. Geistes, sondern durch die historische Kritik und die vernünftige Einsicht des natürlichen Denkens vermittelt wird. Mit ihm verwandt ist der moderne Jansenismus der Janisten oder Protestkatholiken.

3. Vergleichen wir die beiden Formen des Protestantismus miteinander: so 59
unterscheiden sie sich zwar wesentlich in ihrem positiven Ausgangs- und Zielpunkte, kommen aber überein in ihrem negativen, protestirenden Verhalten gegenüber der objektiven lebendigen Wirksamkeit des Wortes Gottes. Der alte Protestantismus ging vom falschen supernaturalistischen Standpunkt aus, und wollte auch in einer

aftermystischen Weise der Offenbarung ihre volle göttliche Würde, Kraft und Wirksamkeit sichern und so den festesten und vollsten übernatürlichen Glauben an dieselbe begründen; in der Wirklichkeit aber konnte er, weil eben seine Theorie keinen realen Grund hatte, seine Absicht nicht erreichen, bewirkte vielmehr thatsächlich das Gegentheil von seiner Absicht, indem er den Glauben zum Spielball der Launen und Einbildungen jedes Einzelnen machte. Der moderne Protestantismus hingegen, von naturalistischem Standpunkte ausgehend, will in rationalistischer Weise zunächst die natürliche Vernunft zur Geltung bringen, und daher die Offenbarung und den Glauben an dieselbe nur insoweit mitgelten lassen, als sich zufällig durch vernünftige Forschung Dasein und Inhalt der Offenbarung ermitteln läßt, ohne sich irgendwie durch ein objektives Medium binden zu lassen; er macht folglich schon von vornherein die Offenbarung aus einem Gegenstande festen und unwandelbaren Glaubens zum Gegenstande subjektiver, willkürlicher und wandelbarer religiöser Meinung. Beide Formen aber nehmen gegenüber der objektiven Uebermittlung der Offenbarung eine indifferentistische Haltung an, indem sie sich im Grunde gar nicht ernstlich darum bekümmern, ob die Offenbarung irgendwie in wirksamer Weise zur allgemeinen und steten Erkenntniß gebracht werde; und indem sich mit dieser indifferentistischen Haltung eine liberalistische Tendenz vereinigt, protestiren beide Formen — und davon haben sie ihren gemeinschaftlichen Namen — die eine im Namen der christlichen, die andere im Namen der rein menschlichen Geistesfreiheit gegen eine an Alle und jeden Einzelnen gebieterisch herantretende Offenbarung, oder gegen eine lebendige, äußere, von Gott bestellte Auktorität, welche den Anspruch macht, im Namen Gottes die Offenbarung authentisch vorzulegen und zum gehorsamen, allgemeinen und einheitlichen Glauben an dieselbe auktoritativ zu nöthigen.

60 4. In diesem indifferentistischen und protestirenden Verhalten gegen das wirksame Medium der Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung liegt aber zugleich — als Princip oder Consequenz desselben — ein Protest gegen die dieses Medium bestimmende Idee der Verbreitung und Geltendmachung der Offenbarung und die dieser Idee entsprechende Idee der Offenbarung selbst.

Der Protestantismus läugnet nämlich oder muß läugnen, daß die Offenbarung eine andere Bedeutung und Bestimmung habe, als die, den einzelnen Menschen Gelegenheit zu bieten, nach ihrem subjektiven Bedürfniß in derselben Trost und Erbauung zu suchen; denn nur in dieser Voraussetzung läßt es sich einigermaßen rechtfertigen, daß die Aneignung der Offenbarung ganz dem Willen und der Thätigkeit jedes Einzelnen überlassen, und so die Offenbarung selbst der Gefahr ausgesetzt werde, nicht bloß theilweise unbenützt zu bleiben, sondern auch mehr oder weniger mißbraucht zu werden. In der That sah daher der alte Protestantismus die wesentliche Bedeutung der Offenbarung nur in der Gewährung der tröstlichen Gewißheit von der Vergebung der Sünden nebst obligater Erbauung; der neue hingegen, dem die Sündenvergebung sich von selbst versteht, sah sie ausschließlich in der religiös-sittlichen Erbauung. Beide erblickten mithin in der Offenbarung nur ein von Gott den einzelnen Menschen dargebotenes Hülfsmittel für die Befriedigung ihrer subjektiven, oder wie man heute euphemistisch sagt, gemüthlichen Bedürfnisse. Sie läugnen folglich, daß die Offenbarung von Gott als dem Schöpfer und Herrn des Menschen gegeben sei als ein schöpferisches, d. h. selbstständig erzeugendes Princip der Erkenntniß und des Lebens, sowie als ein oberherrliches Gesetz des Glaubens, Denkens und Handelns, welches Gott allgemein und stetig in seiner vollen Kraft und Majestät geltend gemacht und durchgeführt wissen will, um die Menschheit im Ganzen wie im Einzelnen zu befruchten und zu beherrschen, sie so zu einem großen Reiche der Wahrheit und Heiligkeit zu vereinigen und zu dem von ihm selbst ihm vorgesteckten übernatürlichen Ziele zu führen. Damit aber vergreift sich der Protestantismus an dem Zwecke, der Würde und dem Wesen, kurz an der Idee der Offenbarung selbst; er protestirt in letzter Instanz nicht gegen „Menschensatzung", „Menschenherrschaft" und „menschlichen Glaubenszwang", sondern gegen die dem Worte Gottes als solchem gebührende Macht und Herrschaft. Er mußte daher zuletzt dahin kommen, auch den Begriff und das Dasein der Offenbarung oder gar den Begriff und das Dasein eines persönlichen schöpferischen Gottes, worauf Begriff und Idee der Offenbarung beruhen, zu läugnen oder zu vertuschen.

II. *Umgekehrt* ist die **katholische** Auffassung der Uebermittlung und 61
Geltendmachung der Offenbarung nur *die einfache, konsequente Entwicklung der Idee der Offenbarung selbst*, wie sie durch die Würde und die Zwecke Gottes, von welchem sie ausgeht, bedingt und bestimmt wird.

Sie erkennt also 1. vor Allem an und betont es geradezu, daß die 62
Offenbarung nicht ausschließlich, oder auch nur an erster Stelle, ein dem einzelnen Menschen zur Tröstung oder Erbauung dargeliehenes Hülfsmittel sein soll, sondern *ein fruchtbares Princip übernatürlichen Erkennens und Lebens und ein souveränes Gesetz des Glaubens, Denkens und Handelns für alle Menschen im Ganzen, wie im Einzelnen, durch welches diese in Einem Reiche der Wahrheit und Heiligkeit, dessen König Gott selbst ist, vereinigt werden sollen*, um in der Gleichförmigkeit mit Gott und der Unterwerfung unter ihn die für sie von Gott intendirte Seligkeit zu erlangen, aber auch Gott die ihm gebührende und von ihm intendirte Verherrlichung zu leisten. Insbesondere soll die Offenbarung für *alle* Menschen das *Princip eines Glaubens* sein, der ihnen eine *unfehlbare Erkenntniß* der offenbarten Wahrheit gewährt, und das *Gesetz eines Glaubens*, in welchem alle Menschen Gott *die vollkommenste Huldigung ihres Geistes* darbringen.

2. Dieser Idee der Offenbarung gemäß ist der Urheber derselben es 63
sich schuldig, für ihre allgemeine und stete Verbreitung *wirksame Anstalten zu treffen*, und zwar in der Weise, daß die Offenbarung *stets und allgemein* nicht bloß von den Menschen in vollkommener Weise als *Princip übernatürlicher, göttlicher Glaubenserkenntniß erfaßt werden*, sondern daß sie auch ihrerseits *als Gesetz eines übernatürlichen, der Majestät Gottes entsprechenden Glaubensgehorsams die Menschen erfassen kann*, d. h. daß die Menschen zur Anerkennung der Offenbarung und zur Unterwerfung unter dieselbe *angehalten werden können*. Mit anderen Worten: für die Verbreitung der Offenbarung muß ihrer Würde und ihrem Zwecke entsprechend von Seiten Gottes so gesorgt sein, daß sowohl den Menschen der volle, sichere und gemeinschaftliche Besitz und Genuß der in ihr dargebotenen Wahrheit möglich gemacht und gewährleistet wird, als auch Gott die durch die Anerkennung seiner Offenbarung zu erzielende, ihm selbst und seiner Wahrheit gebührende volle, einheitliche und allgemeine Huldigung erreichen kann.

Gewöhnlich wird in den Lehr- und Controversbüchern bei der Bestimmung des zweck- 64
mäßigen Mittels für die wirksame *Uebermittlung* der Offenbarung hauptsächlich bloß darauf gesehen, was nothwendig sei, um allen Menschen die Offenbarung vollkommen *zugänglich* und dadurch ihnen den vollen und reinen Besitz ihrer Wahrheiten und die Erlangung des dadurch bedingten ewigen Heiles *möglich* zu machen. Gegenüber dem alten Protestantismus, der *sein* exklusives Medium, die Bibel, gerade für diesen Zweck als ausreichend erklärte, und zugleich nicht direkt und im Princip den Anspruch Gottes auf die Huldigung des Glaubens verläugnete, war dieses Verfahren das nächstliegende. Indeß dem modernen Protestantismus gegenüber, der in allen seinen Formen den Glauben höchstens als Nothbehelf ansieht, aber von dem inneren Werthe und der Nothwendigkeit des sacrificium intellectus nichts wissen will, muß ebenso sehr das andere Moment, *das Majestätsrecht Gottes auf den Glauben*, und demgemäß die wirksame *Geltendmachung* der

Offenbarung hervorgehoben werden, zumal da nur hierdurch der volle und klare Begriff von der Auktorität im Gebiete des Glaubens hervortritt. Nicht umsonst hat daher das Vaticanum in der ersten Constitution bei der Lehre vom Glauben jenes Majestätsrecht Gottes (Alinea 1 und can. 1) betont; es hat damit gerade das tiefste Princip getroffen, von dem aus der moderne Protestantismus, der wesentlich und in erster Linie indifferentistisch und liberalistisch ist, das andere Dogma von der hauptsächlich zur Wahrung und Geltendmachung jenes Majestätsrechtes Gottes eingesetzten Lehrauktorität des Papstes bekämpfte. Auch die Sympathie, welche dieser Kampf anfangs bei manchen Katholiken fand, ging hauptsächlich aus ihrer liberalistischen Stimmung und Gesinnung hervor, und diese ist auch jedenfalls zunächst gemeint, wenn das Vaticanum in der Einleitung der genannten Constitution von einer attenuatio sensus catholici spricht.

65 3. Wenn aber der Idee der Offenbarung gemäß eine so wirksame und vollkommene Uebermittlung und Geltendmachung derselben bewerkstelligt werden soll: dann kann die Offenbarung unmöglich von Gott so in die Welt gesetzt worden sein, daß das dieselbe enthaltende Dokument oder Wort allen Winden preisgegeben wäre, um darauf zu warten, bis die Menschen, die es zufällig wollen oder vermögen, dieselbe aufsuchen und je nach ihrer Laune, Einsicht und Fähigkeit ihr Dasein erkennen und ihren Inhalt herausfinden oder sich zurechtlegen. Denn in diesem Falle würde nicht nur der Zweck Gottes vereitelt, sondern in sein Gegentheil verkehrt, was die alten Protestanten selbst dadurch zugestanden, daß sie statt jeder Uebermittlung der ursprünglichen Offenbarung eine neue unmittelbare Offenbarung in jedem einzelnen Menschen fingirten. Die vollkommene und wirksame Uebermittlung und Geltendmachung der ursprünglichen Offenbarung kann vielmehr nur dadurch bewerkstelligt werden, daß das einmal in der Zeit gesprochene Wort Gottes fort und fort durch lebendige, eigens dazu berufene und befähigte Gesandte Gottes der Menschheit vorgeführt und öffentlich im Namen und in der Kraft Gottes als Princip und Gesetz des Glaubens kundgemacht oder verkündigt wird.

66 Demgemäß gibt es nach der katholischen Auffassung allerdings, im Gegensatze zu dem alten Protestantismus, ein von der Offenbarung selbst und ihrer Urkunde verschiedenes Mittel für die Erkenntniß der Offenbarung, welches indeß, weil von Gott selbst angeordnet und geleitet, die Kraft und Majestät der Offenbarung nicht beeinträchtigt, sondern wahrt und geltend macht, und aus demselben Grunde, im Gegensatze zu dem modernen Protestantismus, höheren Werth und Würde besitzt, als dessen natürliche historische Mittel. Dieses Mittel der apostolischen Verkündigung schließt darum die anderweitigen, sei es von Gott selbst eigens angeordneten (wie die hl. Schrift) oder thatsächlich resp. durch göttliche Fügung sich einstellenden Mittel (wie historische und doktrinelle Zeugen und Zeugnisse) nicht aus, noch macht es dieselben unnütz oder überflüssig; es ist nur das wesentlichste, fundamentale und Haupt-Mittel, welchem alle übrigen als Hülfsmittel bei- resp. untergeordnet sein müssen, und von welchem auch die volle Wirksamkeit der letzteren bedingt wird.

§ 8. Nähere Erklärung und innere Begründung der katholischen Anschauung von der Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung durch apostolische Verkündigung.

Die katholische Auffassung von der wesentlichen und Haupt-Form der 67
Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung präcisirt sich näher in folgender Weise:

Um ihrem Zwecke vollkommen zu entsprechen, muß I. die Verkündigung des Wortes Gottes von Seiten ihrer Organe erfolgen durch göttliche, im Namen Gottes auftretende Gesandte, welche dieselbe kraft göttlichen Auftrages, göttlicher Vollmacht und mit einer ihnen von Gott übertragenen göttlichen Gewalt öffentlich vollziehen, und muß demnach zugleich eine offizielle, authentische und auktoritative Uebermittlung des Glaubensobjektes und Promulgation des Glaubensgesetzes sein.

II. An die Bestallung oder Betrauung mit der Verkündigung muß ferner durch Verheißung Gottes, von dem die Mission ausgeht, eine dreifache Mitgift oder Mitwirkung von Seiten Gottes geknüpft sein, so daß sie unter göttlicher Garantie und mit göttlicher Legitimation und Sanktion vollzogen wird, und demnach unfehlbar, unläugbar und unabweisbar auftreten kann.

III. Der Akt der Verkündigung muß als Elemente, woraus er besteht, in sich begreifen den Lehrvortrag, wodurch der Inhalt der Offenbarung mitgetheilt und erklärt, das Zeugniß, wodurch er als Wort Gottes beglaubigt, und die Glaubensvorschrift, wodurch er geltend gemacht wird, in der Weise jedoch, daß einerseits sowohl die ganze Verkündigung als ein Lehren, wie andererseits das Lehren als eine Ergänzung der Verkündigung betrachtet werden kann.

IV. Endlich muß die Verkündigung von Seiten ihres Objektes nicht bloß den direkten Inhalt der Offenbarung selbst reflektiren, sondern auch, um ihr direktes Gebiet vollkommen zu beherrschen und die Offenbarung vollkommen geltend zu machen, kraft derselben Mission und unter derselben Garantie die Beurtheilung aller indirekt zum Offenbarungsgebiete gehörigen Wahrheiten enthalten, soweit dieselben im allgemeinen Interesse zu Gunsten der Integrität, der Anwendung und Durchführung der Offenbarung festgestellt werden müssen.

Daß alle diese Momente thatsächlich zur katholischen, d. h. der in der katholischen Kirche anerkannten Auffassung gehören, setzen wir als notorische Thatsache voraus, indem das in der katholischen Kirche bestehende Lehramt in concreto in seinem ganzen Auftreten und Verhalten dieselben geltend macht. Es kommt hier zunächst nur darauf an, die einzelnen Momente nach ihrem Begriffe, ihrer ideellen Bedeutung und ihrem organischen Zusammenhange näher zu erklären und zugleich innerlich zu begründen; dadurch wird auch der weitere Vortheil erzielt, daß der positive Beweis für die Wahrheit der katholischen Auffassung leichter geführt und der Organismus des Lehrapostolates besser erklärt und nachgewiesen werden kann.

I. Die substanziellen oder juristischen Attribute der Verkündigung und ihrer Organe.

68 Wie die Offenbarung selbst ein Akt der Souverainetät Gottes über die gesammte Creatur ist, so muß auch ihre Kundmachung erfolgen in der Form einer öffentlichen, im Namen der souverainen Auktorität Gottes stattfindenden Verkündigung, mithin durch Gesandte, die als Organe und Stellvertreter Gottes von ihm mit der Verkündigung betraut sind. Diese Betrauung involvirt zunächst einen Auftrag Gottes zur Vollziehung der Verkündigung. Der Auftrag würde aber bloß zur Anregung, nicht auch zur Erzeugung des Glaubens genügen ohne das mit ihm verliehene Recht und die Macht der Glaubwürdigkeit. Dieses Recht aber würde wiederum nicht vollkommen genügen, namentlich nicht zur Herbeiführung eines gehorsamen, einheitlichen und allgemeinen Glaubens genügen, ohne Mittheilung der Gewalt, die Anerkennung der verkündigten Wahrheit gebieterisch zu fordern und die Forderung durch Strafen zu unterstützen.

Diese drei Momente finden ihren technischen Ausdruck in den drei Namen, mit welchen wir oben die Attribute der Verkündigung bezeichnet haben, und deren spezifische Bedeutung nicht immer genug auseinander gehalten wird. 1) Offiziell heißt die Verkündigung, inwiefern sie von einem habituell mit dem Auftrag zur Vollziehung derselben Betrauten ausgeht, wie in menschlichen Verhältnissen von Herolden. 2) Authentisch heißt sie, inwiefern mit dem Auftrag eine öffentliche Würde oder ein öffentliches Ansehen verliehen wird, kraft dessen der Inhaber habituell befähigt ist, selbstständig die Wahrheit seiner Kundgebung zu verbürgen und den Glauben an dieselbe in einem größeren oder geringeren Kreise zu erzeugen und zu beanspruchen, wie das in menschlichen Verhältnissen mit öffentlichen Zeugen, z. B. Notaren, der Fall ist. 3) Auktoritativ endlich heißt sie, inwiefern der Träger derselben auch formell die obrigkeitliche Gewalt Gottes über die ihm untergebene Creatur vertritt und als förmlicher Stellvertreter Gottes an derselben so Theil nimmt, daß er den Glauben gebieterisch fordern und zugleich zur Leistung desselben anhalten kann, wie das in menschlichen Verhältnissen beim Richter der Fall ist.

69 Es liegt auf der Hand, daß jedes folgende Attribut das vorhergehende einschließt, aber nicht umgekehrt, und daß daher eine Verwechselung derselben oder eine einseitige und unklare Hervorkehrung eines der beiden ersten große Verwirrung anrichten kann. So z. B. lassen sich die Protestanten schon ein *officium* docendi oder praedicandi in abstracto und die Protestkatholiken sogar in concreto gefallen, nicht aber eine authentische und auktoritative Verkündigung; und so hat auch der deutsche Ausdruck „Lehramt", den man leicht als gleichbedeutend mit „Predigtamt" annimmt, in manchen Köpfen vielleicht nicht wenig dazu beigetragen, ihre Begriffe von der kirchlichen Lehrverkündigung zu verwirren. Ebenso haben manche Katholiken bloß an eine authentische Lehrverkündigung gedacht, aber nicht an die auktoritative, oder die Ausübung der Auktorität nur in der Authenticität oder Authentie der Verkündigung einerseits, und in dem exekutiven, zur Erfüllung der Glaubenspflicht nöthigenden Momente der obrigkeitlichen Gewalt, nicht aber in der gebieterischen Bestimmung der Glaubenspflicht selbst gesucht, wodurch insbesondere das Verständniß der Lehrauktorität des Papstes unmöglich gemacht wurde.

Allerdings lassen sich dem Sprachgebrauch gemäß die Ausdrücke Authentie und Auktorität auch in einem weiteren Sinne so verstehen, daß sie dem Sinne nach nicht bloß mit einander sich decken, sondern auch auf andere Formen von äußeren Beweggründen

des Erkennens, die hier nicht gemeint sind, ausgedehnt werden können. Und gerade diese Varietät des Sprachgebrauches ist theils Anlaß zur unklaren Auffassung, theils Mittel zur Verdrehung der katholischen Auffassung gewesen.

Authentisch [1] nennt man nämlich in weiterem Sinne auch jedes irgendwie glaub- 70
würdige mündliche oder schriftliche Zeugniß, nicht bloß das durch öffentliche Würde und Stellung der Zeugen bedingte rechtskräftige Zeugniß, wie wir es hier nehmen; und da die Glaubwürdigkeit eines schriftlichen Zeugnisses voraussetzt, daß es von der Person, von der es herkommt, wirklich herrühre, so bezeichnet man gewöhnlich schon die einfache Echtheit des Zeugnisses mit dem Namen Authentie. Aber diese Bedeutung des Adjektivs „authentisch" ist nicht die spezifische; und was das Substantiv betrifft, so wird im Sprachgebrauch bei schriftlichen Zeugnissen ausdrücklich zwischen der Authenticität, die dem engeren, und der Authentie, die dem weiteren Sinne des Adjektivs entspricht, unterschieden. Indeß werden wir hier, wo es sich um mündliche Kundgebung handelt, der Glätte und Kürze des Ausdrucks halber füglich Authentie statt Authenticität sagen können.

Auktorität nennt man auf dem Gebiete der Erkenntniß im weitesten Sinne jeden 71
äußeren Beweggrund, welcher zur Annahme einer Wahrheit bestimmt, die man nicht aus sich selbst besitzt und auf Grund eigener Einsicht beurtheilt; spezieller, jede Art von Glaubwürdigkeit einer anderen Person, wodurch diese für uns Anlaß oder Ursache einer Annahme wird; noch spezieller endlich die öffentliche Glaubwürdigkeit oder Authentie. Weil aber der Name erst von dem Gebiete des Handelns auf das der Erkenntniß übertragen worden ist, hier aber Auktorität die Gewalt bezeichnet, wodurch ein persönliches Wesen die Handlungen eines anderen bestimmen und verursachen kann; weil er überdieß zunächst diejenige Gewalt bezeichnet, wie sie Gott und den Eltern auf Grund ihres ursächlichen Verhältnisses zu ihren Untergebenen zukommt, und erst mittelbar die Gewalt Anderer als der Stellvertreter Gottes bezeichnet: so ist der strenge und spezifische Begriff der Auktorität auch auf dem Gebiete der Erkenntniß nur da vorhanden, wo die gläubige Annahme einer Wahrheit nicht bloß angeregt und begründet, sondern gebieterisch gefordert werden kann, was allerdings hier noch mehr, als auf dem Gebiete des Handelns, nur bei Gott und seinen ad hoc aufgestellten Stellvertretern der Fall ist. (Näheres über den Begriff der Auktorität als Beweggrund des Glaubens später in der Lehre vom Glauben.) Hier werden wir den Namen stets in seinem strikten Sinne nehmen, an seinem Orte aber auch zeigen, wie in und an der Kirche die Auktorität auch in weiterem Sinne dem Glauben gegenüber zur Geltung kommt.

Unser deutsches Wort „Ansehen" entspricht entfernt nicht der Energie des lateinischen Ausdrucks *auctoritas*. Ueberhaupt besitzt wohl kaum eine andere Sprache, als die lateinische, ein gleich energisches Wort für diesen Begriff; und man darf wohl von diesem Worte sagen, was De Maistre über das Wort *majestas* bemerkte: Das Wort sei der römischen Sprache so eigenthümlich, weil auch nirgendwo anders, als in Rom, zuerst in politischer, dann in religiöser Beziehung, so rein und großartig sein Inhalt der Welt kund geworden sei. Analog verhält es sich mit dem Worte *religio*, welches mit den beiden anderen wesentlich zusammenhängt, wie denn auch nirgendwo das Verhältniß des Menschen zu Gott als eine **religatio hominis ad Deum** so klar hervortritt und so wirksam geltend gemacht wird, als durch das christliche Rom.

Aehnlich, wie der Sinn des Namens Auktorität, variirt auch die Bedeutung des latei- 72
nischen Ausdruckes *potestas* (= Vollmacht) *praedicandi* oder docendi, welcher selbst in der Kirchensprache thatsächlich auf alle die verschiedenen Organe, welche stufenweise die drei erwähnten Eigenschaften repräsentiren, angewandt wird. 1) Beim einfachen *officium* praedicandi, wie es auch die Priester haben, bezeichnet potestas vorherrschend bloß die Befugniß oder die Ermächtigung zur öffentlichen Verkündigung, oder das Recht auf die Vollziehung des Mandats, worin allerdings auch ein gewisser Anspruch auf Beachtung liegt, ohne jedoch einen selbstständigen Anspruch zu begründen; zunächst ist das Recht des Mandatars bloß ein Vorrecht vor denjenigen, die kein officium der Verkündigung haben. 2) Bei der authentischen Verkündigung als solcher (wie sie den Bischöfen vi

---

[1] Ueber die dunkle Etymologie des Wortes und seine Bedeutung vgl. Kaulen, Gesch. der Vulgata S. 398 ff.

ordinis zukommt), bezeichnet potestas vorherrschend die selbstständige, auf der Achtung, die der öffentlichen selbstständigen Würde und dem Ansehen ihres Trägers gebührt, beruhende Macht, Glauben zu erzeugen und das öffentliche Recht, Glauben zu beanspruchen. 3) Bei der auktoritativen Verkündigung als solcher (wie sie den regierenden Bischöfen und vor Allen dem Papste zukommt), fällt endlich die potestas zusammen mit der obrigkeitlichen Gewalt, welche die Macht hat, den Glauben gebieterisch nicht bloß als eine Pflicht schuldiger Achtung, sondern als Pflicht des Gehorsams zu fordern, und das Recht, zur Erfüllung dieser Pflicht durch Strafen anzuhalten;[1] also namentlich auch die Macht und das Recht, die der authentischen Verkündigung gebührende Achtung und Anerkennung herbeizuführen, oder die Authentie derselben effektiv geltend zu machen.

73 Die Auktorität resp. die potestas im dritten Sinne, als obrigkeitliche Gewalt, ist natürlich, weil eine stellvertretende, ebenso eine von Gott delegirte, wie die beiden andern Vollmachten schon ihrem Begriffe nach sich als Produkt der Obergewalt Gottes darstellen. Gleichwohl muß diese Gottes Stelle vertretende Gewalt innerhalb des zur Vollziehung der Verkündigung bestellten Organismus den untergeordneten Organen gegenüber auch als eine aktiv sendende und der Welt gegenüber als volle und souveraine Gewalt gelten, weil Gott resp. Christus, selbst unsichtbar, nur durch die Stellvertreter seine Gewalt ausübt. An den obersten und unmittelbaren Stellvertreter Christi muß daher in vorzüglicher Weise die äußere Autorisation oder Legitimation aller übrigen Organe der offiziellen und authentischen Verkündigung übergehen; zudem muß die Ausübung seiner Gewalt, obgleich sie, weil stellvertretend und an das Gesetz der göttlichen Wahrheit gebunden, mehr eine richterliche als gesetzgebende ist, doch auch zugleich wieder, als eine volle und souveraine, mit der gesetzgebenden darin übereinstimmen, daß sie eine allgemein und unappellabel bindende ist, und so der Verkündigung des Wortes Gottes den Charakter einer allgemeinen und vollgültigen, authentischen und auktoritativen Promulgation des von Gott selbst ausgegangenen Glaubensgesetzes gibt.

74 Die katholische Auffassung bezüglich der formellen oder juristischen Attribute der Träger der Verkündigung läßt sich demnach einfach kurz zusammenfassen, wie folgt: Das Wort Gottes als eine frohe Botschaft Gottes an die Menschen darf und soll nicht bloß durch beliebige Ausrufer verbreitet oder auch nur durch einfache Boten oder Herolde Gottes verkündigt werden. Die Verkündigung muß vielmehr durch wahre Botschafter, d. h. mit der Macht und Gewalt Gottes ausgerüstete Gesandte ausgeführt werden. Und weil es sich nicht um eine Botschaft Gottes an einen Souverain neben ihm, sondern an seine Creaturen handelt, welchen die Botschaft als Gesetz verkündigt werden soll, so müssen die Botschafter, namentlich der oberste unter ihnen, zugleich die Kanzler Gottes für das Reich seiner Wahrheit und die von ihm für die treue Auslegung und Ausführung seiner Botschaft bestellten Richter sein. Weil nun kein anderer Ausdruck den ganzen Umfang und den vollen Inhalt der den Gesandten Gottes zukommenden Vollmacht dar-

[1] Von der ersten potestas würde man im Lateinischen sagen, sie sei eine potestas homini a Deo *facta*, von der zweiten, sie sei eine potestas *collata*, von der dritten, sie sei eine potestas *communicata*, weil bei dieser Gott nicht bloß kraft seiner Gewalt dem Menschen eine Befugniß oder Macht gibt, sondern seine eigene Gewalt ihm als seinem Stellvertreter mittheilt.

stellt: so ist der beste Ausdruck für dieselbe der einfachste, nämlich Apostolat oder Lehrapostolat, der jedenfalls weit bezeichnender ist, als unser deutsches Lehramt.

II. Die dreifache göttliche Mitgift des Apostolates.

Damit die durch göttliche Mission angeordnete Verkündigung der Offen- 75
barung ihren Zweck auch wirklich erreiche, ist in Folge der eigenthümlichen Natur dieses Zweckes, der natürlichen Beschaffenheit der für denselben bestimmten Organe, sowie der Stellung, die Gott sowohl jenen wie diesen gegenüber einnimmt, eine dreifache übernatürliche Mitwirkung Gottes nothwendig, die als Mitgift zur Mission hinzutreten muß, um dieser die erforderliche Wirksamkeit zu sichern.

1. Zuerst ist eine übernatürliche Mitwirkung Gottes erforderlich, um 76
der Authentie und Auktorität der Verkündigung diejenige innere Vollkommenheit zu verleihen, ohne welche der Zweck derselben a) nicht nur nicht in dem nothwendigen Grade positiv erreicht, sondern auch b) in sein Gegentheil verkehrt würde, nämlich die Unfehlbarkeit.

In der That ist a) diese innere Vollkommenheit positiv erforderlich α) zur vollen, zweckentsprechenden Authentie der Verkündigung; denn es handelt sich hier nicht bloß um die Erzeugung einer juristischen Präsumtion für das praktische Leben, wie im Staatsleben, sondern um die Erzeugung einer absoluten, übernatürlichen und göttlichen Gewißheit und Sicherheit der Erkenntniß, die aus dem Worte Gottes hervorgehen und seinen ganzen Inhalt umfassen soll; diese Gewißheit und Sicherheit aber würde offenbar nicht erzielt werden, wenn die Verkündigung das Wort Gottes nicht unfehlbar wiedergäbe. Ebenso ist diese Vollkommenheit β) erforderlich zur vollen, zweckentsprechenden Auktorität der Verkündigung; denn es handelt sich hier nicht bloß um irgendwelche auktoritative Bestimmung von Handlungen, sondern um die Geltendmachung der Gott als dem König der Wahrheit zustehenden Herrschaft über den Geist, welche dessen volle und unbedingte Unterwerfung verlangt; eine solche Geltendmachung der Herrschaft Gottes aber ist nicht möglich, wenn sie nicht das Gesetz der göttlichen Wahrheit unfehlbar repräsentirt.

Ohne diese innere Vollkommenheit würde sogar b) der Zweck, zu dem Gott die Organe der Verkündigung mit der äußeren juristischen Authentie und Auktorität bekleidet, in sein Gegentheil verkehrt, würde somit Gott sich selbst verläugnen und sich sammt der Menschheit entehren. Wenn nämlich die authentische und auktoritative Verkündigung einen Irrthum vortragen könnte, würde Gott α), indem er durch die Verleihung der äußeren Authentie den Menschen das volle Recht gibt und die unbedingte Pflicht auflegt, sich derselben anzuvertrauen, als direkter Urheber unvermeidlichen und allgemeinen Irrthums und mithin als Verführer der Menschheit erscheinen; er würde ferner β), indem er durch die Verleihung der äußeren Auktorität die Menschen nöthigt, der verkündigten Lehre als göttlicher Wahrheit sich zu unterwerfen, direkt Ursache sein, daß die ihm allein gebührende Huldigung auf menschlichen Irrthum übertragen würde, und mithin als Förderer geistigen Götzendienstes und als Gründer eines Reiches der Lüge dastehen.

Nur in dem Falle würde die Unfehlbarkeit der Verkündigung nicht schlechthin erforderlich sein, wenn Gott resp. Christus selbst sichtbar in der Mitte seiner Gesandten gegenwärtig wäre; aber nur darum, weil alsdann auch die äußere Authentie der Organe keine absolute und die Auktorität keine souveräne zu sein brauchte, indem die apostolischen Organe sichtbar durch Christus selbst ergänzt und ihre etwaigen Fehler durch Christus sichtbar corrigirt werden könnten.[1] Da aber Christus nicht sichtbar gegenwärtig ist, um die Verkündigung sichtbar zu leiten, und dieselbe äußerlich ausschließlich durch seine Gesandten verwalten läßt: so muß er durch seine unsichtbare innere Gegenwart und Wirksamkeit in seinen Gesandten bewirken, daß das von diesen kraft seiner Mission verkündigte Wort nicht bloß präsumtiv als sein Wort gelte, sondern auch wirklich sein Wort sei; er muß mithin sein Wort nicht bloß in seinem Namen verkündigen lassen, sondern auch durch seine Kraft in der Verkündigung seines Wortes dessen Identität erhalten. Kurz: weil er nicht mehr als sichtbares Haupt die Verkündigung leitet, muß er sie durch seinen Geist als unsichtbare Seele leiten.

77 Die Verbindung der Mitgift der Unfehlbarkeit mit dem Lehrapostolat ist eine so evidente, innige und wesentliche, daß sie, obwohl von so großer Bedeutung, vom Lehrapostolat selbst in der Ausübung seiner Auktorität in der Regel nicht eigens und formell hervorgehoben wird. Sie verstände sich daher auch schon von selbst, wenn die Verleihung derselben bei der Einsetzung des Lehrapostolates nicht formell von Christus verheißen worden wäre. Weil aber die Unfehlbarkeit nur Mitgift oder Attribut des Apostolates ist, nicht direkt die Substanz desselben ausmacht: so sind auch die formellen Verheißungen des göttlichen Beistandes in ihrer wahren Bedeutung nach dem Wesen, der Aufgabe und der Organisation des Apostolates zu bestimmen, nicht aber abstrakt für sich zu erklären; und es hieße die Sache geradezu auf den Kopf stellen, wenn man erst aus den so erklärten Verheißungen das Wesen, die Aufgabe und Organisation des Apostolates bestimmen wollte. Gerade dieses verkehrte Verfahren ist in der Regel Miturſache der Unklarheit bei solchen, die von der kirchlichen Unfehlbarkeit verschwommene oder falsche Begriffe haben, und ein heutzutage besonders vielgebrauchtes Werkzeug in den Händen derjenigen, welche dem kirchlichen Lehrkörper die souveräne Auktorität und die volle selbstständige Authentie seiner Lehrverkündigung streitig machen wollten. Katholischerseits muß man aber gegen dasselbe um so stärker protestiren, als dadurch gerade das stärkste Argument für die Unfehlbarkeit (s. oben b, α und β) unmöglich gemacht wird; denn dieses setzt voraus, daß die äußere Authentie und Auktorität der Lehrverkündigung als Forderung ihres Zweckes und als Anordnung ihres Urhebers selbstständig erkannt werden kann und muß.

78 2. Neben dieser inneren, unsichtbaren Mitwirkung Gottes ist ferner eine sichtbare und äußere, übernatürliche Mitwirkung Gottes nothwendig, damit die wahre und vollkommene Authentie und Auktorität der Verkündigung den Menschen gegenüber auch äußerlich erkennbar gemacht oder offenkundig und unbestreitbar legitimirt werde. Mittelbar dient zu dieser Legitimation allerdings schon diejenige göttliche Manifestation, durch welche die göttliche Sendung Christi selbst und damit die von ihm sichtbar vollzogene Sendung des Apostolates als eine von Gott selbst ausgehende legitimirt wird.

[1] Aus demselben Grunde brauchen, wie wir später sehen werden, nicht alle einzelnen Träger der authentischen und autoritativen Verkündigung jeder für sich unfehlbar zu sein, da nicht jeder Einzelne für sich die ganze Fülle der Auktorität repräsentirt und der Einzelne durch andere Glieder desselben Organismus ergänzt und corrigirt werden kann.

Weil indeß Christus in seiner eigenen Person nicht fortwährend sichtbar, und auch seine Erklärung über die Einsetzung des Apostolates nicht schlechthin offenkundig ist: so müssen hier noch mehr, als dieß bei menschlichen Missionen der Fall ist, den Gesandten unzweideutige Siegel und Zeichen mit auf den Weg gegeben werden, um die Verkündigung selbst unmittelbar zu begleiten. Diese aber können theils in speziellen, mit der Verkündigung oder der gläubigen Annahme derselben verbundenen Wunderwerken Gottes, theils in dem allgemeinen geistigen Wunder bestehen, welches in der Fortdauer und Wirksamkeit der Verkündigung liegt. (Näheres hierüber später bei der Lehre vom Glauben.)

3. Während die Garantie der Unfehlbarkeit und die äußere Legitimation 79
zunächst die Authentie der Verkündigung nach Innen und nach Außen vollenden soll: muß die göttliche Sanktion, d. h. die Feststellung des Lohnes für die Anerkennung, der Strafe für die Verwerfung der Verkündigung, zunächst die zwingende Gewalt der Auktorität ergänzen und vollenden, um die Unterwerfung unter dieselbe unabweisbar zu machen. Denn diejenigen Strafen, welche durch die Gesandten Gottes selbst verhängt werden können und sollen, erlangen ihre spezifische Vollkraft erst dadurch, daß sie von Gott durch Privation der ewigen Güter und Verhängung ewiger Strafen unterstützt werden. Allerdings sollte allein die Liebe zu der von Gott dargebotenen Wahrheit, die Dankbarkeit gegen den Spender dieser Wahrheit und die Ehrfurcht vor der Majestät Gottes zum freudigen Anschluß an die Verkündigung seiner Wahrheit führen; aber darauf allein kann Gott es nicht ankommen lassen. Weil die gläubige Anerkennung der Offenbarung das naturgemäße Mittel ist, um das übernatürliche Ziel zu erreichen, und überdieß sowohl in sich selbst die erste von Gott verlangte Huldigung, als die fundamentale Bedingung für die Erfüllung des ganzen göttlichen Gesetzes ist: so muß Gott die Aufnahme der von ihm angeordneten Verkündigung der Offenbarung noch nachdrücklicher durch Lohn und Strafe sanktioniren, als jedes andere Gesetz; er muß sie ganz in derselben Weise sanktioniren, wie die Aufnahme der Offenbarung überhaupt.

III. Bestandtheile und Natur des Aktes der Verkündigung.

Der Akt der Verkündigung muß, um seinem Zwecke vollkommen zu 80
entsprechen, sich aus drei spezielleren Akten als seinen Elementen zusammensetzen.

1. Weil nämlich das zu verkündigende Wort Gottes selbst nach Inhalt und Form ein Lehrwort ist, durch welches die Menschen über ein ganzes System übernatürlicher Wahrheit unterrichtet werden sollen: so muß die Verkündigung nicht bloß in einer einfachen Ankündigung bestehen, sondern einen lehrhaften, den Inhalt des Wortes mittheilenden, erklärenden und entwickelnden und so das richtige und volle Verständniß desselben vermittelnden Unterricht einschließen.

2. Weil ferner das Wort Gottes als solches, nicht aber das wissenschaftliche Verständniß seines Inhaltes, der Grund der Ueberzeugung von der in ihm enthaltenen Lehre sein, und diese Lehre demnach auch von den Organen der Verkündigung nicht als ihre eigene, sondern als Lehre Gottes geltend gemacht werden soll: so muß die Verkündigung auch eine Bezeugung der

Wahrheit und Richtigkeit der vorgetragenen Lehre enthalten, d. h. Zeugniß dafür ablegen, daß der Inhalt des Unterrichtes aus dem Worte Gottes fließe, und Bürgschaft dafür leisten, daß er mit dem Sinne des Wortes Gottes übereinstimme.

3. Weil endlich der Glaube auch als ein gehorsamer, einheitlicher und allgemeiner, wie er dem Worte Gottes gebührt, durch die Verkündigung bestimmt werden soll, die thatsächliche Einheit und Allgemeinheit desselben aber nicht immer sofort schon durch die einfache Bezeugung des Wortes Gottes herbeigeführt wird: so muß die Verkündigung auch eine Glaubensvorschrift enthalten, durch welche eine einheitliche, allgemein verbindliche Norm und Regel für den Glauben aufgestellt, resp. das Zeugniß, welches Grund des Glaubens ist, gebieterisch und darum in entscheidender Weise geltend gemacht wird. Dieser letztere Akt braucht jedoch, so lange es sich bloß um die Erzeugung des Glaubens handelt und diese ohne Schwierigkeit stattfindet, nicht formell als solcher hervorzutreten; er tritt gewöhnlich erst hervor, wo entweder von den Gläubigen ein Bekenntniß ihrer Rechtgläubigkeit geleistet werden soll, oder aber das Zeugniß nicht bestimmt, deutlich oder entschieden genug vorliegt, um von Allen leicht erfaßt zu werden, resp. durch Widerspruch geschwächt und durch Leidenschaften oder andere subjektive Zustände verdunkelt wird. Im ersten Falle stellt sich die Vorschrift in Form eines Gewohnheitsgesetzes, im zweiten nach Umständen in Form eines formellen Gesetzes, im letzten in Form eines Richterspruches oder Urtheils dar, welches allerdings da, wo es als allgemein verbindliches Urtheil höchster Instanz auftritt, auch wieder Gesetzeskraft hat. Weil die letztgenannte Form der Vorschrift die schärfste und prägnanteste ist und zugleich auch an den wesentlichen Unterschied erinnert, der zwischen dem Glaubensgesetz und andern Gesetzen besteht: so bezeichnet man überhaupt die Glaubensvorschrift im Gegensatz zu den beiden andern Akten als Glaubensurtheil. Man würde jedoch sehr fehlen, wenn man das formelle Urtheil als die einzige Form der Lehrvorschrift betrachtete; noch mehr aber würde man fehlen, wenn man das direktive Urtheil, welches entscheidet und feststellt, was zu glauben sei, mit dem coaktiven, oder besser, dem Strafurtheil verwechselte, welches über diejenigen verhängt wird, welche dem direktiven sich nicht unterwerfen wollen; beide Urtheile stehen allerdings in wesentlicher Beziehung zu einander, sind aber ebenso wenig identisch, wie das civilrechtliche und das strafrechtliche Urtheil.

Alle übrigen Akte, welche zur Verkündigung nothwendig erscheinen, sind entweder formell oder virtuell in den genannten enthalten (wie die „Bewahrung" und „Erklärung" des Wortes Gottes und die sogenannte propositio ecclesiae), oder materiell vorausgesetzt, wie die Sendung und Bestallung der untergeordneten Organe durch die höheren.

81 Zur vollen Wirksamkeit der Lehrverkündigung müssen natürlich alle drei Akte vereinigt auftreten, und der Gesammtakt in der oben erklärten Weise zugleich offiziell, authentisch und auktoritativ sein. Weil überdieß jeder folgende den vorhergehenden implizirt, so müssen die auktoritativen Organe zu allen drei, die authentischen Organe zu den beiden ersteren Akten befähigt sein. Für die Ausübung aber können die drei Akte so vertheilt werden, daß der erstere zunächst bloß ein offizielles, der zweite bloß ein authentisches, der dritte aber wesentlich ein auktoritatives Organ verlangt; denn das einfache Lehren als Lehrvortrag erheischt

naturgemäß, weil es zunächst ein auf den Glauben vorbereitender Akt ist, unmittelbar bloß ein offizielles Organ, die selbstständige Bezeugung erheischt naturgemäß unmittelbar bloß ein authentisches Organ, die Vorschrift aber stets ein auktoritatives. Ueberhaupt kann man sagen, die drei formellen Elemente der Verkündigung, resp. die drei formellen Charaktere ihrer Organe entsprechen den drei materiellen Elementen, woraus sie besteht.

Weil der erste oben angeführte Akt, das Lehren, dem spezifischen Gegenstande der Verkündigung, der als göttliche Lehre mitgetheilt werden soll, entspricht, und als der elementarste das Substrat der beiden folgenden bildet: so gebraucht man seinen Namen auch allgemeiner, um die ganze Verkündigung zu bezeichnen, indem das Zeugniß als ein auf höherer Macht beruhendes, authentisches Lehren, und die Glaubensvorschrift als ein von höherer Gewalt getragenes, auktoritatives Lehren betrachtet wird.[1] 82

Durch diese Fassung tritt sowohl der innere Zusammenhang der drei Akte, wie ihre gemeinschaftliche Bedeutung in ein neues Licht: der innere Zusammenhang, indem alle drei dazu zusammenwirken, daß die göttliche Lehre durch die Menschen aufgefaßt, die Gewißheit von derselben erzeugt, und so auch sie selbst zur Richtschnur des Glaubens und Denkens gemacht werden, daß mithin der Geist ganz von ihr erfüllt und durchdrungen, der göttlichen Erkenntniß, woraus sie entsprungen ist, gleichförmig gebildet werde; die Bedeutung, indem die Organe der Lehre nicht mehr bloß als Boten und Botschafter Gottes, sondern zugleich als Organe und Stellvertreter seiner geistigen Vaterschaft erscheinen, kraft welcher er das geistige Leben, das er seiner Creatur durch Schöpfung und Gnade verleiht, auch nährt, bildet und regelt. Aus diesem Grunde wird denn auch in katholischem Sprachgebrauch bei dem Lehrapostolat das Attribut des Lehrers, resp. der Lehrerin, stets in engste Verbindung gebracht mit der Vater- oder Mutterwürde der Organe des Apostolates (so z. B. heißt der Papst im Florentinum pater et doctor omnium Christianorum, die römische Kirche im tridentinischen Symbolum omnium ecclesiarum mater et magistra). Die Lehr-Befugniß, -Macht und -Gewalt erscheint so aus der Vater-, resp. Mutterwürde abgeleitet, und zugleich als eine besondere Form väterlicher Würde, Fruchtbarkeit und Auktorität. Besonders zart und sinnig wird die Bedeutung der Lehrwürde hervorgehoben im zweiten Falle, indem hier Gott oder Christus als der eigentliche Vater und Lehrer, die Organe der Lehrverkündigung aber als seine von ihm erleuchtete und geleitete Braut erscheinen, die das Brod seiner Wahrheit seinen Kindern übermittelt und sie vermittelst desselben großzieht bis zur Größe des Vollalters Christi (Eph. 4, 13).

So sehr die ganze Wirksamkeit und das Wesen des Apostolates durch den Begriff des Lehrens, wenn letzterer recht bestimmt und gefüllt wird, beleuchtet wird: so sehr würde Beides durch denselben verdunkelt, wenn man ihn bloß nach menschlicher Analogie auffaßte. Das Lehren als spezifischer Akt des Apostolates, und der Name Lehrer als Attribut seiner Träger hat einen ganz anderen und weit höheren Sinn, als in rein menschlichen Verhältnissen. Nur bei den Eltern gegenüber ihren Kindern, so lange diese noch nicht erwachsen sind, gibt es ein Analogon, wie denn auch nach dem Gesagten in unserem Falle die Lehrerwürde mit einer geistigen Vater- oder Mutterwürde verbunden wird. Dieser Würde ent- 83

[1] S. oben ad I. die Bemerkungen über die dreifache potestas praedicandi.

spricht der Begriff der eigentlichen Lehrauktorität, d. h. der Lehrgewalt — und deren symbolischer Ausdruck, die *cathedra* oder der Lehrstuhl. Die erhöhte cathedra des Bischofs ist nämlich bei ihren Inhabern nicht das Symbol persönlicher, geistiger Ueberlegenheit über die Schüler, sondern einer höheren öffentlichen Macht und Gewalt, die der Lehrer als Organ und Stellvertreter Gottes besitzt und übt; sie ist daher sachlich identisch mit dem thronus oder der sedes episcopalis, die das Symbol der geistlichen Herrscher- oder Hirtenwürde ist, und ist nur insofern davon verschieden, als sie diese sedes speziell als Symbol der in der Hirtenwürde einbegriffenen Lehr-Macht und -Gewalt bezeichnet. Aus diesem Grunde dürfen in der Kirche die bloß offiziellen Lehrer nicht sitzend, sondern nur stehend, als Herolde des Wortes Gottes dasselbe verkünden. Aus einer verwandten Ursache hat sich ferner, obgleich predigen (= verkündigen) und lehren an sich dasselbe sind, der Sprachgebrauch herausgebildet, daß man das Amt der einfachen offiziellen Verkündigung „Predigtamt“, dagegen das der authentischen und auktoritativen „Lehramt“ nennt, weil nämlich die Stellung eines Lehrers mehr, als die eines Boten oder Herolдes, eine öffentliche Dignität andeutet. Der lateinische Ausdruck *magisterium* ist jedoch bezeichnender, weil er noch deutlicher die Dignität des magister hervorhebt.

84 Auf der andern Seite aber kann man auch wieder den Akt des „Lehrens“ in Folge der menschlichen Analogie des professionellen, wissenschaftlichen Lehrens als einen von der eigentlichen Verkündigung des Wortes Gottes verschiedenen Akt betrachten. Das ist selbstverständlich und hat auch gar kein Bedenken, wenn unter dem Lehren eine private gelehrte Thätigkeit verstanden wird. Theilweise ist es aber auch berechtigt bei der Thätigkeit des Apostolates selbst, resp. der in seinem Dienste wirkenden Organe, wenn nämlich auch die Verkündigung ebenso, wie das Lehren, in einem engeren, spezifizirten Sinne genommen wird. So gefaßt, involvirt die Verkündigung als solche zunächst nur die einfache Darlegung des Inhaltes der Offenbarung und die Bezeugung seines göttlichen Ursprunges für den Glauben, sowie die Geltendmachung desselben als eines Glaubensgesetzes, während das Lehren mehr eine weitere, durch eigene, selbstständige Denkthätigkeit vollzogene Erklärung, Entwicklung und Begründung des Offenbarungsinhaltes für das Wissen der Gläubigen von demselben bezeichnet. Hält man nun fest, daß dieses die Verkündigung im engeren Sinne ergänzende Lehren nothwendig zur vollen Lebendigkeit und Energie derselben erforderlich ist und mithin wesentlich mit zur Mission des Apostolates gehört; daß es daher nach Umständen als lehrhafte Bezeugung und lehrhafte Vorschrift ebenso authentisch und auktoritativ geübt werden kann und soll, wie die Verkündigung selbst, und alsdann auch ebenso, wie diese, für seinen Inhalt vertrauensvolle und gehorsame Annahme beanspruchen und mithin unfehlbar sein kann und muß: dann ist jene Unterscheidung nicht nur berechtigt, sondern dient auch zum volleren Verständniß derjenigen Akte des Apostolates, welche wir oben erklärt und in deren Erklärung wir sie bereits angedeutet haben. Wenn man dagegen die Lehrfunktion des Apostolates, soweit sie über die Verkündigung im engeren Sinne hinausgeht, schlechterdings und unter allen Umständen als eine rein menschliche, gelehrte Funktion betrachten wollte: so würde man dadurch die privilegirte Thätigkeit des Apostolates wesentlich verkümmern und verstümmeln. Nur der Unterschied besteht zwischen den beiden Funktionen, daß a) bei der zweiten, weil sie nicht so direkt, wie die erste, sich an den Glauben wendet, damit sie auf Unfehlbarkeit Anspruch machen könne, for-

meller und entschiedener die Authentie und Auktorität des Apostolates, d. h. sein Zeugniß (resp. seine Bürgschaft) für die Richtigkeit der Lehre und die Vorschrift ihrer Annahme hervorgekehrt werden muß, als bei der ersten; und daß b) bei der zweiten die Unfehlbarkeit nicht gerade immer, wie bei der ersten, die Unfehlbarkeit des göttlichen Glaubens sein muß, sondern auch die der einfach theologischen Gewißheit sein kann.

Die ebenerwähnte falsche Auffassung, welche die über den formellen und unmittelbaren Inhalt des Wortes Gottes hinausgreifende Lehrfunktion des Apostolates als eine rein menschliche betrachtet und damit die Vollmachten des letztern auf das minimum reduzirt — daher der bezeichnende Name „Minimisten", welchen man den Vertretern derselben in England gegeben hat —, ist zwar zuweilen in der Kirche von Einzelnen geltend gemacht worden, widerspricht aber durchaus der Praxis und den offenkundigen Ansprüchen des Apostolates selbst. — Uebrigens wird im kirchlichen Sprachgebrauch namentlich die ganze ordentliche Thätigkeit des Apostolates als *magisterium* ordinarium in Gegensatz gestellt zum judicium solemne (vgl. Conc. Vat. constit. I. c. 3), inwiefern nämlich die ordentliche Thätigkeit des Apostolates in dem authentischen Vortrag und die Bezeugung des Wortes Gottes mehr Analogie hat mit der Thätigkeit eines menschlichen Lehrers, als das formelle Urtheil, wodurch zunächst die widerspenstigen Schüler zurechtgewiesen werden.

IV. Das Objekt der Verkündigung, direktes und indirektes.

Obgleich die zur Verkündigung und lehrhaften Mittheilung des Wortes 85
Gottes dem Apostolate gegebenen Aufträge, Vollmachten und Privilegien unmittelbar und direkt sich nur auf den formellen oder virtuellen Inhalt des Wortes Gottes beziehen: so fordert doch die Lebendigkeit und Integrität sowohl des Wortes Gottes selbst, wie des ihm entsprechenden Glaubens, und mithin auch die Lebendigkeit und Integrität der dem Apostolate ertheilten Mission, daß die in ihm enthaltenen Aufträge, Vollmachten und Privilegien mittelbar und indirekt sich auch auf die Mittheilung und die Geltendmachung aller derjenigen Wahrheiten erstrecken, ohne deren gewisse und allgemein gesicherte Erkenntniß einerseits der unmittelbare und mittelbare Zweck der Offenbarung für die Gesammtheit 1) des Reiches Gottes nicht vollkommen erreicht, oder gar positiv gefährdet würde, andererseits 2) der Glaube nicht vollkommen in sich selbst gesichert sein oder doch nicht das innere und äußere Leben vollkommen durchdringen und regeln könnte oder gar in diesem Einflusse wesentlich geschädigt werden würde. Mit Einem Worte: die Mission des Apostolates muß sich nicht bloß auf die eigentlichen Glaubenswahrheiten, sondern, soweit die angegebenen allgemeinen Zwecke es erheischen, wie auf die lehrhafte innere Entwicklung der Glaubenswahrheiten selbst (oben n. 40), so auch auf die lehrhafte Feststellung aller übrigen theologischen Wahrheiten (s. oben n. 42 f.) erstrecken. Solche Wahrheiten kann der Apostolat allerdings nicht formell als Gottes Wort bezeugen und darum auch nicht die dem Worte Gottes als solchem gebührende Zustimmung, den göttlichen Glauben, dafür verlangen. Wohl aber kann und muß er als der lebendige Zeuge und zweckmäßig ausgerüstete Botschafter des Wortes Gottes, wo der allgemeine Zweck seiner Mission es fordert, auch diese Lehren authentisch verbürgen, und als von Gott bevollmächtigter Lehrer und Richter der Gläubigen bezüglich der ganzen ihnen nothwendigen religiösen Wahrheit sie in maßgebender Weise, auktoritativ, beurtheilen können.

86 Wenn aber der Apostolat solche Lehren kraft seiner vollen Authentie und souveränen Auktorität beurtheilt und in allgemein bindender Weise geltend macht und feststellt: dann greifen verhältnißmäßig dieselben Gründe für die Unfehlbarkeit der Feststellung Platz, welche wir oben ad II. 1 für die Unfehlbarkeit der Verkündigung des Wortes Gottes angeführt haben, namentlich die beiden, daß sonst 1) nicht nur nicht die nothwendige volle Gewißheit erreicht, sondern auch 2) Gott als Urheber eines in seinem Reiche gesetzlich sanktionirten Irrthums dastehen würde. Dazu kommt besonders noch, daß 3) ein Irrthum in dieser Beziehung die Auktorität des Apostolats auch in Bezug auf seinen direkten Gegenstand nach Außen hin gefährden und seine Würde, wie die des ganzen Reiches Gottes, im höchsten Grade schädigen würde, und daß 4) ein solcher Irrthum, indem er einerseits Dinge beträfe, die für das Wohl und Wehe des Reiches Gottes von wesentlicher und allgemeiner Bedeutung sind, andererseits aber durch eine auktoritative Sanktion unheilbar gemacht würde, eine prinzipielle Schädigung der Wohlfahrt des Reiches Gottes herbeiführen müßte. Zu dieser Unfehlbarkeit ist jedoch nothwendig, daß sowohl der Apostolat wirklich ein doktrinelles Urtheil über die fraglichen Dinge abgebe, nicht bloß eine Verwaltungsmaßregel bezüglich derselben erlasse, wie auch, daß die Gegenstände selbst, wenn es Thatsachen sind, wenigstens mit Rücksicht auf das Verhältniß dieser Thatsachen zum allgemeinen Wohl und Wehe des Reiches Gottes, einen doktrinellen Charakter haben. Zudem ist es klar, daß bezüglich dieses Gebietes viel mehr, als selbst bei der doktrinellen innern Entwicklung des Glaubensinhaltes, die Unfehlbarkeit der Vorlage desselben sich zunächst und hauptsächlich auf diejenige Vorlage bezieht, welche durch förmliches richterliches Urtheil geschieht, weil eben keine eigentliche Bezeugung der betreffenden Wahrheiten, sondern bloß eine Beurtheilung derselben möglich ist, und diese als absolut maßgebende in der Regel nur durch ein förmliches Urtheil constatirt werden kann. Bei solchen Wahrheiten aber, welche die wesentliche Voraussetzung der innern Erlaubtheit oder Berechtigung oder Nothwendigkeit der allgemeinen kirchlichen Praxis bilden, und deren Verläugnung daher schon mit der Heiligkeit und heilsgemäßen Einrichtung des Reiches Gottes sich nicht verträgt, liegt auch schon in der dem formellen Urtheil vorausgehenden, vom Lehrapostolat gebilligten und gepflegten Praxis eine authentische und kraft der nothwendigen Heiligkeit und heilsgemäßen Einrichtung des Reiches Gottes unfehlbare Bürgschaft für dieselben, wie sie für die eigentlichen Glaubenswahrheiten durch das formelle Zeugniß gegeben wird.

87 Daß nach katholischer Auffassung der Lehrapostolat speziell auch die Macht hat, die hier in Frage stehenden Objekte auktoritativ und zwar peremptorisch mit dem Anspruch auf gehorsame Zustimmung zu beurtheilen, ist durch den notorischen Gebrauch jener Macht namentlich bezüglich der facta dogmatica und der niederen theologischen Censuren evident und allgemein zugestanden. Nicht so allgemein zugestanden, aber im Grunde ebenso evident und konsequent, wie die juristische Macht, aus dem lebendigen Charakter der Mission sich ergebend ist die Unfehlbarkeit im Gebrauche dieser Macht, welche von den oben (n. 83) genannten Minimisten ebenfalls bestritten worden ist. Die katholische Auffassung ist nur die einfache und strenge Durchführung des Satzes: Deus ecclesiae suae non deest in necessariis; die Minimisten wandten vorgeblich denselben Grundsatz an, legten aber an das necessarium nur den Maßstab eines armseligen Nothbehelfs an, der sowohl der Majestät Gottes wie der Würde seines Reiches unwürdig ist und die Ausstattung der Kirche, der

königlichen Braut Christi, auf die Ansprüche einer Bettlerin zurückführte. Das Nähere über diesen Punkt, soweit er die Dogmatik berührt, folgt später. Hier nur noch einige allgemeinere Bemerkungen zur Erläuterung und Verständigung.

1. Erstens ist zu bemerken, daß dem Gesagten zufolge der Lehrapostolat strenggenom- 88
men nicht zwei Gebiete hat, sondern nur eines, welches aber nothwendig auf ein anderes hinübergreift, und dessen Beherrschung die eines anstoßenden involvirt, wie denn auch das zweite (s. oben n. 42) in der That mit zur materia fidei gerechnet wird. Darum ist auch für das zweite Gebiet keine eigene, spezielle Mission nothwendig; die Mission für das zweite versteht sich vielmehr aus der für das erstere ertheilten ganz von selbst. So versteht es sich ja auch bei einem Botschafter (allerdings nicht beim einfachen Boten) von selbst, daß er aus eigener Wissenschaft über die seinen principalen Auftrag berührenden Dinge Aufschlüsse geben kann, die ihm von seinem Auftraggeber nicht ausdrücklich mitgetheilt wurden; ebenso bei dem zum Vortrag einer bestimmten Wissenschaft aufgestellten Lehrer, daß er auch diejenigen Punkte, worin sich andere Wissenschaften mit jener berühren und auf dieselbe Einfluß haben, behandle, und bei einem Richter, daß er nicht bloß das Gesetz erkläre, sondern es auch in concreto anwende, resp. auch zur Aushülfe solche Rechtsregeln geltend zu machen habe, die nicht durch das Gesetz des betreffenden Staates aufgestellt, sondern bloß ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt sind. A fortiori ist diese Mission in unserm Falle gegeben, wo mit der Mission zur Verkündigung des Wortes Gottes zugleich die Mission zur vollen Regierung des Reiches Gottes, mit der Mission zum Lehren zugleich die zur Erziehung des Volkes Gottes verbunden ist. Diese doppelte in der „Hirtengewalt" sich zusammenfassende Mission erheischt aber, wenn sie effektiv der Intention Gottes entsprechen soll, daß die Regierung und Erziehung nicht allgemein kraft der ihr beiwohnenden Auktorität die Heiligkeit des Lebens und das wahre Heil seines Volkes schädigen könne. Wie sie daher überhaupt nicht etwas Unheiliges oder allgemein Verderbliches gesetzlich vorschreiben und einführen kann: so kann sie auch insbesondere bei der Regulirung der religiösen Ueberzeugung nicht einen allgemeinen unheiligen oder unheilvollen Irrthum auf dem Gebiete der religiösen Wahrheit einführen. Mit einem Worte, die Weisheit Gottes fordert unbedingt, daß die durch die Auktorität der Hirtengewalt eingeführte allgemeine äußere und innere Disciplin des Reiches Gottes dem Gesetze der ewigen Wahrheit nicht zuwiderlaufen könne. In diesem Sinne hat denn auch das Vaticanum das Objekt der kirchlichen Unfehlbarkeit bezeichnet als *doctrina de fide vel moribus* (= de materia fidei vel morum) ab universa ecclesia *tenenda* (resp. tenta), und nicht bloß gesagt doctrina fidei ab univ. eccl. credenda. Die materia morum selbst aber läßt sich in der oben (n. 44) angegebenen Weise auf die materia fidei im weiteren Sinne zurückführen, und dieß um so mehr, als das Urtheil über die materia morum, sobald es einmal ein Urtheil der Kirche ist, nicht bloß objektiv mit dem Objekt und Ziel des Glaubens sich berührt, sondern auch subjektiv, als Urtheil der Kirche betrachtet, die Glaubenslehre von der Heiligkeit und heilsgemäßen Beschaffenheit und Einrichtung der Kirche so nahe tangirt, daß die Annahme eines Irrthums in demselben eine thatsächliche Verläugnung oder Verletzung dieser Glaubenslehre enthalten würde.

2. Zweitens ist zu bemerken, daß die Unfehlbarkeit der Lehre des Apostolates über die 89
fraglichen Wahrheiten, weil dieselben nicht zum direkten Objekt des Glaubens gehören, auch mehr nur eine negative, als positive ist. Allerdings ist auch die Unfehlbarkeit der direkten Glaubenslehre des Apostolats insofern nur eine negative, als sie formell nicht, wie die Inspiration, auf einem positiven bewegenden Einflusse, sondern bloß auf einer dem Irrthume eventuell vorbeugenden Assistenz Gottes beruht. Weil sie aber direkt gerade auf die Geltendmachung der positiven Unfehlbarkeit des Wortes Gottes berechnet ist, also wesentlich in der Einheit mit diesem auftritt und direkt den übernatürlichen göttlichen Glauben begründen soll: so ist sie ebenfalls eine positive, im Gegensatze zur Unfehlbarkeit der hier in Rede stehenden Lehre des Apostolats, welche direkt bloß gehorsame und vertrauensvolle Zustimmung fordert, und nur, um diese in gebührender Weise fordern zu können, vor Irrthum geschützt wird. Dieser Sachverhalt wird auch dadurch nicht geändert, daß die letztere Unfehlbarkeit in sich selbst eine wenigstens virtuell offenbarte Wahrheit ist, und daher der Glaube an die Offenbarung selbst die Pflicht und das Recht gibt, die durch sie sanktionirten Wahrheiten mit voller Gewißheit, wenn schon nicht in der Form der Glaubensgewißheit selbst anzunehmen.

90 Der ganze katholische Begriff von dem lebendigen Organ der Verkündigung der Offenbarung trägt dem Gesagten zufolge seine Berechtigung und Begründung in sich selbst: und zwar einfach deßhalb, weil er in allen seinen Momenten einzig und wahrhaft der Lebendigkeit und der Katholicität des Wortes Gottes selbst entspricht, während die protestantischen und protestantisirenden Auffassungen beide Attribute des Wortes Gottes verläugnen oder verkümmern. Er allein entspricht der Lebendigkeit des Wortes Gottes; denn nur in ihm erscheint dasselbe als wahrhaft fortlebendes und forttönendes, organisch sich fortpflanzendes und entwickelndes, nachdrücklich und allseitig geltend gemachtes, durch natürlich lebendige und zugleich vom Geiste Gottes beseelte Organe in die Menschheit sich einführendes Wort, um in stetiger frischer Kraft als Princip übernatürlichen Lebens die ganze Menschheit zu einem einheitlichen, lebendigen Ganzen, zu einem gemeinschaftlichen, übernatürlichen Leben in Gott zu verbinden und das ganze geistige und sittliche Leben der Menschen zu durchdringen, zu regeln und zu heiligen. Er allein entspricht auch der Katholicität der Offenbarung; denn nur er enthält ein Medium, wodurch das Wort Gottes in seinem ganzen Umfange, in voller Reinheit und in seiner ganzen Kraft und Majestät allen Menschen, zu allen Zeiten und an allen Orten wirksam übermittelt und geltend gemacht werden kann. Er ist also wahr, weil er das Wort Christi wahr macht: Verba mea spiritus et vita sunt. Er ist wahr, weil er, wie er subjektiv katholisch heißt, als von der katholischen Kirche festgehalten und aufgestellt, so auch objektiv katholisch ist, als der einzig und vollkommen adäquate Ausdruck der wirksamen Katholicität der Offenbarung selbst.

§ 9. Positiver Beweis des katholischen Begriffs von dem Medium der Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung.

91 Wie der katholische Begriff von der Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung durch göttlich bevollmächtigte Botschafter und Lehrer schon innerlich und a priori einzig berechtigt erscheint: so ist er auch positiv in der allseitigsten und vollkommensten Weise bekundet durch alle die Momente, welche die konkrete Einsetzung und den thatsächlichen, legitimen Bestand dieser Einrichtung darthun.

Vor Allem ist I. die Anordnung dieser Einrichtung für ewige Zeiten von Seiten des Urhebers der Offenbarung, durch Christus, in der formellsten und feierlichsten Weise vollzogen, und als vollzogen von sämmtlichen Evangelisten am Schlusse ihres Berichtes über die Offenbarungsthätigkeit Christi selbst in der nachdrücklichsten Weise urkundlich bezeugt.

Diese Einrichtung ist ferner II., als von Christus angeordnet, sofort nach der Himmelfahrt Christi in's Leben getreten, und dieses, sowie ihre absolute Berechtigung für ewige Zeiten, ist durch die formellsten Zeugnisse und Erklärungen in den apostolischen Schriften ebenfalls urkundlich bezeugt. — Dieselbe hat sich sodann

III. stetig fortgesetzt und erhalten, ist nicht bloß als eine thatsächlich vorhandene, sondern als eine kraft der fortwirkenden Anordnung

Christi fortbestehende geltend gemacht und in der katholischen Kirche anerkannt worden, was durch Monumente aller Zeiten, namentlich aber auch durch Monnmente der ersten Jahrhunderte, wo unter allen Umständen die fundamentalen Einrichtungen Christi bekannt sein mußten, historisch bezeugt ist.

Endlich IV. ist der gegenwärtige Bestand und die thatsächliche Geltendmachung dieser Einrichtung innerhalb der römisch-katholischen Kirche im Zusammenhange mit ihrer Vergangenheit durch eine Menge sichtbarer und unzweifelhafter Erweise übernatürlicher Mitwirkung und Begünstigung von Seiten Gottes selbst in ähnlicher Weise sichtbar und offenkundig beglaubigt, wie die ursprüngliche Verkündigung der Offenbarung durch Christus und seine Apostel beglaubigt gewesen ist.

Mithin läßt sich der legitime Beistand dieser Einrichtung sowohl polemisch gegenüber den Protestanten der verschiedenen Formen aus ihren eigenen Voraussetzungen — natürlich so lange sie noch überhaupt christliche Voraussetzungen haben — als auch überhaupt und schlechthin gegenüber der ganzen Menschheit, an welche und für welche sie bestimmt ist, und zwar nicht bloß wissenschaftlich, sondern offenkundig durch ihre eigene lebendige Wirklichkeit und Erscheinung darthun.

I. Urkundlicher Beweis aus den Einsetzungsworten.

Die urkundliche Bezeugung der Einsetzung des Lehrapostolates findet sich 92
in der hl. Schrift gerade an der Stelle, wo man sie erwarten muß, in den Schlußberichten aller Evangelisten und dem Anfang der Apostelgeschichte — und zwar mit einer Bestimmtheit und Vollständigkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, welche jedoch durch die früher in den Evangelien berichteten Akte und Reden des Heilandes ebenso ergänzt und verstärkt wird, wie die Schlußberichte sich untereinander wechselseitig ergänzen und verstärken. Obgleich hier alle oben aufgezählten Momente des katholischen Begriffes klar und deutlich hervortreten, so wird doch der oben entwickelte innere logische Zusammenhang derselben nicht wenig dazu beitragen, die Bedeutung der Worte und Thaten Christi in ihr volles Licht zu stellen.

1. Die Schlußberichte der vier Evangelisten. — Der erste Evangelist, Mat- 93
thäus (28, 18 ff.) gibt auch den fundamentalen Bericht, an und um welchen die übrigen sich anreihen. Er hebt vor allen die Grundlage der Mission, die souveräne Gewalt Christi hervor, bezeichnet die Mission selbst als sichtbare Fortsetzung der eigenen Mission Christi, ihre innere Garantie als unsichtbare Fortsetzung der Gegenwart Christi, die Thätigkeit des Apostolats als auktoritatives Lehren — der ganzen Lehre Christi — für alle Völker und alle Zeiten, und stellt endlich auch die Taufe als den Akt hin, durch welchen die Völker als Schüler auf die Lehre des Apostolats in Pflicht genommen werden sollen: Data est mihi *omnis potestas* in coelo et in terra; euntes *ergo* (auf Grund dieser meiner Gewalt und mit derselben ausgerüstet vgl. Joh. 20, 21 sicut misit me Pater, et ego mitto vos) *docete* (μαθητεύσατε = vobis discipulos facite, also = docete quasi potestatem habentes, wie Markus 1, 22, von Christus selbst sagt) *omnes gentes*, baptizantes eos in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) Patris et Filii et Spiritus Sancti; *docentes* (διδάσκοντες) eos servare *omnia*, *quaecumque* mandavi (ἐνετειλάμην) vobis, et ecce *ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Daß die verheißene Gegenwart Christi einen speziellen wirksamen Beistand für die Zwecke des Apostolats ausdrücken soll, ist exegetisch evident; damit ist es aber auch logisch evident, daß sie die wesentlichste innere Vollkommenheit der Lehren, die Unfehlbarkeit (s. oben n. 76 f.) bewirken soll. (Vgl. über diese Stelle besonders *Bos-*

suet, Instructions sur les promesses faites à l'église, und Wiseman, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche I. Abth. IV. Abh. II.)

Der zweite Evangelist, Marcus (16, 15 ff.), bezeichnet das bei Matthäus vorkommende Lehren als ein „Verkündigen" und erwähnt statt der inneren Garantie die zweite und dritte naturgemäße Mitgift des Apostolats, die äußere übernatürliche Legitimation und die göttliche Sanktion: Euntes in mundum universum *praedicate* (κηρύξατε) evangelium *omni creaturae* (also als eine auktoritative Botschaft des Schöpfers und Herrn an die gesammte Menschheit als seine Creatur). Qui (nämlich vobis praedicantibus) crediderit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur. Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo daemonia ejicient . . . . . Er schließt dann mit den Worten: Illi autem profecti *praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.*

Der dritte Evangelist, Lukas (24, 47 ff.), wiederholt die Mission zur allgemeinen „Verkündigung", spezifizirt sie aber nachher nach dem einen Hauptakte desselben als authentisches Zeugniß, und läßt demgemäß (vgl. unten die Parallelstelle Joh. 15, 26) auch die innere Garantie derselben verbürgt sein durch den fortan an Christi Stelle Zeugniß ablegenden hl. Geist, als dessen Organe die menschlichen Zeugen ihr Zeugniß ablegen: Oportebat *praedicari in nomine ejus* (Christi) poenitentiam et remissionem peccatorum (als ein Hauptinhalt, aber nicht der ganze des Evangeliums) in omnes gentes, incipientibus ab Jerosolyma; vos autem estis *testes* horum, et ego *mitto promissum Patris mei in vos.* Dasselbe gibt Lukas in umgekehrter Ordnung Apostelgeschichte 1, 8: Accipietis *virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos,* et eritis mihi *testes* in Jerusalem et Judaea et Samaria et usque ad ultimum terrae.

Während die drei synoptischen Evangelisten zunächst die universale Ausbreitung und mit Vorzug die erste Ausbreitung der Lehre Christi im Auge haben: berichtet der letzte Evangelist Johannes (21, 15 ff.), mehr auf die Einheit und dauernde Erhaltung und Geltendmachung der Lehre Christi abzielend, als letzte That Christi die feierliche Einsetzung Eines permanenten, Christi Stelle vertretenden Hirten seiner Lämmer und Schafe in der Person des hl. Petrus, mit dem Auftrag und der Gewalt, die Menschen an Christi Statt mit dem Brode seiner Wahrheit zu speisen und im Lichte dieser Wahrheit zu erhalten und zu leiten. Damit ist einerseits dem Organismus des Apostolats ein festes Centrum und eine dauernde Gestalt gegeben, sowie die von Matthäus berichtete, fortdauernde, unsichtbare Gegenwart Christi bei den Organen der Lehre und Verkündigung durch seinen obersten Stellvertreter sichtbar repräsentirt und diesem selbst mithin in vorzüglicher Weise verheißen; andererseits ist aber auch ausgesprochen, daß und wie die kraft der potestas Christi erfolgende „Lehre" und „Verkündigung" (bei Matthäus und Markus) nicht bloß das (bei Lukas erwähnte) authentische „Zeugniß" enthalten, sondern auch durch eine souveräne leitende Gewalt, welcher alle Schafe Christi mit demselben Gehorsam, wie Christus selbst, folglich auch unter der bei Markus ausgesprochenen Sanktion, sich zu fügen haben, auktoritativ als Regel des allgemeinen Glaubens und als Gesetz des Reiches Gottes auf Erden geltend gemacht werden soll.

So wird beim letzten Evangelisten die verschieden schattirte Darstellung der übrigen wieder zu ihrem Ausgangspunkte bei Matthäus: Data est mihi omnis potestas zurückgeführt. Die Mission des Apostolates erscheint wie als Ausfluß, so auch als Fortsetzung der eigenen Mission Christi, und es ist gewiß nicht Zufall, daß die Funktion des Apostolates abwechselnd mit all den verschiedenen Ausdrücken charakterisirt wird, mit welchen in den Evangelien die Funktion Christi selbst bezeichnet worden war; denn auch Christus selbst erscheint hier sowohl als von Gott gesandter *praedicator* des Evangeliums oder der Botschaft Gottes an die Menschen, wie als *doctor* und *magister*, der aber lehrt quasi potestatem habens, und als *testis*, der bezeugt, was er beim Vater gesehen und gehört, und endlich als der *pastor* ovium.

94 2. Das in den Schlußberichten der Evangelisten entworfene reiche und harmonische Bild von der Einsetzung des Lehrapostolates erscheint noch voller und abgerundeter, wenn man als Hintergrund die vorbereitenden und einleitenden Kundgebungen Christi hinzu nimmt, welche bei allen vier Evangelisten früher berichtet worden.

a) Die bei Matth. 28 ertheilte Mission war nach Johannes (17, 18 f.) von Christus schon in seinem hohepriesterlichen Gebete ausdrücklich als Fortsetzung seiner

eigenen Mission bestimmt; sanctifica eos in veritate . . . . sicut tu me misisti in mundum, et ego mitto eos in mundum. b) Die hieraus sich ergebende, bei Matthäus und Markus betonte zwingende Auktorität der Verkündigung hatte Lukas (10, 16; vgl. Joh. 13, 20; Matth. 10, 40) schon früher bei der ersten präparatorischen Sendung der Apostel mit den schönen Worten Christi gekennzeichnet: Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me. — c) Die von Lukas erzählte Verheißung des hl. Geistes zur Unterstützung des apostolischen Zeugnisses wird in der entsprechenden drei-, resp. viermaligen Verheißung, welche Johannes (14, 16 und 26; 15, 26; 16, 13) in der Abendmahlsrede berichtet, sowohl nach ihrer ewigen Dauer, wie nach ihrer Bedeutung und Wirksamkeit illustrirt: Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, qui *maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis*, quem mundus non potest accipere . . . vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit (14, 16). Haec locutus sum vobis apud vos manens; Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, *ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis* (ib. v. 25—26). Quum autem venerit Paraclitus, quem mittam vobis a Patre, *Spiritum veritatis*, qui a Patre procedit, *ille testimonium perhibebit de me, et vos testimonium perhibebitis*, quia ab initio mecum estis (ib. 15, 26) — cum autem venerit ille *Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* (ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν = inducet vos in omnem veritatem ib. 16, 13). Es ist augenscheinlich, daß diese Verheißungen des hl. Geistes an die Apostel als die zukünftigen Verkündiger der Wahrheit Christi gerichtet sind, und daß demnach die scharfe Betonung des hl. Geistes als des Geistes der Wahrheit (d. h. des von der ewigen persönlichen Wahrheit, dem Logos, ausgehenden und deßhalb auch die Wahrheit den Creaturen übermittelnden Geistes), sowie die ihm zugeschriebene Funktion des Lehrers und Zeugen, des Erhalters der Wahrheit und des Führers zu derselben darauf berechnet ist, der apostolischen Verkündigung die ihrem Zwecke entsprechende übernatürliche Vollkommenheit, also vor Allem die wesentlichste, die Unfehlbarkeit zu verleihen. — d) Endlich war der bei Johannes ult. von Christus als sein Stellvertreter aufgestellte Hirt nach Matth. 16, 18 und Lukas 22, 32 schon vorher von Christus selbst als der durch ihn gefestigte Bestärker der Brüder im Glauben und als der seine Stelle einnehmende und von seiner Macht getragene Fels bezeichnet worden, durch welchen seine Kirche, wie überhaupt, so besonders in der Grundbedingung ihres Daseins und Lebens, dem wahren Glauben an die von Christus offenbarte Wahrheit, unerschütterlich erhalten werden sollte; damit ist also die in der Bestellung zum Hirten implicite liegende göttliche Garantie der Unfehlbarkeit seiner den Glauben der Heerde leitenden und dessen Einheit erhaltenden und bewirkenden Gewalt auch formell durch Verheißung des speziellen Beistandes desjenigen, dessen Stelle er vertritt, ausgesprochen. (Die genauere und vollständigere Erklärung der Petrinischen Stellen folgt in der Lehre vom Primate.)

Fassen wir alle Stellen zusammen, so ergibt sich folgendes Ge- 95
sammtbild: Christus sendet kraft seiner eigenen, absoluten Gewalt und Auktorität, auf Grund und im Anschluß an seine eigene, vom Vater empfangene Offenbarungsmission und zur Fortsetzung und weiteren Ausführung derselben bestimmte, unter einem ständigen, in spezieller Weise die Stelle Christi vertretenden Oberhaupte organisch verbundene Personen als seine Gesandten in die ganze Menschheit aus, welche in seinem Namen und Auftrag und kraft der von ihm überkommenen Macht und Gewalt bis zum Ende der Zeit, und folglich nicht bloß persönlich, sondern auch in ihren legitimen Nachfolgern, seine ganze Offenbarung, wie die seine Gnade, so auch die sein Reich betreffende, öffentlich lehren, verkündigen und bezeugen, die Menschen durch die Taufe zu ihren Schülern machen, dieselben in die Wahrheit einführen und in derselben unwandelbar aufrecht und zusammenhalten, bestärken und leiten sollen, und er verlangt daher auch, daß die Menschen das Wort seiner Gesandten ebenso aufnehmen sollen, wie sein Wort. Damit aber das Wort der Ge-

sandten auch wirklich das Wort Christi sei und bleibe, und als solches anerkannt werden könne und müsse, hat Christus seine Gesandten ausdrücklich mit einer dreifachen Mitgift versehen: mit der Verheißung seiner eigenen und seines Geistes wirksamen Gegenwart zur Sicherung der innern Wahrheit ihrer Lehre, der Verheißung der an den Gläubigen und durch sie zu wirkenden übernatürlichen Erscheinungen zur Sicherung der äußern Bewährung ihrer Lehre, und die Verheißung des ewigen Lohnes für die Gläubigen nebst Androhung ewiger Strafe für die Ungläubigen zur Sicherung des effektiven Erfolges ihrer Lehre. Diesem Gesammtbilde gegenüber verschwinden von selbst, wie die Lücken in den einzelnen Aeußerungen, so auch alle Schwierigkeiten, welche aus andern Stellen der hl. Schrift erhoben werden könnten. Das Bild deckt sich vollkommen im Ganzen wie im Einzelnen mit der katholischen Anschauung vom Lehrapostolat, und was etwa darin noch fehlt, wie die Unfehlbarkeit des Apostolats bezüglich der indirekt zur Offenbarung gehörigen Wahrheiten, ist mindestens virtuell darin ausgesprochen. (Vgl. oben n. 85 ff.) Ich sage: mindestens virtuell; denn es läßt sich mit Fug behaupten, die Verheißung Joh. 16, 13: inducet vos in omnem veritatem enthalte auch formell die Zusicherung der unfehlbaren Leitung des hl. Geistes für die Erkenntniß und Beurtheilung aller der Kirche nothwendigen Wahrheiten.

96 Obgleich alle Stellen in ihrem Zusammenhange auf die ganze Zukunft gehen, so enthalten sie doch einzelne Momente, welche in der Fassung, wie sie vorliegen, zunächst nur auf die erste grundlegende Verkündigung passen: so die Zeichen und Wunder, die bei der ersten Verkündigung unmittelbar mit derselben verbunden waren, und die Bestellung der Apostel als wandernde Lehrer und als unmittelbare Augen- und Ohrenzeugen der Offenbarung, womit auch eine vorzügliche persönliche Auktorität und Authenticität der Apostel vor ihren Nachfolgern verbunden war. Aber diese transitorischen Momente sind auch leicht als solche erkennbar, und beweisen mithin nichts gegen die Perpetuität der wesentlichen Momente, welche durch die so kategorisch ausgesprochene dauernde und ewige Aufgabe der Verkündigung bedingt werden.

II. Urkundlicher Beweis aus den Schriften der Apostel.

97 Der Intention und Anordnung Christi entsprechend wird auch in den Schriften der Apostel dieselbe Einrichtung des Apostolats theoretisch und praktisch als eine thatsächlich in's Leben getretene und im Wesentlichen für alle Zukunft bestimmte dargestellt.

98 1. Als theoretische Entwicklung gehören hierhin besonders a) Röm. 10, 8—19 und b) Eph. 4, 7—14. a) An ersterer Stelle wird zunächst die Nothwendigkeit und Bedeutung der Predigt des Apostolats als des ordentlichen Mediums für die allgemeine Ausbreitung der Lehre Christi betont: Prope est (nämlich allen Menschen, Juden und Heiden) verbum fidei in ore tuo et corde tuo, hoc est verbum fidei, quod praedicamus (so daß Alle in der Anrufung des Namens Jesu das Heil finden können) .... Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo *credent* ei, quem *non audierunt?* Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur? [1] .... Ergo *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (nämlich prout praedicatum ab iis, qui missi sunt). Sed dico: numquid non audierunt? Et quidem *in omnem terram* exivit sonus eorum, et *in fines orbis terrae* verba eorum. — Sed non omnes obediunt Evangelio [ab Aposto-

[1] Den hier folgenden, vom Apostel parenthetisch eingeschobenen Vers 16 haben wir zur Veranschaulichung der theoretischen Continuität der Gedanken am Schlusse angereiht.

lis praedicato]; Isaias enim dicit: Domine, quis credidit auditui nostro? — b) An der zweiten Stelle hingegen zeigt der Apostel, wie der bestehende reiche Organismus der lebendigen Lehrer in der Kirche bei seiner Mannigfaltigkeit das von Gott verordnete Medium für die Einheit, Festigkeit und Sicherheit des allgemeinen Glaubens sei. Er hat dabei zunächst den Organismus vor Augen, wie er zu seiner Zeit, wo die Apostel noch lebten und die Charismen in Blüthe standen, vorhanden war; er schildert also nicht den ordentlichen Organismus, wie er für immer bestehen sollte; was er aber von der Bedeutung des bestehenden sagt, gilt offenbar auch für den spätern: v. 11—14. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas [beide waren charismatische Aemter der ersten Zeit], alios autem pastores et doctores [hiemit sind die ordentlichen Lehrer, die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe, gemeint] ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes *in unitatem fidei* et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi: ut jam *non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae* in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. (Für die nachapostolische Zeit nimmt als Grundlage des ganzen Organismus die Stelle der Apostel der Nachfolger Petri ein, zu welchem die übrigen pastores in einem ähnlichen Verhältnisse stehen, wie zur Zeit der Apostel die Bischöfe zu diesen.)

2. Praktisch erscheinen die Apostel nicht nur a) den Auftrag der Verkündigung 99
des Evangeliums erfüllend und das Amt ausübend, sondern stellen sich auch b) dar als Gesandte und Botschafter Christi (Röm. 1, 5; 15, 18. 1 Cor. 2, 16; 3, 9 u. s. w.), insbesondere als von Gott berufene und bestellte Zeugen an das Volk (Apstg. 10, 41; 13, 31; 22, 15; 26, 16). Sie legitimiren c) ihre Mission und damit die Authentie und Auktorität ihrer Verkündigung nach der Verheißung Christi mit göttlichen Zeichen (1 Cor. 2, 4. 2 Cor. 12, 12. 1 Theß. 1, 5 u. s. w.). Sie fordern d) für das Wort Gottes, wie es gerade von ihnen authentisch bezeugt und auktoritativ verkündigt wird, den gehorsamen Glauben, die obedientia fidei, ὑπακοὴ πίστεως (so Röm. 1, 5: per quem [Jes. Chr.] accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei [εἰς ὑπακοὴν πίστεως, d. h. ad conciliandam obedientiam fidei] in omnibus gentibus. Cf. Röm. 15, 18). Sie legen sich e) namentlich auch formell die Gewalt bei, dem Worte Gottes Achtung zu verschaffen (2 Cor. 10, 5—6: Consilia [λογισμούς] destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi [εἰς ὑπακοὴν Χριστοῦ], in promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam, quum impleta fuerit vestra obedientia), und vollziehen so auch endlich f) die von Christus selbst ausgesprochene Sanktion (qui non crediderit condemnabitur) durch eigenes Verdammungsurtheil (so Gal. 1, 8 f.: Licet nos aut angelus de coelo evangelizet vobis, praeterquam evangelizavimus vobis, anathema sit).

Daß aber diese Weise der Verkündigung im Wesentlichen eine dauernde sein und 100
mit den ersten Gesandten Christi nicht aufhören sollte, ergibt sich sowohl aus den Röm. 10 aufgestellten theoretischen Grundsätzen, als auch daraus, daß thatsächlich die Apostel sich Nachfolger bestellten als Wächter und Bewahrer ihrer Lehre (2 Tim. 1, 13—14: Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti... bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis) und mit dem Auftrage, daß sie deßgleichen für weitere Nachfolger sorgen sollten (ibid. 2, 3: quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere). Diese ganze thatsächliche Entwicklung faßt der Apostelschüler St. Clemens von Rom (ep. I. ad Cor. nn. 42. 44) in folgender Weise zusammen: Missus est Christus a Deo, et Apostoli a Christo. Itaque cum plena vi persuasionis Spiritus Sancti egressi sunt, annuntiantes regni Dei adventum. Per regiones igitur et urbes praedicantes verbum, constituerunt primitias earum, quum Spiritu probassent, in episcopos et diaconos eorum, qui credituri erant... Constituerunt praedictos et deinceps ordinationem dederunt, ut, quum illi decessissent, ministerium eorum alii probati viri exciperent. —

Der vorstehende Schriftbeweis bedarf zu seiner Gültigkeit nicht schlechthin der Vor- 101
aussetzung, daß die Bücher des neuen Testamentes sämmtlich inspirirt seien; es reicht hin, sie als historisch glaubwürdige historisch beglaubigt vorauszusetzen; es entsteht mithin

für die Katholiken nicht, wie ihnen von den Protestanten vorgeworfen wird, ein Cirkelbeweis, als ob sie die Lehrauktorität der Kirche nur aus der als göttlich und kanonisch erst durch die letztere selbst erkennbaren hl. Schrift bewiesen. 2. Ebenso wenig verwickelt das Beweisverfahren der Katholiken durch seine Consequenzen in einen Widerspruch mit ihrem eigenen Princip, daß die hl. Schrift nur an der Hand der Kirche und durch diese vollkommen ausgelegt werden könne; denn hier handelt es sich nicht um eine vollständige Erklärung der ganzen hl. Schrift in allen ihren Theilen, sondern um den evidenten Sinn einer Reihe von ganz klaren Stellen, durch welche eben auch die Nothwendigkeit, die Schrift an der Hand der Kirche auszulegen, ausgesprochen wird.

III. Historischer Beweis.

102 Während der ganzen Dauer der nachchristlichen Geschichte erscheint die ununterbrochen bestehende und bis zu den Aposteln hinaufreichende katholische Kirche wesentlich auf das Princip des von Christus angeordneten Fortbestandes der Aufgabe und Vollmacht des Apostolates der Lehrverkündigung gegründet, ohne daß man eine spätere, augenblickliche oder allmähliche Entstehung dieser Einrichtung nachweisen könnte. Dieselbe müßte also auf Christus zurückgeführt werden, selbst wenn dessen Wille nicht direkt nachgewiesen werden könnte. — Sie muß dieß aber um so mehr, als sich durch historisch unanfechtbare zeitgenössische Zeugnisse nachweisen läßt, daß bereits in den ersten Jahrhunderten die ganze große und wunderbare Gemeinschaft, welche auf Grund der christlichen Offenbarung entstanden war, sich auf diese Einrichtung gründete. Besonders Irenäus, Origenes, Tertullian bezeugen nicht bloß, daß in der katholischen Kirche ihrer Zeit das Wort Gottes amtlich verkündigt wurde, sondern auch, daß dasselbe 1) auf Grund der den Aposteln ertheilten Mission durch deren Nachfolger authentisch und auktoritativ gepredigt wurde, daß mithin die Predigt der Apostel in der Predigt ihrer Nachfolger sich fortpflanzen und fortleben, der Inhalt der ersteren durch die letztere erkannt werden sollte; 2) daß man an diese Predigt oder „kirchliche Ueberlieferung" und die in ihr geltend gemachte „apostolische Ueberlieferung" trotz aller subjektiven Berufung auf die hl. Schrift und gegen alle Berufung auf jedes sonstige historische Zeugniß sich unbedingt halten müsse; und 3) daß diese Predigt kraft des verheißenen Beistandes des hl. Geistes unfehlbar das Wort Gottes wiederspiegele.

103 Irenäus hebt diese Sätze sehr oft gegen die Gnostiker, welche sich auf die Schrift oder geheime historische Traditionen berufen wollten, hervor, besonders an folgenden Stellen. Zunächst a) betont er Lib. 3, c. 3 den Bestand und die Bedeutung der äußern apostolischen Mission und Succession im Lehramt: „Traditionem itaque Apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre: et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in Ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias committebant; valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et *successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes.* Nachdem dann die Continuität der apostolischen Succession an der römischen Kirche nachgewiesen worden, heißt es weiter: *Hac ordinatione et successione ea, quae est ab Apostolis in Ecclesia, traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos.* Et est *plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.* Es wird dann noch auf andere Schüler und Nachfolger der Apostel hingewiesen, und darauf cap. 4 fortgefahren: Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet ad-

huc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; quum *Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sunt veritatis,* uti omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. — Quid autem, si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, *nonne oportebat ordinem sequi Traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant Ecclesias?* Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum, qui in Christum credunt sine charta et atramento, scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem Traditionem diligenter custodientes.

Sodann weist er b) andererseits darauf hin, daß der juristische Fortbestand der Predigtmission der Apostel durch den in der Kirche wohnenden und sie beseelenden hl. Geist auch eine übernatürliche Garantie der Wahrheit besitze. So in folgender Stelle lib. 3, c. 24: Praedicationem vero Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem, et testimonium habentem a Prophetis et ab Apostolis, et ab omnibus discipulis, ostendimus per initia, et medietates, et finem; quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae (nämlich in ecclesia ipsa custoditur) *semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum* juvenescens, et juvenescere faciens ipsum vas, in quo est. *Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus* (sc. Spiritus Sanctus), *quemadmodum ad inspirationem plasmationi* (sc. ut anima corpori), ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur: et in eo disposita est communicatio Christi, id est, Spiritus sanctus, *arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae,* et scala ascensionis ad Deum. In Ecclesia enim, inquit (sc. Apostolus), posuit Deus Apostolos, Prophetas, doctores, et universam reliquam operationem Spiritus: cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam, et operationem pessimam. *Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas.* Quapropter qui non participant eum, neque a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem: sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de coeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur; rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur.

Endlich verbindet er c) beide Momente, die apostolische Succession und die übernatürliche Garantie des hl. Geistes in folgender Stelle lib. 4, c. 26: *Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, Presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis,* sicut ostendimus; *qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt;* reliquos vero, qui absistunt a principali successione, et quocumque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos, et malae sententiae; vel quasi scindentes, et elatos, et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. . . . . *Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem; apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat.* Hi enim et eam, quae est in unum Deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt: et eam quae est in Filium Dei, dilectionem adaugent, qui tantas dispositiones propter nos fecit, *et Scripturas sine periculo nobis exponunt,* neque Deum blasphemantes, neque Patriarchas exhonorantes, neque Prophetas contemnentes.

Origenes spricht in der praefatio zu den Büchern periarchon das Princip der 104
apostolisch-kirchlichen Predigt kurz und bündig in folgenden Worten aus: Cum multi sint, qui se putant scire, quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, *servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in Ecclesia permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat Traditione.* Daher verwirft er auch anderswo (in Matth. tr. 29 n. 46 u. 47) das häretische Schriftprinzip: Quoties (haeretici) canonicas proferunt Scripturas, in quibus omnis Christianus consentit, et credit, videntur dicere: Ecce in domibus verbum est veritatis. Sed nos illis credere non debemus, *nec exire a prima et ecclesiastica praedicatione, nec aliter credere, nisi quemadmodum Ecclesiae Dei per successiones tradiderunt nobis* . . . . Quodcumque professi fuerint de Scripturis et mysteriis, quae sunt in eis ad demon-

strationem, nolite credere, quae dicuntur. Veritas enim similis est fulguri egredienti ab oriente et apparenti usque ad occidentem; *qualis est veritas Ecclesiae Dei; ab ea enim sola sonus in omnem terram exivit, et in fines orbis terrae verba eorum, et velociter currit sola vere veritas Dei.* — Sola autem Ecclesia neque subtrahit hujus fulgoris verbum et sensum, neque addit quasi prophetiam aliud aliquid.

105 Tertullian endlich behandelt unsern Gegenstand ex professo in der bekannten Schrift de praescriptionibus haereticorum, bes. c. 15 ff.: Scripturas ostendunt (haeretici) et hac sua audacia statim quosdam movent. In ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos eos ad illam de Scripturis disputationem. Si hae sunt illae vires eorum, uti eas habere possint, *dispici debet, cui competat possessio Scripturarum*, ne is admittatur ad eandem, cui nullo modo competit. — Ergo *non ad Scripturas provocandum est;* nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertae. — *Ordo rerum desiderabat illud prius proponi,* quod nunc solum disputandum est: *Quibus competat fides ipsa? cujus sint Scripturae? a quo, per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianarum.* Wer demnach den Glauben zu fordern habe und die Schrift als sein Eigenthum besitze, zeigt er, wie folgt: Christus Jesus Dominus noster .... quamdiu in terris agebat, ipse pronuntiabat sive populo palam, sive discentibus (discipulis) seorsum, ex quibus duodecim praecipuos sibi adlegarat, *destinatos populis magistros.* Itaque uno eorum decusso, reliquos undecim, digrediens ad Patrem, jussit ire et docere nationes intinguendas in Patrem et in Filium et in Spiritum Sanctum. Statim igitur Apostoli, quos haec appellatio Missos interpretatur .... consecuti promissam vim Spiritus S. ad virtutes et eloquium, primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum, et Ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti, eandem doctrinam ejusdem fidei *nationibus promulgaverunt. Et proinde Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutuantur ut Ecclesiae fiant.* Ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur, ut soboles apostolicarum Ecclesiarum .... *Hinc igitur dirigimus praescriptionem,* si Dominus Jesus Christus Apostolos misit ad praedicandum, *alios non esse recipiendos praedicatores, quam Christus instituit;* quia nec alius Patrem novit nisi Filius, et cui Filius revelavit, nec aliis videtur revelasse Filius, quam Apostolis, quos misit ad praedicandum, utique quod ipsis revelavit. *Quid autem praedicaverint, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam, non aliter probari debere, nisi per easdem Ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt,* ipsi eis praedicando, tam viva, quod ajunt, voce, quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, *constat proinde, omnem doctrinam, quae cum illis Ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam,* sine dubio tenentem, quod Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit: omnem vero doctrinam de mendacio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem Ecclesiarum, et Apostolorum, et Christi, et Dei. Superest ergo, ut demonstremus, an haec nostra doctrina, cujus regulam supra edidimus (es ist der Inhalt des apostolischen Symbolums gemeint), de Apostolorum Traditione censeatur, et ex hoc ipso, an ceterae de mendacio veniant. Communicamus cum Ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis. Nach diesen Principien konnte er daher auch anderswo (adv. Marcion. l. 1. c. 21) beifügen: Apostolica Traditio nihil passa est in tempore suo circa Dei regulam; et non alia cognoscenda erit Traditio Apostolorum, quam quae hodie apud ipsorum Ecclesias editur. Daß ihm bei der Behauptung dieser Unfehlbarkeit der kirchlichen Ueberlieferung nicht bloß natürliche, sondern übernatürliche Garantieen vorschwebten, geht aus der Stelle de praescr. 28 hervor, wo er auch die natürlichen betont: Age nunc, omnes ecclesiae erraverint ... nullam respexerit Spiritus sanctus, ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat: ecquid verosimile est, ut tot et tantae in unam fidem erraverint?

IV. Lebendige und offenkundige göttliche Legitimation des Apostolates.

Noch deutlicher und stärker, als der historische Beweis für die Einsetzung 106
des Apostolates durch Christus, spricht für die göttliche Berechtigung desselben die Erwägung des thatsächlichen, lebendigen, offenkundigen Bestandes, resp. der Geltendmachung des Apostolates in der katholischen Kirche.

1. Vor Allem gilt bezüglich des Anspruches der kirchlichen Hierarchie auf die Gewalt und die Privilegien des Apostolates dasselbe, was von dem Anspruche Christi selbst auf göttliche Würde und Verehrung gilt. Wenn die spezifisch göttliche Gewalt über die Geister, sowie der ausschließliche unfehlbare Besitz der göttlichen Wahrheit, welche die katholische Hierarchie beansprucht und so entschieden und konsequent geltend macht, ihr wirklich nicht von Gott übertragen ist: dann ist dieser Anspruch die größte Blasphemie, welche sich denken läßt, dann wäre die Hierarchie selbst nicht nur keine göttliche, sondern eine diabolische Institution, und ihre cathedra nicht nur keine cathedra veritatis, sondern eine cathedra *pestilentiae*. Wenn das aber der Fall wäre, dann wäre es nicht möglich, daß eben die katholische Kirche so viel Gutes stifte, so viel zur Heiligung der Menschen beitrage und so sehr von allen Feinden Christi und Gottes verfolgt werde, wie es thatsächlich geschieht; überdieß müßte Gott selbst, geschweige mit dieser Institution in wunderbarer Weise mitzuwirken, um seine Ehre zu wahren und den größten in seinem Namen geübten Betrug zu verhindern, demselben in jeder Weise entgegenwirken, und wenn er den Betrug theilweise zuließe, ihn doch nicht so lange, so allgemein, mit so viel Schein und mit so viel Erfolg bei den frömmsten und besten Menschen triumphiren lassen.

2. In der Wirklichkeit wird aber die Geltendmachung des Apostolates in der katholischen Kirche positiv von Gott unterstützt und beglaubigt durch alle jene wunderbaren Wirkungen, welche an der katholischen Kirche, und bei ihr allein, im Ganzen wie bei einzelnen Gliedern hervortreten. Denn wie diese überhaupt die Göttlichkeit der Kirche selbst und folglich die ihrer fundamentalen Einrichtung, wozu vor Allem der Lehrapostolat gehört, bekunden: so bekunden sie die Göttlichkeit des letztern insbesondere dadurch, daß sie alle an den Glauben der Kirche geknüpft sind, und eben dieser Glaube wesentlich und direkt sich auf die göttliche Auktorität und Unfehlbarkeit des ihn erzeugenden und leitenden Apostolates gründet.

Es liegt auf der Hand, daß die gegenwärtige Argumentation einen dop- 107
pelten Vortheil vor den frühern voraus hat. Einmal ist sie durchaus offenkundig und jedem Menschen zugänglich, weil sie sich auf gegenwärtige notorische Thatsachen stützt. Sodann legitimirt sie den Lehrapostolat direkt in seiner konkreten Gestalt und lebendigen Wirklichkeit, wie er sich selbst gibt, und überhebt somit aller Dunkelheiten und Schwierigkeiten bezüglich der Natur des Umfanges seiner göttlichen Vollmachten, sowie seiner Organisation, welche bei der exegetischen Erklärung seiner Einsetzung und der historischen Betrachtung seiner Entwicklung aufstoßen könnten. Gegenüber der Argumentation III. hat die gegenwärtige noch den speziellen Vortheil, daß sie nicht bloß eine historisch-menschliche, sondern eine göttliche Be-

glaubigung des Apostolates, und zwar eben diejenige, welche bei der Einsetzung desselben verheißen worden, produzirt. Man kann jedoch auch III. und IV. miteinander zu einer Argumentation verschmelzen, indem man auch in dem ganzen historischen Bestande der Kirche die ihn stets begleitende göttliche Beglaubigung nachweist.

108 Scholion zu III. und IV. So wenig bei I. und II. die hl. Schrift formell als inspirirte und vom Lehrapostolate beglaubigte und erklärte Urkunde vorausgesetzt werden mußte: so wenig setzt bei III. und IV. der aus der Geschichte und der Erscheinung der Kirche geführte Beweis für den in der letztern bestehenden Lehrapostolat die göttliche Berechtigung desselben logisch schon voraus; es findet also hier ebenso wenig, wie im ersten Falle, ein Cirkelbeweis statt. Allerdings kann man sagen, die letztern Beweise stützten sich auf das Selbstzeugniß des Lehrapostolates, oder vielmehr auf das Zeugniß, welches die um den Lehrapostolat geschaarte Kirche ihm gibt; aber sie ziehen ihre Kraft nicht aus der göttlichen Autorisation dieses Zeugnisses, sondern theils aus seinen natürlichen Umständen, theils aus der dasselbe begleitenden übernatürlichen göttlichen Legitimation.

§ 10. Die konkrete Organisation des Lehrapostolates. Verhältniß desselben zu den beiden fundamentalen, von Christus eingesetzten hierarchischen Vollmachten und Ordnungen.

109 Die allseitige Erklärung und Begründung dieser Organisation kann erst in der Lehre von der Verfassung der Kirche gegeben werden. Aus dieser Lehre anticipiren wir hier so viel, als zur Orientirung und zur weitern Entwicklung unseres Gegenstandes nothwendig ist, um dann auf den Momenten weiter zu bauen, welche bei der Erklärung und dem Beweise des katholischen Begriffes vom Lehrapostolat festgestellt wurden. Weil nämlich hiebei schon gezeigt wurde, daß der Lehrapostolat rechtmäßig nur in der katholischen Kirche besteht und mit ihrem Wesen verwachsen ist, können und müssen wir denselben auch bezüglich seiner Organisation so nehmen, wie er sich in der katholischen Kirche darstellt. Hier aber erscheint er in dem innigsten Wechselverhältnisse zu den übrigen von Christus eingesetzten hierarchischen Vollmachten und Ordnungen, so zwar, daß seine eigene Organisation in Bezug auf seinen spezifischen Zweck nur auf Grund der Organisation der kirchlichen Hierarchie überhaupt verstanden werden kann, aber aus dieser auch vollständig verstanden wird. Gerade in einer unklaren Auffassung oder Entstellung jenes Wechselverhältnisses haben die in neuester Zeit bezüglich der Organisation des Lehrapostolates vorgekommenen Mißverständnisse ihren Grund. Wir schicken daher der Erklärung der Organisation des Lehrapostolates als solchen eine orientirende Erklärung seines Verhältnisses zur kirchlichen Hierarchie voraus. Eine spezielle Literatur hiefür läßt sich nicht angeben, weil die betreffenden Punkte in dieser Form nirgendwo ausführlich und im Zusammenhange behandelt sind.

110 I. Träger des Lehrapostolates sind nach der Natur der Sache sowohl, wie nach der Anordnung Christi, im Allgemeinen dieselben Personen, welche auch die Organe des Geistes Christi für die Mittheilung seiner Gnade an die Menschen und die Stellvertreter Christi für die Regierung seines Reiches auf Erden, der Kirche, sind — es sind mit Einem Worte die Glieder der kirchlichen Hierarchie. Die Lehrverkündigung steht nämlich nicht nur im innigsten Zusammenhange mit den beiden andern Funktionen der Hierarchie, als Vorbereitung und Ergänzung derselben; sie ist auch selbst ein hierarchischer Akt, dessen Kraft und Bedeutung bei den einzelnen Trägern gerade von der hierarchischen Stellung bedingt und bestimmt wird, welche denselben als Organen der Gnadenspendung und der Regierung des Reiches Christi zukommt. Und zwar ist sie mit dieser Stellung in dem Maße verwachsen, daß sie zu den beiden andern Vollmachten nicht als eine selbstständige dritte hinzutritt, sondern als natür-

licher Ausfluß, resp. als wesentlicher Bestandtheil, aus den beiden andern hervorgeht, resp. in ihnen enthalten ist, und folglich sich unter dieselben subsumirt. Sie subsumirt sich einerseits unter die väterliche (resp. Christus als dem Bräutigam gegenüber mütterliche) Würde und Fruchtbarkeit, welche die sakramentale Hierarchie in ihrer Eigenschaft als Organ des hl. Geistes besitzt, und erscheint hier als eine besondere Form väterlichen Ansehens und väterlicher Fruchtbarkeit. Andererseits subsumirt sie sich unter die Hirten- oder Regierungsgewalt, welche die jurisdictionelle Hierarchie als Stellvertreterin Christi besitzt, und die allerdings auch wieder als eine väterliche Gewalt, oder vielmehr recht eigentlich als die väterliche Auktorität bezeichnet werden kann und wird; und hier erscheint sie alsdann als eine besondere Form, oder vielmehr als der edelste und beste Theil der Vollmacht, die Heerde Christi zu weiden und zu leiten.

Nach moderner Anschauung faßt man die Gewalt der Hierarchie als königliche, 111
priesterliche und prophetische oder lehrende auf. Diese Dreitheilung ist, weil bloß auf materiellem, nicht auf formellem Grunde beruhend, durchaus nicht geeignet, in das Wesen und den Zusammenhang der Gewalten Licht zu bringen; sie gibt vielmehr zu vielen Unklarheiten und Mißverständnissen Anlaß. Die alte scholastisch-kanonistische Eintheilung in die potestas ordinis und jurisdictionis ist formell die einzig correkte: nur hat man von diesem Standpunkte aus vielfach dadurch gefehlt, daß man die potestas docendi einseitig an die eine oder die andere vertheilte, ohne zu beachten, daß sie eben eine doppelte Seite hat und demgemäß theils an die potestas resp. hierarchia ordinis, theils an die potestas jurisdictionis vertheilt werden muß. Auch aus dieser einseitigen Subsumtion können ebenso große Mißverständnisse und Verirrungen hervorgehen, wie aus der Nebeneinanderstellung; weit größere aber aus der einseitigen Subsumtion unter die potestas ordinis, als aus dem Gegentheil.

Wenn wir die Träger der potestas ordinis in dieser Eigenschaft als Organe des 112
hl. Geistes, die der potestas jurisdictionis als Stellvertreter Christi bezeichneten: dann soll damit nicht gesagt werden, daß erstere nicht auch in gewissem Sinne Organe und Stellvertreter Christi, und letztere nicht Organe des hl. Geistes seien. Es soll vielmehr nur hervorgehoben werden, daß erstere zunächst und formell eben Werkzeuge und Canäle der vitalen und befruchtenden Wirksamkeit des in der Kirche wohnenden und sie beseelenden hl. Geistes sind; in dieser Beziehung gehören sie allerdings auch Christus als dem Haupte des Körpers als dessen Organe an; aber sie vertreten doch nicht formell das Haupt als solches, d. h. in seiner Oberhoheit und Herrschaft über die Glieder des Körpers oder in seiner regierenden Funktion. Bei den Trägern der potestas jurisdictionis hingegen tritt zunächst gerade die Vertretung des Hauptes in den Vordergrund, so jedoch, daß dieselben eben wegen dieser Vertretung des Hauptes auch wieder in besonderer Weise von dem Geiste des Hauptes geleitet werden (resp. dieser durch sie die übrigen Glieder leitet), und insofern allerdings auch wieder als Organe des hl. Geistes zu betrachten sind. Das doppelte Verhältniß der Glieder der Hierarchie zum hl. Geiste läßt sich im Anschluß an das liturgische Symbolum, wo gerade diese Attribute des hl. Geistes hervorgehoben werden, kurz dahin bestimmen, daß sie dem hl. Geiste nach der einen Seite als dem vivificator, nach der andern als dem dominus ecclesiae dienen.

II. Die doppelseitige Verbindung des Lehrapostolates mit den beiden 113
Grundformen der Hierarchie und deren Abstufungen, also mit der potestas und hierarchia ordinis und der potestas und hierarchia jurisdictionis, entspricht in der That den beiden Hauptformen der Wirksamkeit des Lehrapostolates, nämlich der authentischen Bezeugung, resp. dem offiziellen Vortrage, der Lehre Christi einerseits und der auktoritativen Lehrvorschrift, resp. den übrigen Akten der eigentlichen

Lehrgewalt, andererseits. Die nachfolgende Erklärung wird die Richtigkeit und zugleich die hohe Wichtigkeit dieses Satzes darthun.

114 1. Die authentische Bezeugung (resp. der offizielle Vortrag) der Lehre Christi ist offenbar formell als solche nicht nothwendig ein Akt eigentlicher Jurisdiction, vielmehr ein Akt der Uebermittlung übernatürlicher Güter und der Erzeugung resp. Vollendung übernatürlichen Lebens, folglich verwandt mit den spezifischen Akten der potestas ordinis. Wie diese Akte die Gnade, so vermittelt das Zeugniß die Wahrheit Christi; und wie diese insbesondere die Glaubensgnade als inneres Princip des Glaubens erzeugen und stärken, so nährt und erfüllt das Zeugniß und der Lehrvortrag den Glauben mit seinem objektiven Inhalte. Naturgemäß sind daher auch die Canäle der Gnade Christi die ordentlichen Canäle der Wahrheit Christi, welcher die Quelle der Gnade und Wahrheit ist, die Werkzeuge des hl. Geistes in der einen auch Werkzeuge desselben in der andern Richtung; und dieselbe übernatürliche Weihe, welche durch Mittheilung der übernatürlichen Gnadenkraft des hl. Geistes zur Uebermittlung der Gnade befähigt, kann und muß auch durch Mittheilung des Gnadenlichtes des hl. Geistes zur ordentlichen Mittheilung der Wahrheit durch offizielle Lehre und authentisches Zeugniß berufen und befähigen, so daß die geweihten ministri Christi kraft ihrer Weihe nach beiden Seiten hin zugleich als dispensatores mysteriorum Dei (1 Cor. 4, 1) zu betrachten sind. Wie in dieser Verbindung des Lehramtes mit dem ordo erst die volle Bedeutung des letztern hervortritt: so erscheint auch umgekehrt der höhere, heilige und übernatürliche Charakter des Lehramtes selbst dadurch lebendig begründet und vermittelt. Insbesondere erscheint so die Authentie des lehrhaften Zeugnisses als eine nicht bloß positiv rechtliche, auf äußerer, öffentlicher Würde und Macht beruhende, wie sie dem rein menschlichen Glauben entspricht, sondern als übernatürlich lebendige, auf einer durch innere Verbindung mit dem hl. Geiste hergestellten öffentlichen Würde und Macht beruhende, wie sie der Erzeugung eines übernatürlichen göttlichen Glaubens entsprechen muß. Das Zeugniß der authentischen Zeugen repräsentirt daher das von Christus verheißene Zeugniß des hl. Geistes, der sich ihrer als seiner Werkzeuge bedient. Das geschieht freilich nicht in der Weise, daß in den einzelnen Zeugen die bezeugende Wirksamkeit des hl. Geistes ebenso voll und nothwendig mit jedem Lehrakte verbunden wäre, wie seine gnadenspendende Wirksamkeit mit jedem sakramentalen Akte verbunden ist. In der Vermittlung der Wahrheit concurrirt ja ganz anders, als bei der Vermittlung der Gnade, die eigene persönliche Zuständlichkeit und Thätigkeit des Organes, wie auch in diesem Falle das Organ nicht in der Kraft des hl. Geistes nach Außen wirken kann, ohne selbst davon affizirt zu werden. Vielmehr werden die Inhaber der potestas ordinis nur in spezieller Weise vom hl. Geiste in ihrem Zeugnisse erleuchtet und getragen, und kann durch ihre persönliche Unvollkommenheit die Wirksamkeit des hl. Geistes wenigstens nicht allgemein vereitelt werden. Zudem setzt die Mitwirkung des hl. Geistes hier wesentlich voraus, daß der Inhaber des ordo im rechtmäßigen Besitze und Gebrauche desselben sei.

115 In derselben Weise nun, wie die potestas ordinis in der hierarchia

ordinis sich abstuft, vertheilt sich naturgemäß auch auf die einzelnen Stufen der Antheil an der *potestas* zur Mittheilung der Lehre Christi. Die „Hohepriester", pontifices oder sacerdotes primi ordinis (die Bischöfe), besitzen allein die Fülle der potestas ordinis und sind auch allein in der Ausübung derselben so selbstständig, daß sie nicht als Gehülfen oder Diener eines andern ordo auftreten. Die übrigen Glieder der hierarchia ordinis hingegen sind, wie sie nur durch den Bischof ihre Weihe empfangen können, so auch entweder, wie die Diakonen, ausschließlich zur Aushülfe und Dienstleistung bei den Funktionen der höhern ordines berufen, oder doch, wie die Presbyter oder sacerdotes secundi ordinis, wesentlich darauf angewiesen, ihre eigenen Funktionen nur als bei- und untergeordnete Gehülfen des Bischofs, theilweise auch nur unter dessen positiver Mitwirkung auszuüben. Demgemäß sind die Bischöfe allein, vi ordinis, wie die vollkommenen Väter der Gläubigen, so auch die selbstständigen Lehrer und die an sich authentischen Zeugen; die übrigen ordines sind hingegen nur zu Lehrgehülfen und offiziellen Herolden berufen und befähigt, und können daher nur relativ als authentische Zeugen gelten, inwiefern nämlich ihre ganze Macht nur eine Participation der bischöflichen ist und auch nur in Gemeinschaft mit dem Bischofe resp. mit dessen Autorisation geübt werden soll und muß.

2. Die auktoritative Lehrvorschrift andererseits gehört als ein 116
gesetzgebender resp. richterlicher Akt ebenso, wie die die Lehre betreffenden verwaltenden und beaufsichtigenden Akte, offenbar formell nicht zur potestas ordinis, sondern zur potestas jurisdictionis, resp. zu dem besondern Zweige derselben, den man technisch Lehrgewalt nennt. Sie fällt daher auch nicht der hierarchia ordinis als solcher anheim, sondern der hierarchia jurisdictionis, welche aus und über der erstern aufgebaut ist und als Stellvertreterin Christi, des unsichtbaren Hauptes und Königs seines Reiches, dasselbe regiert. Die Lehrvorschrift ist nämlich ein Akt der Regierung und Leitung, der eine Oberhoheit über bestimmte Untergebene, welche durch dieselbe auktoritativ gebunden werden sollen, einschließt. Allerdings sind die Bischöfe, wie als geborene Väter und Kirchenfürsten zur Jurisdiction überhaupt, so auch als selbstständige Zeugen und Lehrer der Lehre Christi noch spezieller zur Jurisdiction in Sachen der Lehre im Allgemeinen schon *vi ordinis* berufen; weil aber der ordo als solcher ihnen keine Untergebenen gibt, so können sie, wie die Jurisdiction überhaupt, so auch die Jurisdiction in Glaubenssachen nur insofern besitzen und ausüben, als ihnen die Regierung einer Heerde anvertraut ist, und demgemäß dieselbe auch nur über diese geltend machen, während ihr Ansehen als doctores et testes authentici von dem Besitze einer Heerde unabhängig ist und demgemäß auch über diese hinaus Geltung hat. Umgekehrt liegt es auch, wie in der Natur der kirchlichen Jurisdiction überhaupt, so besonders in der Natur der Lehrgewalt, daß sie ordentlicher Weise nur den Inhabern des höchsten Weihegrades zukomme, was jedoch nicht hindert, daß dieselbe durch Delegation auch den Inhabern eines niedern Weihegrades übertragen werden kann.

a) Daß die Glaubensvorschrift hier als jurisdictioneller Akt und die entsprechende Ge- 117
walt als jurisdictionelle bezeichnet wird, darf nicht Wunder nehmen; denn jede öffentliche Gewalt und Auktorität ist Jurisdiction, und wenn es keine juris-

bictionelle Lehrgewalt in der Kirche gäbe, würde es auch keine wirksame Leitung und Ordnung des Glaubens in der Kirche geben können. Eine Einschränkung findet nur insofern statt, als die Jurisdiction auf dem Gebiete des Glaubens 1) keine willkürliche, an kein vorausgehendes Gesetz gebundene, mithin keine frei gesetzgebende, sondern nur eine an das Gesetz der göttlichen Wahrheit und die dasselbe bekundenden Zeugnisse gebundene richterliche sein kann, und als 2) diese Jurisdiction für ihre volle eigenthümliche Wirksamkeit nicht bloß der äußern juristischen Auktorität und Form, sondern auch einer innern übernatürlichen oder charismatischen Befähigung bedarf und thatsächlich mit derselben versehen ist, mithin auch ihr juristischer Akt zugleich ein charismatischer ist.

118 b) Ebenso wenig darf es Wunder nehmen, wenn wir die Glaubensvorschrift und die Lehrgewalt unter die Jurisdiction der kirchlichen Hierarchie überhaupt als einen eigentlichen Bestandtheil derselben subsumiren. Denn die kirchliche Jurisdiction unterscheidet sich eben dadurch von jeder andern, namentlich der staatlichen, daß sie, um die ihr unterstellte Gesellschaft ihrer spezifischen übernatürlichen Bestimmung entgegenzuführen und in ihrer spezifischen Einheit zu erhalten, nicht bloß das äußere Leben der Glieder der Gesellschaft, sondern auch ihr inneres Leben, namentlich ihre Ueberzeugung, leiten und regeln soll und, weil sie es soll, auch wirklich vermag; oder mit andern Worten, daß sie in sich mit der äußern öffentlichen Gewalt auch die in der natürlichen Ordnung nur im Familienkreise bestehende Erziehungsgewalt als eine ebenfalls öffentliche Gewalt vereinigt. Die Lehrgewalt bildet darum bei der Kirche allerdings eine ihr spezifisch eigenthümliche Jurisdiction und ebenso den edelsten und besten Theil, gleichsam die Seele, ihrer Gesammtjurisdiction, und sie bleibt darum immer von der äußern disciplinären Jurisdiction, worin die Kirche mit dem Staate formell (nicht auch materiell) übereinkommt, wesentlich verschieden. Aber sie hört darum nicht auf, wahre Jurisdiction und Bestandtheil der Gesammtjurisdiction zu sein, und kommt daher allen Inhabern der kirchlichen Jurisdiction, die nicht etwa eigens auf einen besondern Zweig derselben beschränkt sind, zu. In diesem Sinne wurde denn auch im Vatikanischen Concil die Lehrgewalt mit einbegriffen unter die potestas vere episcopalis des Papstes.

119 c) Wie die Lehrgewalt unter die kirchliche Gesammtjurisdiction subsumirt wird und darum doch von der kirchlichen Jurisdiction im engern Sinne, der disciplinären, verschieden bleibt: so ist auch die Lehrvorschrift zwar unter die Lehrgewalt im Allgemeinen zu subsumiren, aber doch zugleich von andern Akten der Lehrgewalt, welche der eigentlich disciplinären Jurisdiction näher verwandt sind, wesentlich als der höchste und spezifischste zu unterscheiden. Im Allgemeinen umfaßt nämlich die Lehrgewalt jede auf das Gebiet der Lehre sich beziehende Jurisdiction, und kann daher nach all den Richtungen hin und in all den Formen geübt werden, nach welchen und in welchen die Jurisdiction auch auf andern Gebieten geübt wird. Sie umfaßt also a) eine administrative, verwaltende Gewalt, vermöge welcher ihr Inhaber wie überhaupt die geeigneten äußern Mittel zur Verbreitung der Lehre anordnen, so insbesondere Andere zur Verkündigung derselben senden und legitimiren kann; b) eine beaufsichtigende Gewalt (worunter sich die strafrichterliche subsumirt), vermöge welcher ihr Inhaber alle äußere Handlung verbieten kann, welche der Erhaltung und Verbreitung der wahren Lehre widerstreben, und zugleich im Stande ist, die Widerspenstigen zurechtzuweisen und zu strafen, und c) die richterliche, resp. gesetzgebende Gewalt, welche zwar auch äußere, die Lehre und den Glauben näher oder entfernter betreffende Akte bestimmen kann, deren Hauptakt aber die richterliche und gesetzliche Regelung des Glaubens selbst, die eigentliche Glaubensvorschrift ist. Weil dieser Akt allein direkt in die innere Ueberzeugung hinübergreift und den Glauben selbst regelt, so nimmt er unter den Akten der Lehrgewalt eine ebenso eminente Stellung ein, wie diese im Kreise der Jurisdiction überhaupt; er ist ein eminent göttlicher und übernatürlicher Akt, ähnlich wie der Akt der Jurisdiction im Sakramente der Buße, und involvirt, wie dieser, eine ganz spezielle Stellvertretung Christi bezüglich eines spezifisch göttlichen Vorrechtes. Aus eben diesem Grunde kann und muß daher dieser ganz eigenartige Akt der Jurisdiction auch ebenso wesentlich unter der charismatisch leitenden Einwirkung Christi und seines hl. Geistes stehen, wie an die sakramentalen Akte der potestas ordinis die befruchtende und belebende Einwirkung des hl. Geistes geknüpft ist; und jene charismatische Einwirkung muß sich hier in einem Grade kundgeben, wie sie weder in den Lehrakten der potestas ordinis bereits enthalten, noch zu den übrigen Akten der Lehrgewalt selbst erforderlich ist.

d) Die beiden erstgenannten Momente der Lehrgewalt werden von allen denjenigen 120 zugestanden, welche es überhaupt irgendwie ernst mit der kirchlichen Jurisdiction nehmen; nicht so das letzte, worauf es doch zuletzt hauptsächlich ankommt, wenn Einheit und Ordnung auf dem Gebiete der Lehre und des Glaubens geschafft werden soll. Wo man es nicht formell und unbedingt läugnet, trübt und entstellt man seinen spezifischen Begriff dadurch, daß man für dasselbe ein mixtum compositum aus der verwaltenden resp. beaufsichtigenden Lehrjurisdiction und der Zeugenauthentie substituirt, und so die Glaubensvorschrift als eine administrative Maßregel betrachtet, welche zunächst bloß das äußere Verhalten der Lehrer und Gläubigen, den innern Glauben aber nur durch gleichzeitige Hinweisung auf ein vor oder außer ihr vorhandenes Zeugniß fordern und bestimmen könne. In der Wirklichkeit aber erhebt sie sich ebenso über das einfache Zeugniß, indem sie den Glauben nicht bloß ermöglicht, sondern ihn kraft der Auktorität desjenigen, der sie aufstellt, gebietet, wie über alle administrativen „Maßregeln", indem sie nicht bloß ein äußeres Verhalten, sondern den Glauben selbst gebietet. Die Wurzel jener Entstellung liegt darin, daß man entweder unfähig ist, das Vorhandensein einer wahrhaft übernatürlichen Auktorität in der Kirche zu erfassen, oder sich gegen dieselbe sträubt, und daher entweder aus Engherzigkeit oder aus Hochmuth die Auktorität nur insofern gelten lassen will, als dieselbe Beweise vorbringt und diese Beweise von den Untergebenen nach freier Prüfung für stichhaltig befunden werden. Sie liegt mit einem Worte in der Seichtigkeit und Zügellosigkeit des Liberalismus, der entweder gar keine von Gott herabsteigende Auktorität, oder doch keine solche anerkennen will, auf welche göttliche Majestätsrechte übergehen. Die prinzipielle Läugnung einer von Gott verliehenen Auktorität über die Geister ist daher auch nur ein Seitenstück zu der liberalistischen Anfeindung des Rechtes der weltlichen Obrigkeit über das leibliche Leben, resp. auf die Todesstrafe; wie dort das im Namen des Königs der Geister geschwungene geistige Schwert, das jeden geistigen Stolz demüthigen soll, so wird hier das materielle Schwert, so weit es im Namen des „Herrn über Leben und Tod" geschwungen wird, verkannt und gehaßt, weil man, die Herrschaft Gottes ignorirend, in dem Gebrauche beider Schwerter eine freventliche Tyrannei des Menschen über den Menschen erblickt. Die Analogie zwischen den beiden Schwertern ließe sich leicht noch weiter durchführen (vgl. Per. Bl. 1871. S. 403 ff.); nur besteht zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß das geistige Schwert nicht das wahre, sondern das falsche geistige Leben tödtet und durch dessen Tod das wahre gebiert. Näheres über das Wesen des jurisdictionellen Urtheils siehe unten sub III.

Als Bestandtheil der Jurisdictionsgewalt nimmt die Lehrgewalt noth- 121 wendig auch an der Gliederung und Abstufung der hierarchia jurisdictionis Antheil. Nach Maßgabe der allgemeinen Grundsätze über die Vertheilung der Jurisdiction haben die einfachen Bischöfe als Hirten eines bestimmten Theiles der ganzen Heerde Christi nur eine partikuläre und untergeordnete, und darum unvollkommene und abhängige Lehrgewalt nach allen drei oben (n. 119) angegebenen Richtungen. Das Oberhaupt des Episcopates aber hat als Hirt der ganzen Heerde Christi auch eine universale und souveräne, und darum volle und unabhängige Lehrgewalt, welcher auch die Bischöfe selbst unterstellt sind, und zwar ebenfalls nach allen drei oben angegebenen Richtungen.

Namentlich aber tritt dieser Unterschied der beiderseitigen Lehrgewalt 122 darin hervor, daß nur die Glaubensvorschrift des Papstes als des obersten Kanzlers Christi auf Erden gesetzliche Kraft haben kann, während der bischöflichen nur eine einfach richterliche Kraft zukommt, und die Bischöfe mithin auf dem Gebiete des Glaubens, nicht wie auf dem der Disciplin, kraft ihrer eigenen Auktorität wahre Gesetze erlassen können; denn das Glaubensgesetz ist wegen der eigenthümlichen Natur seines Gegenstandes wesentlich nicht ein partikuläres, sondern ein allgemeines, und erfordert, um die ihm

eigene Verbindlichkeit zu erzeugen, wesentlich eine souveräne und volle Lehrgewalt. Die Bischöfe können demnach für ihren Bezirk kraft ihrer eigenen Gewalt nur provisorische, das Vorhandensein eines allgemeinen Gesetzes erklärende, oder die Mitwirkung der souveränen Auktorität des allgemeinen Hirten präsumirende Urtheile erlassen, um das bestehende oder präsumirte Gesetz in ihrem Bezirke zu handhaben. Sie haben folglich auch nicht zunächst solche Zweifel peremptorisch zu heben, welche noch innerhalb der Kirche als irgendwie positiv oder negativ begründet zugelassen werden, und sind auch nicht berufen, als unumgängliche Faktoren bei einer solchen Hebung mitzuwirken; sie haben vielmehr zunächst nur solche Zweifel niederzuschlagen, welche freventlich gegen das allgemein geltende Glaubensgesetz verstoßen, so daß ihr Urtheil mehr ein exekutorisches, als eine konstitutive oder principielle Entscheidung ist. Die universale und höchste Auktorität des Papstes hingegen gibt nicht nur seinen Urtheilen allgemein und absolut verbindliche Gesetzeskraft, sondern sie gibt auch recht eigentlich dem in der Kirche bestehenden Glaubensgesetz seinen gesetzlichen Bestand und seine gesetzliche Kraft. Der Papst vermag mithin, und gerade er ist dazu zunächst berufen, durch sein Urtheil auch die vorher tolerirten Zweifel peremptorisch zu heben und auszuschließen, weßhalb sein Urtheil im Unterschied vom dem exekutorischen der Bischöfe als konstitutive oder als principielle Entscheidung betrachtet werden muß. Damit kann jedoch wohl bestehen, daß die thatsächliche Handhabung einer Glaubensvorschrift durch die gesammten übrigen Richter ein unbedingtes Präjudiz für den Bestand des Gesetzes erzeuge, welches praktisch dieselbe Wirkung hat, wie der gesetzgeberische Akt selbst, und wegen der relativen Selbstständigkeit der Auktorität der Bischöfe, welche nicht, wie die Richter im Staate, bloß Beamte des Oberhauptes sind, die verbindliche Kraft desselben verstärke und verdopple. — Es liegt auf der Hand, daß gemäß dieser Vertheilung der Lehrgewalt in der hierarchia jurisdictionis auch der die innere Kraft und Richtigkeit ihrer Lehrvorschrift sichernde direktive Beistand des hl. Geistes in wesentlich anderer Weise dem Haupte des Episcopates und den übrigen Bischöfen zu Theil werden muß: dem Haupte nämlich durchaus selbstständig, unbedingt und vollkommen, damit kein irriges Glaubensgesetz zu Stande komme; den übrigen Bischöfen aber nur insoweit, daß nicht durch den gemeinsamen Gebrauch ihrer Auktorität für die ganze Heerde Christi die unbedingte Präsumption für die gesetzliche Gültigkeit eines Irrthums erzeugt, resp. dieser thatsächlich allgemein eingeführt werde.

123 III. Bei der Durchführung des erklärten Unterschiedes der beiden Hauptmomente des Lehrapostolates darf jedoch nicht übersehen werden, daß die beiden hierarchischen Vollmachten und Ordnungen, unter welche sie sich subsumiren, wie sie überhaupt in concreto auf's Innigste miteinander verwachsen sind, so namentlich auf dem Gebiete der Lehre, auf welchem sie in der Erzeugung und Leitung des Glaubens zusammenwirken, sich besonders enge berühren und durchdringen. Diese innige Berührung und Durchdringung zeigt sich namentlich darin, daß der Akt der einen an der Natur des Aktes der andern participirt und seinerseits wieder auf denselben zurückwirkt.

Auf der einen Seite nämlich ist a) das **authentische Zeugniß**, 124
welches die Bischöfe vi ordinis ablegen können, weil im Namen Gottes und für das Wort Gottes abgelegt, zugleich an sich schon **einigermaßen** oder **moralisch** ein **direktives Urtheil** für die Gläubigen, wodurch ihr Glaube nicht bloß erzeugt, sondern auch geregelt werden soll. Weil ferner das jurisdictionelle Urtheil, in der Regel wenigstens, nur von solchen ausgeübt wird und werden soll, welche zugleich vi ordinis authentische Zeugen sind: so bildet ihm gegenüber der Beruf und die Befähigung zum authentischen Zeugnisse zugleich die Competenz zu dem **discretionären Urtheil**, welche in dem jurisdictionellen Urtheil eingeschlossen ist. Dieses drückten die alten Theologen mit der Formel aus: beim Lehrurtheil concurrirten in der Regel, in ähnlicher Weise wie beim sakramentalen Urtheil im Bußsakrament, die clavis scientiae oder discretionis, welche durch den ordo übertragen werde, und die clavis potestatis oder auctoritatis, die durch Commission oder Institution übertragen wird. Da diese Analogie und Verwandtschaft der potestas testandi mit der potestas judicandi und die daraus hervorgehende Bedeutung des testimonium als eines judicium inchoatum die höhere Bedeutung der Authentie des Zeugnisses besonders scharf hervortreten läßt, und zugleich der Name des Richters immer und wesentlich, der des Zeugen aber nicht immer eine persona publica andeutet: so kann man füglich die Bischöfe auch in Hinsicht auf ihre potestas ordinis als judices fidei bezeichnen. Dieß um so mehr, als sie schon auf Grund ihres ordo berufen werden können, nicht bloß den Glauben einer bestimmten Diöcese zu leiten, sondern auch in Gemeinschaft mit dem Papste als dessen Beisitzer in einem ökumenischen Concil den Glauben der ganzen Kirche zu regeln, und gerade die kraft des ordo ihnen eigene Zeugenauthentie dort, wie hier, ihrem Urtheile neben dem des Papstes eine **selbstständige Kraft** und Bedeutung sichert.

Auf der andern Seite aber muß b) umgekehrt auch das **jurisdictionelle Urtheil als solches**, weil es den Glauben nicht gebieten und regeln kann, ohne zugleich die Glaubwürdigkeit seines Inhaltes zu verbürgen, nicht bloß moralisch und einigermaßen, sondern in **eminenter Weise die Kraft und Bedeutung eines authentischen Zeugnisses** haben, so daß, wenn der Inhaber der Jurisdiction zugleich vi ordinis authentischer Zeuge ist, das Urtheil seine Authentie nicht ausschließlich aus der Authentie des ordo schöpft, sondern vielmehr die letztere verstärkt und vollendet. 125

Weil nun aber das im Urtheile als solchem enthaltene Zeugniß seine Kraft und Bedeutung eben aus der Jurisdiction und der an sie geknüpften Leitung des hl. Geistes schöpft: so ist auch seine Kraft und Bedeutung auf den verschiedenen Stufen der Jurisdiction wesentlich verschieden, während das dem ordo entsprechende Zeugniß bei allen Bischöfen an sich gleichen Werth hat. Bei den einfachen Bischöfen nämlich, bei welchen das jurisdictionelle Urtheil für die Regelung des **allgemeinen** Glaubens bloß eine untergeordnete Bedeutung besitzt, tritt das in dem Urtheile enthaltene virtuelle Zeugniß nicht so sehr als ein neues und selbstständiges hervor, erscheint vielmehr nur als besonders nachdrückliche, entschiedene und feierliche Geltendmachung desjenigen Zeugnisses, welches die Bischöfe vi ordinis ablegen können. Es beansprucht daher keine wesentlich höhere Authentie, als diesem

bereits innewohnt, und braucht mithin auch nicht auf eine andere Wirksamkeit des hl. Geistes zurückgeführt zu werden, als auf diejenige, welche bereits mit dem ordo verknüpft ist, resp. aus diesem sich naturgemäß entwickelt. Beim Oberhaupte des Episcopates hingegen, welches kraft seiner universalen und höchsten Auktorität das allgemeine Glaubensgesetz selbst aufrichtet und erhält, muß das in seinem jurisdictionellen Urtheil enthaltene Zeugniß auch volle und höchste Authentie besitzen. Es muß demnach seine innere Kraft nicht aus der ordentlicher Weise schon an den ordo geknüpften Wirksamkeit des hl. Geistes, sondern aus einer ganz speziellen leitenden Wirksamkeit desselben schöpfen, in Folge deren es dem vereinten Zeugnisse aller übrigen Inhaber des ordo äquivalent wird und so die Kraft besitzt, die Zweifel und Zwistigkeiten, welche durch die Dunkelheit oder Uneinigkeit der übrigen gleichzeitigen Zeugen, resp. der vorliegenden frühern Zeugnisse entstehen, zu beseitigen. Während also bei den übrigen judices fidei das Urtheil hinsichtlich seiner Gewährschaft für die Wahrheit des Glaubens und des Glaubensgesetzes mehr nur ein Ausfluß der am ordo haftenden Zeugenwürde ist: erscheint umgekehrt beim Oberhaupte des Episcopates die am ordo haftende Zeugenwürde wesentlich gehoben und verstärkt durch die absolute Authentie seines jurisdictionellen Urtheils, kraft deren sein Zeugniß zum absolut maßgebenden Normalzeugniß wird. Und so läßt sich auch der Unterschied zwischen der ganzen Lehrvollmacht der übrigen Bischöfe und der ihres Oberhauptes dahin fixiren, daß die erstern zunächst und vorwiegend Zeugen und Lehrer und damit zugleich allerdings auch in einem beschränkten Sinne Richter des Glaubens sind, letzteres hingegen in dieser seiner Eigenschaft zunächst und vorwiegend der oberste und allgemeine Promulgator und Richter des Glaubensgesetzes, resp. schlechthin der judex controversiarum fidei, und damit zugleich in eminenter Weise Zeuge und Lehrer des Glaubens, resp. nach dem Florentinum omnium christianorum pater et doctor ist.

126 IV. Die vorstehende Erklärung der Organisation des Lehrapostolates in seinem Verhältnisse zu den beiden fundamentalen hierarchischen Gewalten und Ordnungen deckt zugleich die Grundfehler auf, welche bei allen falschen Auffassungen des Lehrapostolates und seiner Organisation unterlaufen.

1. Der reine und volle Protestantismus muß in Folge der Läugnung der göttlichen Einsetzung beider hierarchischen Gewalten und Ordnungen, den Organismus des Lehrapostolates von Grund aus läugnen und damit auch den Begriff desselben aufheben.

2. Ein neuerer Irrthum behält zwar die beiden hierarchischen Ordnungen und Gewalten dem Namen nach bei, will aber die Hierarchie nicht als Organ und Stellvertreterin Gottes gegenüber den Menschen für die Erzeugung und Leitung ihres Glaubens und demgemäß auch nicht als direkt vom hl. Geiste befruchtet und geleitet gelten lassen, sondern faßt sie vielmehr nur als Organ und Stellvertreterin der menschlichen Gemeinde; dadurch aber bewerkstelligt er eine fundamentale Umkehr der richtigen Organisation, die ebenfalls einer vollständigen Aufhebung des Begriffes des Lehrapostolates und damit der objektiven Vermittlung der göttlichen Wahrheit durch lebendige Organe Gottes gleichkommt. Die richtige organische Auffassung nennt er eine mechanische, mit demselben Rechte, mit welchem die reinen Protestanten die katholische Auffassung vom opus operatum in den Sakramenten eine mechanische nennen.

3. Theilweise huldigten der nämlichen Auffassung manche Katholiken, welche zwar im Prinzip beide hierarchische Gewalten und deren objektive Selbstständigkeit gegenüber der Gemeinde anerkannten, aber den Lehrapostolat, namentlich dessen charismatische Ausstattung, einzig oder doch vorherrschend auf die Zeugenvollmacht der potestas ordinis gründeten und demgemäß in der hierarchia jurisdictionis als solcher, besonders im Haupte derselben, bloß eine solche glaubensrichterliche Gewalt erblickten, wie sie entweder schon aus der hierarchia ordinis resultirt, oder von der hierarchia jurisdictionis in der Handhabung ihrer Disciplinargewalt auf dem Gebiete des Glaubens oder der beaufsichtigenden Seite der Lehrgewalt ausgeübt wird. Daraus ergab sich, daß, selbst abgesehen von einer zugleich mitunterlaufenden Einschränkung der Souveränität der päpstlichen Jurisdiction überhaupt, der Papst in der Regelung und Bezeugung des Glaubens selbst nur primus inter pares sei, und folglich eine vollkommen authentische Bezeugung und vollkommen auktoritative Regelung des Glaubens nur durch den thatsächlichen consensus der authentischen Zeugen erfolgen könne, also auch das Urtheil des Papstes zu seiner Vollgültigkeit der Anerkennung der übrigen Bischöfe bedürfe. Inwiefern hiebei die Kraft und Wirksamkeit des Aktes einer höheren Auktorität von der Anerkennung und Billigung niederer Auktoritäten abhängig gemacht wurde, lag die Gefahr nahe, auch diese Auktorität wieder von der Anerkennung und Billigung der Gemeinde abhängig sein zu lassen, wie denn auch Viele vor, bei und nach dem vatikanischen Concil auf dieser abschüssigen Bahn in rein protestantische Ideen hinabgeglitten sind.

4. Weniger gefährlich, aber ebenfalls ein einseitiges Extrem, wodurch theilweise das eben besprochene entgegengesetzte Extrem herbeigerufen wurde, war die unklare, so zu sagen, ultrakatholische Auffassung mancher anderer Katholiken, welche beim Lehrapostolat zu ausschließlich das jurisdictionelle Element, die eigentliche Lehrgewalt, betonten und mithin vergaßen oder nicht klar hervorhoben, daß neben der vollen und souveränen Auktorität im Urtheile der Jurisdictionsgewalt, durch welche der Glaube vollkommen und unfehlbar geleitet wird, noch eine volle und unfehlbare Authentie des auf den ordo gegründeten allgemeinen Zeugnisses vorhanden sein könne und müsse — wonach es dann schien, als ob die unfehlbare Auktorität des leitenden Oberhauptes der einzige formale Grund der unfehlbaren Authentie und Auktorität des gesammten Episcopates sei, und diese nur als Ausfluß oder Theilnahme an der erstern zu gelten habe. Die letztere Consequenz wäre allerdings nicht durchaus nothwendig, da die vereinigte jurisdictionelle Auktorität aller Bischöfe wenigstens ein unbedingtes und praktisch dem Gesetze selbst äquivalentes Präjudiz bilden könnte, und jedenfalls, wenn die Auktorität des Oberhauptes mit eingerechnet wird, selbst von der Souveränität desselben abgesehen, volle Gesetzeskraft haben müßte, also auch ihre Unfehlbarkeit in gewisser Beziehung nicht bloß durch die dem Oberhaupte als solchem zukommende begründet, sondern neben ihr als eine relativ selbstständige gedacht werden könnte. Viel leichter und natürlicher umgeht man aber diese Consequenz dadurch, daß man neben der jurisdictionellen Lehrgewalt die selbstständige Authentie des dem bischöflichen ordo entsprechenden Zeugnisses betont, und dieß um so mehr, als eben der ordo es ist, durch welchen die Jurisdiction der Bischöfe, welche in ihm radizirt wird, und besonders die Lehrgewalt, welche überdieß aus ihm als aus ihrer Wurzel heraus sich gleichsam entwickelt, zu einer den Bischöfen wahrhaft eigenen und selbstständigen Jurisdiction und Lehrgewalt sich gestaltet.

§ 11. Die Organisation des Lehrapostolates. Fortsetzung. Der substanzielle Organismus des eigentlichen apostolischen Lehrkörpers und die organische Vertheilung und Bethätigung der Unfehlbarkeit.

Auf Grund der eben gegebenen Erklärungen über das Verhältniß des 127
Lehrapostolates zu den fundamentalen Vollmachten und Abstufungen der Hierarchie läßt sich leicht die seinem spezifischen Zwecke entsprechende Organisation seiner Träger, die Vertheilung der in ihm selbst enthaltenen Vollmachten und des charismatischen Einflusses des hl. Geistes, namentlich des vollen Charisma's der Unfehlbarkeit, darstellen. Wie oben bereits bemerkt, ver-

fahren wir hier nur deklarirend und orientirend, den positiven Beweis der Lehre von der Kirche vorbehaltend.

128 Im Allgemeinen ist zunächst klar, daß für die Zwecke des Lehrapostolates eine Vielheit von Organen vorhanden ist, welche aber untereinander zu einem fest geordneten Ganzen verbunden sind, auf welche, wie die Vollmachten des Apostolates, so auch der charismatische Einfluß des hl. Geistes in verschiedener Weise vertheilt ist, und welche darum zusammen einen einheitlichen, mannigfaltig gegliederten Körper bilden. In weiterem Sinne umfaßt dieser Lehrkörper alle den Zwecken des Apostolates irgendwie dienenden Lehrorgane. Im engern Sinne jedoch rechnet man zum Lehrkörper, näher zum apostolischen Lehrkörper, nur diejenigen Lehrorgane, in welchen die Kraft des Ganzen ursprünglich und vorzüglich ruht, welchen mithin die übrigen als Hülfsorgane unter- oder beigeordnet sind, und welche folglich, weil sie den übrigen ihre Mission oder Autorisation verleihen, nicht bloß im passiven, sondern auch im aktiven Sinne apostolisch sind. Dieser Lehrkörper besteht demnach aus denjenigen Gliedern der kirchlichen Hierarchie, welche die obersten Glieder der hierarchia *ordinis* und zugleich schlechthin nach göttlicher Anordnung die ordentlichen Glieder der hierarchia *jurisdictionis* sind. Zunächst werden wir daher die Organisation des eigentlichen Lehrkörpers an und für sich — somit seine innere und substanzielle Organisation —, dann seine Verzweigung in die Hülfsorgane und, weil er sammt diesen auch mit der Gemeinschaft der Gläubigen verwachsen ist, seine äußere organische Verbindung mit dieser in's Auge fassen.

I. Die Grundbestimmungen, nach welchen der apostolische Lehrkörper, sowohl thatsächlich, wie nach den Erfordernissen seiner Aufgabe, für seinen spezifischen Zweck organisirt ist, sind folgende:

129 1. Auf der einen Seite erheischt die universale **Ausbreitung** der Lehrverkündigung und des durch sie zu erzielenden Glaubens, damit sie in einer dem übernatürlichen Charakter des Glaubens entsprechenden Weise vermittelt werde, eine Vielheit geweihter Organe des hl. Geistes, und zwar nicht bloß offizieller Herolde, sondern auch authentischer Zeugen und Lehrer; diese müssen aber zugleich als Stellvertreter Christi mit einer ihrem Wirkungskreise entsprechenden Lehrgewalt ausgestattet sein, um sich Gehülfen zu bestellen und den Glauben ihrer Untergebenen überwachen und leiten zu können.

130 2. Auf der andern Seite erheischt aber auch die Darstellung, Herstellung und Erhaltung der universalen **Einheit** der Lehrverkündigung selbst und des ihr entsprechenden Glaubens, worin die monarchische Herrschaft Gottes im Reiche der Wahrheit verwirklicht werden soll, ein einzelnes und einziges Organ, welches als oberster Stellvertreter Christi das wahre leitende Haupt der übrigen Organe ist, was es dadurch ist und nur dadurch sein kann, daß es eine universale und souveräne Lehrgewalt besitzt.

131 3. Die Einheit aber, die sich aus der universalen und souveränen Lehrgewalt des Hauptes für den ganzen Lehrkörper ergibt, ist eine dreifache und der dreifachen Seite der Lehrgewalt des Hauptes entsprechende:

a) die materielle Einheit des Lehrkörpers oder die rechtliche Verbindung und der Zusammenhang der einzelnen Glieder mit dem Haupte und dadurch auch unter sich, so daß dieselben außer diesem Zusammenhange weder die Lehrgewalt besitzen, noch ihre Zeugenwürde rechtmäßig geltend machen können; diese Einheit wird vom Haupte durch seine verwaltende, administrative Gewalt hergestellt; b) die harmonische Einheit der äußern Ordnung in der Wirksamkeit der Glieder, die vom Haupte durch seine beaufsichtigende Gewalt bestimmt wird; und c) die formelle innere Einheit der Lehre und des Glaubens, welche vom Haupte durch das von ihm in höchster Instanz promulgirte göttliche Glaubens-Gesetz oder -Urtheil bestimmt wird.

4. Bei dieser vollkommenen Einheit bleibt aber der Lehrkörper ein 132
wahrer, lebendiger Organismus und wird nicht zur bloßen Maschine, weil die übrigen Glieder neben dem Haupte von diesem weder geschaffen, noch ausschließlich bewegt werden, vielmehr, indem sie von Gott dem Haupte gleichförmig gebildet sind, eine Vervielfältigung desselben darstellen und darum auch in ihrer Weise unmittelbar von dem charismatischen Einflusse des heil. Geistes belebt werden.

II. Für die erste grundlegende Ausbreitung und Promulgation des 133
Evangeliums durch die von Christus selbst gewählten Träger des Apostolates war diese Organisation so modificirt und verstärkt, daß alle jene Organe, wie hinsichtlich der Unmittelbarkeit der göttlichen Mission, so auch hinsichtlich der Vollkommenheit seiner Attribute den Lehrapostolat in einer eminenten Weise besaßen und darum auch in eminentem Sinne Apostel genannt werden. Diese Verstärkung bezieht sich 1) auf die Zeugenauthentie aller Glieder, das Haupt mit eingeschlossen, 2) auf die Lehrgewalt der übrigen Glieder neben dem Haupte und 3) auf das Verhältniß der Zeugenauthentie zum Gebrauche der Lehrgewalt, und des Charisma's der Unfehlbarkeit zu beiden.

1. Als die ersten Zeugen der Lehre Christi sollten die Apostel nicht 134
bloß Canäle, sondern wahre Quellen, nicht bloß Säulen, sondern Grundsäulen des Glaubens für alle Zeiten sein; deßhalb mußte ihrem Zeugnisse eine ganz besondere innere und äußere Vollkommenheit verliehen werden. Die innere Vollkommenheit bestand darin, daß die Apostel einerseits unmittelbare Augen- und Ohrenzeugen der ganzen Offenbarung waren und zudem vom hl. Geiste so erfüllt wurden, daß jeder in sich selbst die volle und unfehlbare Erkenntniß der Offenbarung besaß und bewahrte, daß sie also weder auf frühere Zeugen sich zu berufen, noch von andern Zeugen sich informiren zu lassen brauchten. Die äußere Vollkommenheit bestand darin, daß die Apostel vermittelst der ihnen persönlich verliehenen Wundergabe den Besitz jener Erkenntniß und ihre Wahrhaftigkeit in der Aussprache derselben, kurz die innere Authentie ihres Zeugnisses persönlich documentiren konnten.

2. Weil die übrigen Apostel ihr Haupt als das ordentliche Fundament 135
des Reiches Gottes in der ersten Gründung desselben, namentlich aber in der ersten Promulgation der christlichen Wahrheit wirksam unterstützen sollten: so wurde in ihnen die an sich nur dem Haupte zustehende Fülle der

Lehrgewalt so vervielfältigt, daß jeder einzelne zwar nicht eine schlechthin souveräne, aber eine wahrhaft volle und universale Lehrgewalt empfing, mithin aus eigener Machtvollkommenheit alle Akte der Lehrgewalt mit gleicher Wirkung setzen konnte, wie das Haupt.

136 3. Aus der speziellen Vollkommenheit der Zeugenauthentie bei allen Aposteln resultirte, daß sie für den wirksamen Gebrauch ihrer Lehrgewalt sich auf kein anderes Zeugniß zu beziehen hatten, als auf ihr eigenes, daß mithin ihr Urtheil durchaus auf eigener, unmittelbarer Kenntniß gründete, daß aber auch ihr Zeugniß nicht erst durch den Gebrauch der Lehrgewalt verstärkt werden mußte, um als absolut authentisch zu gelten. Bei der Fülle des hl. Geistes, die sie besaßen, braucht man daher bei ihnen auch nicht die speziellen Formen des befruchtenden und leitenden Einflusses des hl. Geistes zu unterscheiden, wie bei ihren Nachfolgern. Namentlich beruhte die Unfehlbarkeit ihrer Akte auf einer persönlichen innern, habituellen Vollkommenheit, aus welcher sie von selbst resultirte, während sie bei ihren Nachfolgern den Personen nur in Hinsicht auf bestimmte Akte zukommt.

137 Diese Anschauung vom Apostolate im eminenten Sinne geht zwar nicht in allen Bestimmungen unmittelbar und evident aus den Worten des Heilandes, welche die Mission der Apostel enthalten, hervor, tritt aber klar heraus in der ganzen Weise ihres Auftretens, und ist von jeher die der ganzen Christenheit gewesen.

138 III. Nach dem Tode der Apostel, oder vielmehr nach Abschließung der ersten, grundlegenden Ausbreitung und Promulgation des Evangeliums, also nach dem Wegfall des speziellen Zweckes, welcher die ursprüngliche, spezielle Verstärkung und Vollkommenheit des Lehrkörpers im Haupte und in den Gliedern bedingte, mußte die letztere von selbst wegfallen. Die Organisation des Lehrkörpers und die Beschaffenheit seiner Glieder war fortan nur bedingt durch die Zwecke der festen und dauernden Erhaltung und Geltendmachung der apostolischen Lehrverkündigung in der durch die Apostel gegründeten Kirche; an die Stelle des Apostolates per exc. trat der Episcopat, d. h. die Gesammtheit der ordentlichen, zur Vermittlung der Gnade und Wahrheit Christi an die Glieder seiner Kirche und zur Regierung derselben bestellten Häupter der kirchlichen Hierarchie.

139 Als Fortsetzung des ursprünglichen apostolischen Lehrkörpers kann und muß der episcopale Lehrkörper allerdings A. in seiner Organisation und Beschaffenheit von diesem als seinem Fundamente, seiner Wurzel und Quelle theilweise verschieden sein; aber aus der nämlichen Ursache kann und muß er B. organisch aus dem ursprünglichen Apostolate vermittelst direkter Ableitung auf dem Grunde einer fortdauernden fundamentalen und wurzel- resp. stammhaften und darum ebenfalls eminent apostolischen Lehrmission hervorgehen, und endlich C. in seiner Organisation und Beschaffenheit dem ursprünglichen Apostolate homogen bleiben und so auch die ganze wesentliche Vollmacht und Kraft desselben bewahren.

Alle drei Sätze erfordern eine nähere Erklärung.

A. Die negativen Unterschiede zwischen der Organisation und Beschaffenheit des ursprünglichen und der des im Episcopat fortbauernden Apostolates:

a) Bezüglich der Lehrgewalt: α) Uebermittlung derselben: 140
Sämmtliche Inhaber derselben erhalten sie nicht, wie die Apostel, als von Christus selbst dazu gewählt und bestellt, sondern werden in der von den Aposteln gegründeten Kirche, aus welcher sie selbst hervorgehen, von den Gliedern derselben in die Nachfolgerschaft der Apostel gewählt, resp. bestellt; so jedoch, daß das Oberhaupt des Episcopates einfach gewählt oder designirt wird und dann durch direkte Erbschaft von dem Oberhaupte der Apostel die diesem eigene Lehrgewalt erwirbt, sie also, kraft seiner Einheit mit dem Erblasser, direkt und unmittelbar von Christus selbst empfängt — daß dagegen die übrigen Glieder nur in einen vom Oberhaupte der Kirche aufgerichteten oder erhaltenen Titel der apostolischen Nachfolgerschaft gewählt und zudem durch dasselbe Oberhaupt in ihre Gewalt eingewiesen werden müssen. β) Charakter und Maß der Lehrgewalt: Nur das Oberhaupt des Episcopates besitzt die Lehrgewalt, wie als souveräne und universale, so auch als volle, während den übrigen Gliedern dieselbe, mit der Einschränkung ihrer Universalität, nur partikulär und partiell zukommt und darum der des Oberhauptes nicht bloß einfach untergeordnet, wie bei den Aposteln, sondern förmlich unterworfen ist.

b) Bezüglich des authentischen Zeugnisses: α) Uebermittlung 141
der Zeugenwürde: Sämmtliche Glieder des Lehrkörpers erlangen zwar ihre Zeugen-Würde und -Macht insofern ebenso unmittelbar von Christus, wie die Apostel, als in der Ordination der Ordinirende nicht als selbstständig handelnde Person, sondern einfach als Organ Christi wirkt; und wenn schon bei allen übrigen Zeugen eine Zulassung zur Weihe von Seiten des Oberhauptes nothwendig ist, damit sie in legitimer Weise in den Verband der authentischen Zeugen eintreten, dann gibt doch diese Zulassung oder Aufnahme den Zeugen als solchen nicht die innere Würde und Kraft, sondern ist bloß die Bedingung zur berechtigten Geltendmachung ihrer Würde. β) Vermittlung und Natur des Zeugnisses selbst: Sämmtliche Glieder des Lehrkörpers, das Oberhaupt mit einbegriffen, sind nicht mehr unmittelbare Augen- und Ohren-Zeugen, wie die Apostel, sondern nur mittelbare Ohrenzeugen, welchen von den Aposteln, resp. den zwischen ihnen und den Aposteln stehenden Zeugen, oder durch die Offenbarungsurkunden Inhalt und Anhalt für ihr Zeugniß dargeboten wird. Sie haben auch nicht die Fülle des hl. Geistes, welche ihnen persönlich, ohne ihre eigene natürliche Thätigkeit und Forschung, die volle und unfehlbare Kenntniß der zu bezeugenden und zu lehrenden Wahrheit gäbe und sie vor aller Unwahrhaftigkeit bewahrte. Sie erlangen durch die legitime Weihe bloß einen speziellen Einfluß des hl. Geistes, der ihre Thätigkeit in der Ermittlung und der Mittheilung der Wahrheit segnet und befruchtet, aber weder jene noch diese, so lange es sich bloß um das einfache persönliche Zeugniß handelt, unfehlbar und darum auch das Zeugniß der Einzelnen als solchen an sich nicht absolut authentisch macht; die absolute Authentie kann somit, von dem Eingreifen der Lehrgewalt des Oberhauptes abgesehen, bloß durch die Uebereinstimmung aller Zeugen bewerkstelligt werden.

c) Bezüglich der Verbindung des authentischen Zeugnisses 142
mit dem Urtheile der Lehrgewalt: α) Das Urtheil der Lehrgewalt

kann sich nicht mehr, wie bei den Aposteln, ausschließlich auf das eigene Zeugniß des Urtheilenden stützen, weil dieses nicht nur kein unmittelbares, sondern auch, für sich genommen, niemals, so lange und so weit es vom Urtheile selbst verschieden bleibt, absolut authentisch ist, ein Glaubensurtheil aber ein absolut authentisches Zeugniß voraussetzt; es muß also stets auf ein bereits vor ihm vorhandenes, absolut authentisches Zeugniß, in letzter Instanz auf das der Apostel oder der Offenbarungsurkunden zurückgreifen. β) Andererseits ist aber auch die Auktorität des Urtheils bezüglich ihrer Unfehlbarkeit nicht mehr durch die Authentie des persönlichen Zeugnisses vermittelt und bedingt — wenigstens nicht im Oberhaupte des Episcopates; denn wegen seiner souveränen Lehrgewalt muß sein Urtheil, wodurch er sein Zeugniß und diejenigen Zeugnisse, worauf er sich stützt, also in letzter Instanz das der Apostel und namentlich des hl. Petrus, unbedingt und allgemein geltend macht, kraft spezieller Leitung des hl. Geistes, unfehlbar sein, obgleich außer dem Urtheil sein Zeugniß nicht unfehlbar ist, noch zu sein braucht.

B. Die organische Verbindung des episcopalen Lehrkörpers mit dem apostolischen in dem fortdauernden unmittelbaren Apostolate seines Oberhauptes.

143 Die organische Entwicklung der Lehrmission des Episcopates aus der des ursprünglichen Apostolates schließt allerdings nicht aus, sondern setzt vielmehr voraus, daß die Zeugenwürde und der Inhalt des Zeugnisses, wie beide ursprünglich quellenhaft in allen einzelnen Aposteln vorhanden waren, so auch durch die Akte der Ordination und Tradition direkt auf die Vielheit der einzelnen Bischöfe als Canäle fortgeführt und abgeleitet werden. Weil aber die übrigen Apostel außer Petrus bloß für ihre Person unmittelbar von Christus bevollmächtigt waren, aus eigener Machtvollkommenheit die Ordination legitim zu vollziehen und die Ordinirten auch rechtlich zu ihren Nachfolgern in der Zeugenwürde zu machen: so ist für die spätere Zeit die rechtliche legitime Aufnahme in die Zahl der authentischen Zeugen wesentlich dadurch bedingt, daß im einheitlichen Oberhaupte des Episcopates die unmittelbare Mission des Oberhauptes der Apostel als eine ordentliche fortdauert und das bleibende Fundament (resp. im Unterschied von Petrus selbst als dem Grundsteine die Grundsäule) für die rechtliche Mission aller Zeugen bildet. Weil ferner die übrigen Apostel noch weniger für ewige Zeiten ihre Lehrgewalt direkt übertragen konnten: so fällt für die spätere Zeit noch mehr, als die Legitimation der Zeugen, die Uebertragung der Lehrgewalt an die Glieder des Episcopates (resp. die Einweisung in dieselbe) dem Oberhaupte desselben anheim; denn in diesem dauert die unmittelbare Mission des Oberhauptes der Apostel als eine ordentliche fort, und bildet daher seine Mission die bleibende Wurzel (resp. im Unterschiede von Petrus als der ursprünglichen Wurzel, woraus dieselbe hervorgeht, den Stamm) für die aus seiner Lehrgewalt sich abzweigende Lehrgewalt der übrigen Bischöfe. So ist das Oberhaupt des Episcopates, wie es die Glieder desselben untereinander verbindet, zugleich das die rechtliche Continuität beider bedingende und begründende Bindeglied zwischen dem ursprünglichen Apostolat

und dem Episcopat; es nimmt folglich, wie es den Episcopat in eminentester Weise repräsentirt, so auch in eminenter Weise Antheil an der Stellung und Bedeutung des ursprünglichen Apostolates. Dieß wird in kirchlichem Sprachgebrauch dadurch ausgedrückt, daß der Papst zwar nicht Apostel, aber apostolisch (apostolicus) genannt wird, und daß der Titel seiner Gewalt schlechthin apostolischer Stuhl (sedes oder cathedra apostolica) heißt.

C. Die Fortdauer der Unfehlbarkeit im episcopalen Lehrkörper.

Auf Grund seiner organischen Entwicklung aus dem ursprünglichen emi- 144
nent apostolischen Lehrkörper kann und muß der episcopale Lehrkörper seinem speziellen Zwecke entsprechend, trotz des wesentlichen Unterschiedes in der persönlichen Beschaffenheit der beiderseitigen Glieder, in seiner Aktion im Wesentlichen, wie die göttliche Vollmacht, so auch die übernatürliche Kraft des erstern bewahren — sowohl diejenige, welche der wirksamen, universalen Ausbreitung des Glaubens und damit dem authentischen Zeugnisse und der Vielheit der Zeugen entspricht, als diejenige, welche der auktoritativen einheitlichen Leitung des Glaubens und damit der Lehrgewalt und der Einheit ihres souveränen Trägers entspricht. Insbesondere kann und muß ihm in seiner Lehrverkündigung, soweit es der allgemeine Zweck derselben erheischt, das Charisma der Unfehlbarkeit durch die befruchtende und leitende Wirksamkeit des hl. Geistes gesichert bleiben.

a) Wenn schon die vielen Zeugen einzeln für sich nicht mehr absolut 145
authentisch und darum unfehlbar sein müssen und können: dann muß und kann doch wenigstens das übereinstimmende Zeugniß der Gesammtheit der Zeugen absolut authentisch und unfehlbar sein. Es muß unfehlbar sein, weil sonst der Zweck der den Zeugen verliehenen Authentie, der allgemeine Besitz des wahren Glaubens, nicht bloß partiell und relativ, sondern allgemein und absolut verfehlt und in sein Gegentheil, den allgemeinen Bestand eines falschen Glaubens, umgekehrt würde. Es kann unfehlbar sein und ist es in der That, weil die die einzelnen Zeugen belebende und erleuchtende Wirksamkeit des hl. Geistes unmöglich in allen zusammen vereitelt werden kann, vielmehr eben in der Uebereinstimmung aller als ihrem eigenthümlichen Resultate hervortritt, und mithin das einstimmige Zeugniß aller Organe des hl. Geistes unbedingt dessen eigenes Zeugniß repräsentirt.

b) Wenn ferner auch das eine Oberhaupt des Episcopates persön- 146
lich in der ihm mit den übrigen Gliedern gemeinschaftlichen Qualität eines Zeugen nicht mehr absolut authentisch und unfehlbar sein muß und kann: dann muß und kann doch sein souveränes Urtheil, wodurch es alle übrigen Lehrer und Gläubige gebieterisch leitet, absolut auktoritativ und so auch das in ihm eminent enthaltene Zeugniß absolut authentisch und unfehlbar sein. Es muß unfehlbar sein, weil sonst der Zweck der ihm verliehenen souveränen Lehrgewalt, die allgemeine Einheit des wahren Glaubens, von Grund aus verfehlt und in sein Gegentheil, die allgemeine Einheit in einem falschen Glauben, verkehrt würde. Es kann unfehlbar sein, weil der alle Stellvertreter Christi leitende hl. Geist unmöglich den obersten Stellvertreter Christi gerade im Akte ver-

lassen kann, durch welchen die äußere Wirksamkeit seiner eigenen Leitung am wesentlichsten bedingt ist, und durch welchen im Falle des Irrthums alle übrigen Stellvertreter Christi zusammen mißleitet würden.

147 c) *A fortiori* aber muß die absolute Authentie und Unfehlbarkeit in jeder Gesammtmanifestation des ganzen Episcopates vorhanden sein, in welcher das allgemeine Zeugniß der Glieder und das souveräne Urtheil des Oberhauptes und mithin die befruchtende und leitende Wirksamkeit des hl. Geistes sich aktuell vereinigen und zusammenwirken. Noch mehr wird dieß der Fall sein, wenn zu dem Urtheil des Oberhauptes auch das allgemeine Urtheil aller Bischöfe (resp. der rechtlichen Repräsentation der Gesammtheit der Bischöfe auf einem allgemeinen Concil) in formeller Aussprache oder praktischer Handhabung des Glaubensgesetzes hinzutritt. Denn wenn schon das allgemeine Zeugniß unfehlbar sein muß und kann, dann muß das noch mehr gelten von dem allgemeinen Urtheil aller Bischöfe, worin deren Zeugniß enthalten und zugleich verschärft ist, obgleich dieses Urtheil, soweit es von dem souveränen Urtheil des Papstes als solchem unterschieden ist, juristisch kein souveränes und definitives Urtheil, sondern nur ein Präjudiz darstellt.

148 Im Allgemeinen kann man füglich sagen, die Unfehlbarkeit der Lehrverkündigung komme im kirchlichen Lehrkörper nicht mehr, wie im apostolischen, den einzelnen Gliedern als solchen, namentlich als Folge ihrer persönlichen Beschaffenheit und als Attribut ihrer persönlichen Zeugenwürde, zu, sondern vielmehr dem ganzen Lehrkörper als solchem, und zwar in seiner Gesammtaktion. Aber dann muß man dieses auch dahin erklären, daß sie nicht bloß a) dem Ganzen materiell genommen, d. h. der Gesammtheit der einzelnen Glieder, sondern auch b) dem Ganzen formell genommen, d. h. dem alle Glieder zur Einheit zusammenfassenden und dieselben beherrschenden Haupte in der Bethätigung dieser seiner Eigenschaft, nämlich in der wirksamen Leitung des Ganzen, und so auch c) in verstärkter Weise dem Ganzen materiell und formell zugleich genommen, d. h. dem Zusammenwirken sämmtlicher Glieder und des Hauptes zukomme. Allerdings ist im zweiten Falle die Unfehlbarkeit materiell an ein einzelnes Glied des Lehrkörpers geknüpft und insofern eine persönliche im Gegensatz zu der corporativen. Allein sie kommt diesem Gliede formell auch nur zu 1) **wegen** seiner universalen Stellung im ganzen und zum ganzen Körper und 2) **in** derjenigen Aktion, durch welche es alle Glieder des Lehrkörpers zur Einheit der Lehre und alle Untergebenen desselben, die auch die seinigen sind, zur Einheit des Glaubens nöthigt, und in welcher folglich virtuell die Thätigkeit der übrigen Glieder präformirt und die Kraft der übrigen Glieder enthalten ist, resp. die eine wie die andere, nicht zwar durch Delegation, sondern in Folge organischer Verbindung und Unterordnung repräsentirt wird.

149 IV. Die organische Vertheilung der aktiven Unfehlbarkeit im episcopalen Lehrkörper läßt sich nach dem Gesagten in folgender Weise näher bestimmen:

In Folge seiner zweifachen Vollmacht und seiner ebenso peripherisch als central vollkommenen Gliederung ist dem episcopalen Lehrkörper die Unfehl-

barkeit seiner Aktion durch einen doppelten Einfluß des hl. Geistes für eine doppelte Bethätigung seiner Vollmacht zugesichert, und ist daher auch an ein doppeltes nächstes und unmittelbares Subjekt geknüpft. *In diesem Sinne* besitzt der Lehrkörper demnach eine *doppelte, nicht getrennte, aber doch relativ selbstständige Unfehlbarkeit.* Aber diese doppelte Unfehlbarkeit ist auch wieder eine *einige* im Hinblick 1) auf die *persönliche* Einheit ihres gemeinschaftlichen *Princips*, woraus sie entspringt, des hl. Geistes, 2) auf die *organische* Einheit ihrer *nächsten Subjekte*, die unter einander zu einem Ganzen verbunden sind und auch nur auf Grund ihrer rechtlichen Verbindung untereinander und in Beziehung aufeinander die Unfehlbarkeit besitzen, und 3) auf die *formelle* Einheit des durch die verschiedene Thätigkeit und Kraft der beiden nächsten Subjekte zu erstrebenden *Zieles*, der allgemeinen Einigkeit des wahren Glaubens. Und sie *tritt auch als eine einzige hervor* (resp. fließt in eine einzige zusammen), wo die verschiedenen nächsten Subjekte effektiv *zusammenwirken* und ihre spezifische Kraft und Bedeutung gemeinschaftlich geltend machen.

150 Diese doppelte und zugleich einige Unfehlbarkeit ist auch in der That durch *doppelte, resp. dreifache Verheißung des Heilandes* gesichert, indem sowohl dem hl. Petrus in seiner Stellung als *auktoritativ leitendes Oberhaupt* (resp. zusammenhaltendes Fundament) verheißen wurde, daß er durch die Hand Christi gehalten und getragen werden solle, als auch der Gesammtheit der Apostel in ihrer Eigenschaft als *authentische Zeugen* die Erleuchtung und Stärkung durch den hl. Geist verheißen wurde. Und man kann es füglich als eine *Verschmelzung beider Verheißungen* betrachten, wenn der Heiland (Matth. 28) seine wirksame ewige Gegenwart bei dem seine Stelle in der Ausübung seiner *Lehrmission* vertretenden Lehrkörper verheißt, indem die Lehrmission in ihrem vollen Sinne zugleich das Moment der Authentie und Auktorität in sich begreift, und die Gegenwart Christi sich naturgemäß in verschiedener Weise auf das Haupt und die Glieder des Lehrkörpers so vertheilt, daß sie zwar jenem in vorzüglicher Weise, aber auch diesem in gewissem Sinne direkt, und nicht bloß durch jenes, zu Gute kommt.

151 Die vorstehende Fassung der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehrkörpers scheint uns die einfachste und natürlichste Lösung der in den letzten Jahren viel ventilirten Controverse, ob es im Lehrkörper nur eine oder zwei Unfehlbarkeiten gebe. Ein formeller Widerspruch zwischen zwei Unfehlbarkeiten ist übrigens eine contradictio in adjecto. Es kann sich bloß darum handeln, ob die Unfehlbarkeit eines Organs und einer bestimmten Form der Aeußerung 1) die *selbstständige* Unfehlbarkeit eines andern Organs und einer andern Form der Aeußerung *gefährde*, resp. 2) diese zweite *überflüssig mache*, oder aber 3) die beiderseitigen Organe und ihre Aeußerungen *in unnatürlicher Weise auseinander reiße*. Daß diese Uebelstände nicht ohne Umstände zu präsumiren sind, geht schon daraus hervor, daß zur apostolischen Zeit die doppelte Unfehlbarkeit in den Aposteln sogar materiell zu einer zwölffachen sich ausgestaltete. Nach obiger Darstellung ist es aber auch von vorn herein klar, daß keiner dieser Uebelstände zutrifft. Denn

152 1. *die beiden Formen der Unfehlbarkeit sind nicht* **formell** *und* **unmittelbar** *eine durch die andere bedingt oder begründet.* Wie sie nämlich an zwei, durch ein zweifaches, freilich nur inadäquat verschiedenes, Subjekt erfolgenden Manifestationen haften, von denen die eine die andere nicht formell einschließt: so gehen sie auch hervor aus einer doppelten neben einander herlaufenden Wirksamkeit des hl. Geistes in

seiner doppelten Eigenschaft als Dominus und vivificator, indem einerseits seine leitende Wirksamkeit zunächst durch die regierende Aktion des Hauptes auf die übrigen Glieder des Lehrkörpers einwirkt und zunächst darauf abzielt, in der Einheit der Lehre und des Glaubens die Herrschaft Gottes als des Königs im Reiche der Wahrheit zur Geltung zu bringen, andererseits aber seine belebende Wirksamkeit direkt sich über alle Glieder des Lehrkörpers verbreitet und zunächst darauf abzielt, den allgemeinen gesicherten Besitz der wahren Lehre und des wahren Glaubens herbeizuführen und zu erhalten. Die relative Selbstständigkeit der zweifachen Form der aktiven Unfehlbarkeit würde nur dann gefährdet, wenn der Lehrkörper eine todte Maschine und nicht ein lebendiger Organismus wäre; denn bei der Maschine werden entweder alle Theile ausschließlich von einem Punkte aus bewegt, oder wenn die Bewegung von mehreren Theilen zugleich ausgeht, kann auch nicht ein einzelner eine den übrigen äquivalente Kraft besitzen; im lebendigen Organismus hingegen wirkt die Seele nothwendig ebenso unmittelbar in jedem Gliede, wie im Haupte, und vermittelt eben dadurch das einheitliche Zusammenwirken aller Glieder.

153 2. Keine der beiden Formen ist überflüssig, sondern a) eine wie die andere, jede für einen besondern Zweck, sogar wesentlich nothwendig, so daß keine von beiden für sich allein alle nothwendigen Funktionen des Lehrkörpers sicher stellen würde. Die erste, die des Hauptes, ist nothwendig α) zur wirksamen Erhaltung resp. Herstellung der Einheit der Lehre und des Glaubens, um so mehr, als die zweite nicht nothwendig einschließt, daß die Zeugen stets einig bleiben und ihr einiges Zeugniß stets hinreichend entschieden und öffentlich kund gethan sei, und β) zur wirksamen Vermittlung und Darstellung der souveränen Herrschaft Gottes in dem einen Reiche der Wahrheit. Die zweite dagegen, die der Gesammtheit der Glieder, ist nothwendig, α) damit nicht durch die gemeinsame Thätigkeit der übrigen Glieder die Wirksamkeit des Hauptes paralysirt, und β) damit nicht da, wo kein formelles Urtheil des letztern vorliegt, die Gesammtheit der Gläubigen durch ihre ordentlichen Lehrer in Irrthum geführt werde.

154 Und wie jede für ihren speziellen Zweck wesentlich nothwendig ist, so bietet auch b) jede für den Zweck der andern eine höchst vortheilhafte Unterstützung und Verstärkung ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit. Die erste macht es möglich, daß das allgemeine Zeugniß der in der ganzen Welt zerstreuten Zeugen, woran die zweite haftet, wie das Licht vieler Lampen in einem Hohlspiegel, in einem Centralpunkte koncentrirt und zusammengefaßt werde und so nicht bloß deutlicher hervortrete und nachdrücklicher geltend gemacht werde, sondern auch in seiner vollen Kraft auf jeden Punkt der Peripherie zurückgeworfen werde, um dessen an sich unsicheres Licht zu ergänzen und zu verstärken. Die zweite hingegen macht es möglich, daß das Urtheil des Oberhauptes nicht nur im Körper wirksam gehandhabt, sondern auch durch das allgemeine Zeugniß und Urtheil der übrigen Organe des hl. Geistes deutlicher und nachdrücklicher als vom hl. Geiste ausgegangen dargestellt werde. Eine ähnliche „Abundanz" oder Verstärkung einer unfehlbaren Aeußerung durch die andere findet sogar auch bei Gott selbst Statt, wenn er seine einfache Erklärung durch einen Eid bekräftigt (wie in unserm ersten Falle das einfache Zeugniß durch souveränes Urtheil bekräftigt wird), oder das Zeugniß einer göttlichen Person durch das der andern bekräftigt wird (man denke an die drei Zeugen im Himmel, 1 Joh. 5), bezw. sogar Christus die Göttlichkeit und damit die Unfehlbarkeit seiner Lehre durch das Zeugniß der Apostel bestätigt wissen wollte (wie in unserm zweiten Falle die unfehlbare Richtigkeit des päpstlichen Urtheils durch das vorhergehende oder nachfolgende Zeugniß der sämmtlichen Bischöfe bestätigt wird). So läßt sich auch auf die in unsern beiden Fällen hervortretende Abundanz anwenden, was der Apostel bezüglich der Juramente Gottes sagt (Hebr. 6, 17—18): In quo *abundantius* (περισσότερον) volens Deus ostendere pollicitationis haeredibus *immobilitatem* consilii sui, interposuit jusjurandum, ut *per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum,* fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam nobis spem.

155 Aber nicht bloß eine angemessene Verstärkung der einen durch die andere, sondern auch c) eine schöne und liebliche Verbindung der Sanftheit mit der Stärke in der Wirksamkeit des Lehrapostolats wird durch die doppelte Form der Unfehlbarkeit erzielt. Weil nämlich bei der Unfehlbarkeit des Zeugnisses der Schwerpunkt desselben in die Masse der Zeugen fällt, das Massenzeugniß aber auch schon eine gewisse natürliche Garantie darbietet, und überdieß das einfache Zeugniß, namentlich wo es durch eine Menge

von Zeugen vertreten wird, mehr auf dem Wege der Ueberredung, als dem der gebietenden Auktorität wirkt: so ist klar, daß diese Form der Unfehlbarkeit sich allerdings mehr, als die andere, der natürlichen, freien Entwicklung des Menschengeistes accommodirt. Wie sie aber auf diese Weise einerseits die Annahme des Glaubens erleichtert, und diese Erleichterung allerdings auch ein sekundärer, nicht der primäre, Zweck Gottes bei ihrer Einrichtung war: so kann die ausschließliche oder vorwiegende Geltendmachung derselben leicht dazu führen, daß das übernatürliche Element der Unfehlbarkeit und das Moment der eigentlichen Auktorität verdunkelt werde; und wenn dazu noch eine störrische Forderung dieser Form, als der mit Rücksicht auf die naturgemäße Entwicklung der menschlichen Natur und ihre angeborne Freiheit einzig zulässigen, hinzutritt, so liegt darin sogar eine förmliche Protestation gegen die Berechtigung übernatürlicher Einwirkung und reiner Auktorität auf dem Gebiete des Glaubens. Weil nun die andere Form der Unfehlbarkeit gerade diese beiden Momente rein und scharf hervorhebt und in ihnen die der göttlichen Natur entsprechende freie Macht und Souveränität energisch zur Geltung bringt: so erklärt sich einerseits, daß nicht der richtige Begriff und treues Festhalten der erstern Form, sondern der naturalistische und liberalistische Geist der Zeit die hartnäckige Bekämpfung der zweiten in den letzten Jahren hervorgerufen hat; andererseits aber begreift sich auch, wie das Vaticanum in der Definition der zweiten Form nicht nur den Zeitgeist in's Herz getroffen, sondern auch den wahren übernatürlichen und auktoritativen Charakter der ersteren hervorgehoben und sicher gestellt hat (Vgl. hiezu Per. Bl. Bd. III. S. 229). So erscheint in Folge der doppelten Form der Unfehlbarkeit der Lehrkörper als ein Meisterwerk der göttlichen Weisheit, quae attingit a fine usque ad finem *fortiter* et disponit omnia *suaviter* (Weish. 7, 1); es erscheint aber auch als ein Frevel gegen die göttliche Weisheit, die suavitas zu acceptiren und so darauf zu bestehen, daß man ihr die fortitudo entzieht und derselben Trotz bietet.

3. Noch weniger ist eine unnatürliche Zerreißung des Hauptes und 156
der Glieder zu befürchten; vielmehr setzt die doppelte Unfehlbarkeit nicht nur den organischen Zusammenhang zwischen Haupt und Gliedern formell voraus, sondern ist gerade dazu nothwendig und bestimmt, eine solche Zerreißung zu verhüten und von Grund aus unmöglich zu machen. Denn die erste setzt voraus, daß ihr Träger als legitimes Haupt mit den übrigen Gliedern in Verbindung stehe und einen Theil desselben Organismus bilde; sie hat ferner wesentlich den Zweck und die Wirkung, daß das Haupt in der seiner Stellung entsprechenden Weise auf die übrigen Glieder einwirken kann, um sie in der Einheit mit sich und unter einander zu erhalten, und soll demnach insbesondere bewirken, daß die übrigen Glieder keinen Vorwand haben können, sich seiner Leitung zu entziehen oder von ihm selbst zu trennen. Die zweite aber setzt wesentlich voraus, daß ihre Träger als legitime Glieder des Lehrkörpers mit dem Haupte in organischer Verbindung stehen, und hat wesentlich den Zweck und die Wirkung, daß die übrigen Glieder niemals effektiv in ihrer Gesammtheit in Widerspruch mit dem Haupte treten und sich von ihm trennen können, so daß das Haupt ohne Körper, und der Körper ohne Haupt dastände.

§ 12. Die Organisation des Lehrapostolates. Fortsetzung. Die Hülfsorgane des Lehrkörpers.

Der im Episcopat fortbestehende apostolische Lehrkörper bedarf an und 157
für sich ebenso wenig, wie das apostolische Collegium, weiterer Organe zur wesentlichen Ergänzung seiner eigenen Authentie und Auktorität; vielmehr ist die öffentliche Authentie und Auktorität aller zu ihm hinzutretenden Organe wesentlich durch die seinige bedingt. Gleichwohl bedarf er weiterer Organe 1) zunächst und allgemein, wie selbst die Apostel, zur expansiven Erweiterung seiner Wirksamkeit in der Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung, 2) sekundär und unter Umständen, im Gegensatz zu den Aposteln, auch zur Ermittlung und Entwicklung der Offenbarung; zudem können immerhin 3) diese Organe eine

solche relativ selbstständige Kraft besitzen, daß sie der Wirksamkeit des Lehrkörpers eine intensive Verstärkung ihrer Energie gewähren. Als ein wahrhaft lebendiger Organismus ist daher auch der Lehrkörper kraft seiner göttlichen Constitution in Stand gesetzt, solche Organe aus sich zu erzeugen, resp. zu bestellen, zu bevollmächtigen oder anzuerkennen, und dadurch sie als seine Hülfsorgane aufzunehmen, resp. sich selbst durch dieselben zu ergänzen.

158 Als einfache Hülfsorgane werden zunächst die niedern Stufen der *hierarchia ordinis* zu gelten haben, welche dem Episcopat wesentlich untergeordnet, aber auch im Allgemeinen schon jure divino ihm als Hülfsorgane zur Seite gegeben sind. In gewisser Beziehung können indeß auch Glieder des Episcopates selbst als Hülfsorgane desselben in Betracht kommen, inwiefern sie nämlich in Folge besonderer Vorzüge mehr leisten können, als die übrigen Glieder, und auch von den übrigen ihnen ein besonderes Ansehen und Gewicht zuerkannt wird. Andererseits kann die Aufstellung oder Anerkennung der Hülfsorgane entweder von einzelnen Gliedern des Lehrkörpers oder von der Gesammtheit, resp. dem Haupte der Gesammtheit, ausgehen, und im letztern Falle die Hülfsorgane den ordentlichen nach Umständen in der einen oder andern Beziehung gleichstellen oder sogar überordnen. Unter verschiedenen Rücksichten lassen sich diese Hülfsorgane in der mannigfaltigsten Weise eintheilen und gruppiren. Die einfachste und sachgemäßeste wird sein, daß wir zunächst I. die von der Peripherie des Lehrkörpers, von den einzelnen Gliedern ausgehenden und auch mehr in der Peripherie wirkenden, welche im Allgemeinen als die ordentlichen und connaturalen Hülfsorgane bezeichnet werden können, dann II. die vom Centrum ausgehenden, resp. eine mehr centrale Stellung einnehmenden Organe, welche im Allgemeinen erst durch besondere historische Entwicklung hervortreten, betrachten.

159 I. Als ordentliche und connaturale Hülfsorgane der einzelnen Glieder des Lehrkörpers kommen die Priester und Diakonen im Allgemeinen in Betracht, welche durch die Weihe von den Bischöfen gezeugt und zum offiziellen Lehrvortrag befähigt und durch auktoritative Sendung von den Bischöfen zur legitimen Ausübung des offiziellen Lehrvortrags berufen und bestellt werden. In Folge des ganzen Charakters ihrer Stellung erscheinen sie den Bischöfen nicht neben-, sondern wesentlich untergeordnet, von ihnen abhängig; sie haben daher nicht den Beruf, neben den Bischöfen als gleichberechtigte authentische Zeugen, geschweige denn als Richter des Glaubens aufzutreten. Zunächst und hauptsächlich sind sie 1) nur offizielle, ausführende Organe der Verkündigung im Dienste des Lehrkörpers, Boten oder Herolde desselben, die ihm zur expansiven Erweiterung seiner Thätigkeit dienen. Weil jedoch diese Organe als Herolde einer Lehrverkündigung auch selbst wahre Lehrer sein, mithin einer eigenen, nicht bloß einer von ihrem Bischofe diktirten Erkenntniß der von ihnen zu verkündenden Lehre fähig sein und endlich, wie sie durch die empfangene Weihe innerlich an der Lehrerwürde des Bischofes participiren, so auch an der übernatürlichen, den Bischöfen zukommenden Einwirkung des hl. Geistes theilnehmen müssen: so kommt 2) auch ihrer Erkenntniß und Lehre eine innere, relativ selbstständige Kraft und Würde zu, welche

durch die persönlichen Eigenschaften der einzelnen mehr oder minder gesteigert wird. Insofern kann und soll ihre Lehre dem Volke gegenüber nicht bloß die Lehre des Bischofs einfach wiedergeben und vermitteln, sondern auch bei voller Uebereinstimmung in ihrer Weise die Kraft und Würde der Lehre des Bischofs nach Außen hin effektiv stützen und verstärken. Weil ferner andererseits die Bischöfe nicht, wie die Apostel, unmittelbar die volle Erkenntniß der Offenbarung besitzen: so kann und soll 3) unter Umständen die Lehre dieser Hülfsorgane von dem Bischofe als Orientirungsmittel zu seiner eigenen Information konsultirt werden, und so ihm zwar nicht als auktoritative Richtschnur, sondern als einfaches Hülfsmittel für die Einrichtung seiner eigenen Lehrthätigkeit dienen. Man kann sogar mit Fug sagen, daß die allgemein übereinstimmende Lehre aller dieser Hülfsorgane in Hinsicht auf den thatsächlichen Einfluß, den sie direkt auf den allgemeinen Glauben der Gläubigen und indirekt auf die Lehre des Lehrkörpers übt, auch an der Unfehlbarkeit des Lehrkörpers participirt — und zwar nicht bloß äußerlich, als untrügliches Zeichen der gleichzeitigen Lehre des Lehrkörpers, ohne dessen Zustimmung sie thatsächlich nicht bestehen könnte, sondern auch in gewissem Sinne innerlich, nämlich auf Grund der auch in dem priesterlichen ordo enthaltenen Gnade des hl. Geistes, welche so wenig, wie die dem bischöflichen ordo innewohnende, allgemein durch die Fehler der betreffenden Organe vereitelt werden kann. Durch dieses Vordringen des hl. Geistes bis in die dritte Linie der Hierarchie wird, wenn man es nur richtig versteht, die selbstständige Auktorität und Unfehlbarkeit des Lehrkörpers selbst in Haupt und Gliedern so wenig beeinträchtigt, daß sich gerade darin die volle übernatürliche Kraft und Lebendigkeit desselben zeigt.

Wenn man die Priester aus bloßen Hülfsorganen zu substanziellen Gliedern des eigentlichen Lehrkörpers hat machen wollen, indem man ihnen zwar nicht das formelle juristische Urtheil (freilich schreckte die Synode von Pistoja auch hievor nicht zurück), aber doch ein unumgänglich zu hörendes, dem der Bischöfe ex aequo beigeordnetes und darum auch zur maßgebenden Controle ihres Urtheils dienendes Zeugniß zuschrieb: so war das nicht nur eine fundamentale Umkehr des hierarchischen Organismus, sondern auch eine so offenbare Neuerung, daß im Alterthum nicht die leiseste Spur dafür sich vorfand — und nur die auf dem Baseler Concil, ebenfalls erst durch den „kirchlichen Nothstand", auf's Tapet gebrachte Richtergewalt der Priester ein Vorbild dafür bot. In den ersten vier Jahrhunderten fungirten die Presbyter in der Regel nicht einmal als öffentliche Prediger des Wortes Gottes, geschweige denn, daß sie als stimmberechtigte Glieder bei den Concilien zugezogen worden wären. Die Predigt wurde ordentlicher Weise nur von den Bischöfen gehalten, wie auch der Apostel (oben n. 98) die pastores und doctores nicht als verschiedene, sondern als dieselben Personen darstellt. Erst seit dem 5. Jahrhunderte wurde allmählich die Ausübung des Predigtamtes durch die Priester, die anfangs nur in einzelnen Fällen zur Aushülfe gestattet war, zur Regel, und wurde so das Predigtamt für diese zu einem ordentlichen, vom bischöflichen verschiedenen Amte. 160

Wie für die allgemeine Belehrung der Gläubigen, so können die Bischöfe natürlich auch besonders dazu befähigte Priester aufstellen für den reichern und tiefern, den wissenschaftlichen oder theologischen Unterricht, namentlich für die Heranbildung ihres Clerus, resp. auch eigene Anstalten, Schulen oder Pflanzschulen (Seminarien) zu diesem Zwecke gründen und unterhalten. Die so bestellten und organisirten speziellen Hülfsorgane sind dann wo möglich noch fester und enger mit dem Lehrkörper verbunden, als die übrigen. Wegen ihrer näheren Beziehungen zu den Bischöfen, sowie wegen des Einflusses, den sie auf den übrigen Clerus üben, sind sie aber auch besonders geeignet, sowohl die Lehre der Bischöfe, als die des Klerus zu repräsentiren. 161

162 II. Wie das Oberhaupt des Episcopats kraft seiner universalen Lehrgewalt direkt in der ganzen Welt zur Verkündigung und Lehre der christlichen Wahrheit sowohl über den Bereich der einzelnen Bischöfe hinaus zur Ausbreitung des Glaubens (apostolische Missionäre), als auch innerhalb der Diöcesen (die geistlichen Orden der spätern Zeit) Hülfsorgane bestellen kann: so kann dasselbe auch bestimmte, besonders dazu befähigte Personen oder Corporationen zu vorzüglichen Hülfsorganen, nicht so sehr der einzelnen Glieder, als des ganzen Lehrkörpers, besonders für die tiefere und vollere wissenschaftliche Erforschung und Lehre der Offenbarung aufstellen und autorisiren. Es kann sodann solchen Personen und Corporationen, wie eine relativ selbstständige Stellung gegenüber den einzelnen Bischöfen, so auch eine der bischöflichen analoge Lehrvollmacht verleihen, und so neben dem auktoritativen Lehrkörper einen Complex von offiziellen gelehrten Körperschaften einrichten, wie dieß bei den kirchlichen Universitäten seit dem 13. Jahrhundert der Fall gewesen ist. Die kirchlichen Universitäten waren nämlich weder bloße Vereine von Privatgelehrten, noch vom Staate oder selbst von den einzelnen Bischöfen autorisirte Körperschaften; sie hatten eine öffentliche kirchliche Mission von Seiten des Papstes, die sie einerseits jeder andern kirchlichen oder weltlichen Jurisdiction entzog, andererseits ihnen mit dem Rechte der öffentlichen Lehre zugleich eine Art von Lehrgewalt, nämlich die Vollmacht verlieh, ähnlich, wie die Bischöfe, andere Lehrer zu autorisiren (durch Creation von Doktoren), resp. sich selbst durch Ernennung der Professoren zu ergänzen und in Sachen der Lehre Urtheile abzugeben. Wir sagen: eine Art von Lehrgewalt; denn die Autorisation war hier im Grunde keine Uebertragung förmlicher Jurisdiction, sondern nur eine öffentliche Approbation und Anerkennung vorzüglicher Fähigkeit zum Lehren, und die erwähnten Urtheile waren keine förmlich jurisdictionellen, zum Gehorsam verpflichtenden Sprüche, sondern nur fachmäßige Voten oder Gutachten (judicia *mere doctrinalia*), welche freilich moralisch an überzeugendem Gewicht den Urtheilen mancher Bischöfe gleichkommen oder dieselben übertreffen konnten. Es ist klar, daß diese so gestalteten vorzüglichen Hülfsorgane, während sie ebenso wenig, wie die einfachen, ihrer Natur nach aus der Unterordnung und Verbindung mit dem apostolischen Lehrkörper heraustreten durften: so doch auch der Idee nach in vorzüglicher Weise in den oben ad I. genannten drei Richtungen dem Lehrapostolat die dreifachen Dienste, welche demselben von den übrigen Hülfsorganen im Allgemeinen geleistet werden, leisten, sowie mehr oder minder in ihrer Gesammtheit die Lehre des Episcopates repräsentiren konnten und sollten. In der Wirklichkeit aber hängt der Werth und die Bedeutung dieser Dienste und namentlich die effektive und zweifellose Repräsentation der Gesammtlehre des Episcopates wesentlich ab von der Zahl, der Großartigkeit des Einflusses, der Tüchtigkeit, der kirchlichen Treue und der fortdauernden kirchlichen Anerkennung jener Organe; namentlich würden dieselben mit der Verläugnung der Unterordnung und Verbindung mit dem Episcopate auch ihre ganze Würde und ihr kirchliches Ansehen verlieren; a fortiori würde dieses geschehen, wenn sie ihre cathedra der des Episcopates feindlich gegenüberstellen wollten.

Die heutigen theologischen Fakultäten können im Hinblick auf alle begleitenden Umstände natürlich nicht die bedeutsame Stellung bezüglich der kirchlichen Lehre einnehmen, wie die alten kirchlichen Universitäten. Aus diesem Grunde konnten auch beim vatikanischen Concil nicht mehr, wie beim tridentinischen, die Universitäten als solche Vertretung finden. 163

III. Fernerhin können kraft der konstitutiven Vollgewalt des Papstes einzelne Glieder der niedern hierarchischen Ordnung, wie mit der übrigen Jurisdiction, so auch mit der eigentlichen Lehrgewalt vorübergehend oder dauernd betraut oder belehnt werden. Auch in diesem Falle bleiben die betreffenden Organe nur Hülfsorgane des von Gott selbst organisirten Lehrkörpers, stehen aber nicht mehr außer ihm, sondern treten in ihn selbst ein, um als außerwesentliche, integrale Glieder ihn selbst zu erweitern und zu ergänzen. Je nach dem Grade der ihnen angewiesenen Stellung treten sie entweder einfach an die Seite der Bischöfe, als ihnen coordinirt (wie die abbates nullius und die Ordensgenerale), oder stehen als spezielle delegirte Vertreter der souveränen Lehrgewalt des Hauptes in der Leitung der ganzen Lehrverkündigung, mithin als centrale Hülfsorgane, mehr oder minder über den Bischöfen (wie die Cardinäle und speziell die römischen Congregationen). Als rechtmäßige Theilnehmer an der Lehrgewalt des Lehrkörpers nehmen sie in ihrer Weise auch Theil an der charismatischen Leitung des hl. Geistes; aber selbstverständlich kann ihnen, so lange und so weit sie für sich allein, im Unterschiede und im Gegensatze zu den übrigen Trägern der Lehrgewalt, handeln, diese Leitung so wenig im absoluten Sinne zugeschrieben werden, wie den einzelnen Bischöfen; ihre Urtheile haben daher an sich mehr den Charakter einer Vorentscheidung oder eines Präjudizes, als einer schlechthin definitiven Lehrentscheidung, und erlangen den letztern Charakter nur durch mehr oder minder formelle Mitwirkung der wesentlichen Glieder des Lehrkörpers, speziell des Hauptes desselben. 164

Gegen eine derartige Erweiterung des Lehrkörpers können nur von dem Standpunkte derjenigen Schwierigkeiten erhoben werden, welche der Lehrgewalt im Princip ihren jurisdictionellen Charakter bestreiten und sie in der Zeugenvollmacht der potestas ordinis aufgehen lassen. Uebrigens haben diese Organe in der Regel wirklich auch eine spezielle Zeugenqualität, und gerade diejenige, auf welche die Gegner ein besonderes Gewicht legen. Sie sind nämlich die gebornen Vertreter und Exponenten derjenigen Lehre, welche in den Kreisen der Kirche, die von ihnen geleitet werden oder denen sie selbst angehören, festgehalten wird: so die Ordensgenerale bezüglich ihrer Orden, die Cardinäle bezüglich der römischen Kirche. 165

IV. Endlich kann die eigene Thätigkeit und äußere Wirksamkeit des Lehrkörpers in spezieller Weise dadurch unterstützt werden, daß unter den zu ihm selbst gehörigen oder von ihm abhängigen Organen einzelne, als außerordentliche Organe, in vorzüglichem Grade durch persönliche übernatürliche oder auch natürliche Begabung und Ausstattung in Stand gesetzt sind, die vom Lehrkörper gehütete Lehre besonders rein und klar, allseitig und sicher in sich aufzunehmen, zu verarbeiten und wiederzugeben, und demgemäß in besonders vollkommener Weise sowohl die Lehre selbst durch Wort und Schrift einzuprägen, zu begründen und zu verbreiten, als auch dem Lehrkörper in seiner eigenen Thätigkeit konsultativ und orientirend zur Hand zu gehen. Diese Hülfsorgane werden als solche nicht, wie die frühern, vom Lehrkörper selbst durch Weihe oder Mission erzeugt und aufgestellt; ihre 166

spezifische Befähigung und damit auch ihren spezifischen Beruf haben sie vom hl. Geiste, als dessen providentielle Geschenke ihre Begabung und sie selbst in der Kirche angesehen werden. Sie haben also auch insofern eine eigenthümliche Kraft und ein relativ selbstständiges Ansehen, an welchem sowohl der Glaube der Gläubigen, als die Lehre des Lehrkörpers sich orientiren kann. Wenn aber schon die Uebertragung des ordo, um einen legitimen Zeugen und Lehrer zu constituiren, durch die Zulassung der ordentlichen Lehrgewalt bedingt ist: dann muß noch mehr das effektive Ansehen der hier in Rede stehenden Organe, resp. ihre effektive Bedeutung und Wirksamkeit innerhalb des Wirkungskreises des Lehrkörpers, durch die Anerkennung, Billigung und Empfehlung ihrer übernatürlichen oder natürlichen Tüchtigkeit von Seiten des ordentlichen Apostolates bedingt sein, kraft welcher sie auch in ihrer außerordentlichen Funktion in organischer Verbindung mit dem Lehrkörper bleiben und nur als Brennpunkte und centrale Conduktoren des in ihm strömenden Lichtes aus ihm hervortreten. So können und sollen also auch diese außerordentlichen Organe nicht in Gegensatz zu dem ordentlichen Lehrkörper treten, geschweige denn mit eigener absoluter Authentie und Auktorität diesem gegenübertreten, sondern als wahre Hülfsorgane in seinem Dienste mit ihm verbunden und ihm untergeordnet sein. Inwieweit nun aber angenommen werden muß, daß die Lehre und das Zeugniß der Gesammtheit derselben die Lehre und das Zeugniß des Lehrkörpers in sich reflektirt, und als ein solcher Reflex oder auch als ein Aequivalent seines eigenen Gesammtzeugnisses vom Lehrkörper anerkannt wird: muß jenes Zeugniß ebenfalls in seiner Weise als ein unfehlbares Zeugniß des hl. Geistes anerkannt werden, und kann dann wegen seiner relativen Selbstständigkeit sowohl das Urtheil des Lehrkörpers oder seines Oberhauptes in seiner Weise bestätigen, als auch für dieses Urtheil selbst eine orientirende Norm abgeben.

167 Solche außerordentliche Hülfsorgane gab es schon zu Zeiten der Apostel in den „Propheten und Evangelisten“, welche Eph. 4, 11 erwähnt werden. Jedoch sollten diese damals nur die Wirksamkeit der Apostel nach außen unterstützen, um ihrer Lehre leichtern und allgemeinern Eingang zu verschaffen; auf die Apostel selbst einwirken oder auch nur das Licht der Apostel in hellerer Weise, als es in diesen allen vorhanden war, in sich als Brennpunkte zusammenfassen sollten sie nicht, weil dieses weder nöthig, noch möglich war. In der spätern Zeit aber, wo die einzelnen Glieder des Lehrkörpers nicht zugleich mit ihrem ordo und ihrem Amte eine volle und unmittelbare Erleuchtung des hl. Geistes empfingen, erhielten diese Organe, als patres und doctores per excellentiam, auch eine hohe und wichtige Bedeutung für die Information der ordentlichen Glieder des Lehrkörpers. Wie ihnen in der apostolischen Zeit die von Gott direkt erweckten Propheten und Evangelisten vorausgegangen sind: so kann man cum grano salis auch bei ihnen von einer außerordentlichen göttlichen Mission und einem außerordentlichen Lehramte neben dem ordentlichen sprechen, aber durchaus nicht von einer dem vorchristlichen Prophetenthume ähnlichen, nach Umständen auch dem ordentlichen Lehramte entgegentretenden Gewalt, wie es in neuerer Zeit geschehen ist. Selbst die „Väter“, resp. die „heiligen Lehrer“, treten niemals, wie jene Propheten, mit einer formellen, direkten und auktoritativen göttlichen Mission auf. Wenn vor Christus die Selbstständigkeit der prophetischen Mission durch den steten Fortschritt der unmittelbaren Offenbarung bedingt war: dann kann und muß seit dem Abschluß der Offenbarung, also nach Christus, jede zukünftige Lehrmission in der der Apostel formell oder virtuell enthalten sein, resp. in irgend welcher Weise auf dieselbe zurückgeführt werden. Die Proclamation

der Berechtigung einer anderweitigen neuen oder einer ganz unabhängigen Mission ist der Anfang oder das Ende aller Häresieen. Die Nothwendigkeit des Zusammenhanges der doctores mit der Kirche hat schon *Tert.* de praescr. 3. scharf hervorgehoben mit den bekannten Worten: Ex personis probamus fidem, an ex fide personas? Ausführlich und sehr nachdrücklich hat Vinc. Lirin. in seinem Commonit. den Satz entwickelt: Magna profecto res est et ad recolendum necessaria . . . . ut omnes vere catholici noverint, se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiam deserere debere.

§ 13. Die Organisation des Lehrapostolates. Fortsetzung. Die organische Verbindung des Lehrkörpers mit dem Glaubenskörper in der katholischen Kirche.

I. Wie der apostolische Lehrkörper mit den aus ihm hervorgehenden Hülfsorganen in lebendigster Wechselwirkung steht: so steht er auch in der innigsten organischen Verbindung mit dem durch ihn begründeten und gebildeten, zusammengehaltenen und geleiteten Glaubenskörper (corpus fidelium), der Gemeinde der Gläubigen. Mit dieser zusammen bildet er nach dem Willen und der Anordnung Christi einen organischen, die christliche Wahrheit in sich bewahrenden und darstellenden Gesammtkörper, die kirchliche Gemeinschaft. Obgleich nämlich der Glaubenskörper an der offiziellen Lehrfunktion selbst nicht theilnimmt, sondern dem Lehrkörper gegenüber sich receptiv zu verhalten hat: so steht er doch zu diesem nicht im Verhältnisse mechanischer und rein passiver Abhängigkeit. Im Gegentheil, da der Glaube des Glaubenskörpers wegen seines übernatürlichen Charakters ebenso unmittelbar, wie die Lehre des Lehrkörpers, unter dem Einflusse des hl. Geistes steht: so kann und soll auch das Bekenntniß des Glaubens von Seiten des Glaubenskörpers in seiner Weise zur Darstellung, Bekundung und Bezeugung der christlichen Wahrheit dienen und mit der Verkündigung der Lehre von Seiten des Lehrkörpers in solche Wechselwirkung treten, daß es, obgleich durch diese geleitet und bestimmt, doch auch seinerseits wieder unterstützend und verstärkend auf dieselbe zurückwirkt. 168

In der That liegt es in der Natur und dem Wesen des Lehrapostolates, wie er von Christus eingesetzt worden, daß er nicht bloß überhaupt den Glauben verbreiten, bezeugen und leiten könne, sondern daß auch diejenigen, welche „durch sein Wort an Christus glauben“ (Joh. 17, 20) und von ihm durch die Taufe auf den Glauben Christi verpflichtet werden, im Anschluß an ihn und in Unterordnung unter ihn eine geschlossene Gemeinschaft bilden sollen, worin das vom Lehrkörper verkündete Wort Gottes angenommen und festgehalten, geglaubt, bekannt und bethätigt werden soll. Weil der Lehrapostolat selbst nur ein Mittel ist, diese volle konkrete Verwirklichung der christlichen Wahrheit zu erzielen: so erscheint der fortdauernde Bestand dieser letztern ebenso von Christus intendirt und angeordnet, wie der des Lehrapostolates selbst. Daher bilden in der Idee Christi, wie in der Wirklichkeit, der Lehrkörper und der mit ihm verbundene Glaubenskörper 1) ein untrennbares, organisch verbundenes Ganze, in welchem die Glieder des ersten als Häupter (resp. das Oberhaupt des Lehrkörpers, von welchem die Bewegung und Leitung des Ganzen ausgeht, als Haupt schlechthin, die Gesammtheit der authentischen Zeugen, von welchen die Belebung des Ganzen ausgeht, als das Herz des Körpers), die des letztern als einfache Glieder auftreten. Sie bilden ferner insofern auch 2) ein homogenes Ganze, als einerseits die Lehrer zugleich Gläubige sind und in ihrer Lehre zugleich ihren Glauben bekennen, andererseits das Bekenntniß und die Bethätigung des Glaubens zugleich eine gewisse Bezeugung desselben ist; und endlich 3) ein durch und durch lebendiges Ganze, weil derselbe hl. Geist, welcher den Lehrkörper belebt und leitet, auf Grund der Taufgnade alle wahrhaft Gläubigen, nicht bloß äußerlich durch den Lehrkörper, sondern auch un- 169

mittelbar innerlich belebt und leitet, und dieselben auch zu einer gewissen aktiven Verkündigung und Bezeugung der christlichen Wahrheit befähigt und anregt.

170 Aus dieser organischen Verbindung des Lehrkörpers mit dem Glaubenskörper in der kirchlichen Gemeinschaft ergibt sich 1), daß die Lehre Christi ihrer Idee nach in doppelter Form zur Darstellung und Bezeugung kommt, einerseits in Form der offiziellen, authentischen und auktoritativen Lehre und Verkündigung, andererseits in Form des privaten gläubigen Bekenntnisses. Beide Formen zusammen lassen sich unter den Begriff des authentischen Zeugnisses zusammenfassen, so jedoch, daß die erstere ein authentisches Zeugniß im eigentlichen Sinne, d. h. ein juristisch öffentliches, eigens zur Belehrung Anderer vom hl. Geiste aufgestelltes und ausgerüstetes, die letztere nur ein authentisches Zeugniß im weitern Sinne, d. h. eine im Sinne thatsächlicher Notorietät öffentliche und so auch thatsächlich aus der Einwirkung des heil. Geistes resultirende Kundgebung enthält. Die erstere erscheint als ein Nach- und Forthallen des Wortes Gottes, als eine fortgesetzte Rede Gottes zu den Menschen in der Kirche, die zweite zunächst als Wiederhall des Wortes Gottes; weil aber dieser Wiederhall auch seinerseits vom Geiste Gottes beseelt wird, so ist er ebenfalls in seiner Weise als ein nach- und forthallendes Wort Gottes zu betrachten.

171 Es ergibt sich 2) daß die zweite Form der Bezeugung, wie sie als Wiederhall der Lehre des Lehrkörpers den Inhalt derselben anzeigt, so auch in ihrer Weise die Wirksamkeit derselben verstärkt. Denn das Bekenntniß des Glaubenskörpers hat seine Kraft nicht bloß durch die Einwirkung des Lehrkörpers, deren Resultat es ist, sondern besitzt in Folge der direkten Einwirkung des hl. Geistes auf die Gläubigen eine innere, relativ selbstständige Kraft, und zwar in dem Maße, daß das einmüthige Bekenntniß des gesammten Glaubenskörpers auch ebenso unfehlbar ein Zeugniß des hl. Geistes repräsentirt, wie das einmüthige Zeugniß des Lehrkörpers. Dieß ist um so mehr der Fall, weil ohne diese Unfehlbarkeit der Zweck der Unfehlbarkeit des Lehrkörpers vollständig vereitelt, und die Verbindung zwischen dem Lehr- und Glaubenskörper vollständig zerrissen werden könnte. Ja, die eigenthümliche Kraft des Gesammtbekenntnisses hat sogar den besondern Vortheil, daß bei ihm in den mit seinem Bestande und seiner Bethätigung verbundenen geistigen Wundern die Einwirkung des hl. Geistes auch sichtbar, wenigstens viel sichtbarer als bei der Gesammtlehre des Lehrkörpers, hervortritt [1], und daß es folglich nicht bloß als Vehikel des Glaubens selbst, sondern zugleich als *motivum credibilitatis* auftritt. Dieser Vortheil drückt zugleich den vorherrschenden Charakterzug dieses Zeugnisses aus; weil es nämlich die bezeugte Lehre in der Regel als eine bereits durch den Lehrkörper verkündete voraussetzt, und die Ermittlung und Uebermittlung der christlichen Lehre bezüglich ihres Inhaltes zunächst nicht Sache der einfachen

[1] Besonders nachdrücklich tritt diese Bedeutung des Bekenntnisses bei denjenigen Gläubigen hervor, welche in heroischer, nur durch wunderbaren Beistand des hl. Geistes möglichen Weise durch ihr Leiden oder ihr Leben ihren subjektiven Glauben bethätigen und so die Wahrheit des objektiven Glaubens, der Glaubenslehre, bestätigen, und daher martyres und confessores per exc. genannt werden.

Gläubigen, sondern des Lehrkörpers ist: so gilt das Bekenntniß der Gesammtheit auch vorherrschend **nur** als motivum credibilitatis, während die Lehre des Lehrkörpers recht eigentlich die direkte Vermittlung und Regulirung des Glaubens selbst zur Aufgabe hat.

Es ergibt sich 3), daß die zweite Form, oder das offenkundig vorhandene Bekenntniß der Gesammtheit der Gläubigen, als ein relativ selbstständiges Zeugniß des hl. Geistes, mitunter einer bestimmten Manifestation des Lehrkörpers zeitlich und logisch vorausgehen und in diesem Falle als **orientirendes Moment** die spätere Entscheidung des Lehrkörpers beeinflussen, insofern also auch auf die **eigene Thätigkeit des Lehrkörpers zurückwirken kann.** Jedoch versteht es sich von selbst, daß darum weder die Auktorität des Lehrkörpers und seiner Lehre ein Ausfluß und Reflex der Kraft dieses Zeugnisses ist, noch dieses Zeugniß das einzige, oder auch nur das nächste und ordentliche, Mittel sein soll, wodurch der Lehrkörper sich über die von ihm vorzutragende Lehre orientirt. Der Lehrkörper ist und bleibt nicht nur selbstständiger Richter des Glaubens, sondern auch selbstständiger authentischer Zeuge der Wahrheit **an** das Volk und **für** das Volk, indem er demselben in der Kraft Christi die durch seine Vorgänger von Christus empfangene Wahrheit vorträgt. Der Rekurs auf das Bekenntniß des bereits im Volke bestehenden Glaubens ist daher für ihn immer nur ein **sekundäres Hülfsmittel**, nicht primäre Regel oder Quelle seiner Lehre. 172

Wenn die Bedeutung des allgemeinen Bekenntnisses oder Zeugnisses der Gläubigen in der eben erklärten Weise bestimmt wird: so ist von selbst klar, daß man sie recht wohl als eine sehr hohe und sogar als eine wesentliche im Organismus der Lehrverkündigung betrachten kann, ohne damit die Selbstständigkeit und die Würde des Lehrkörpers irgendwie zu beeinträchtigen und ohne den Unterschied, den Gegensatz und die Unterordnung zu verkennen, welcher zwischen dem Glauben der einfachen Gläubigen und der autoritativen Lehre des Lehrkörpers besteht. Die Gesammtheit der Gläubigen verhält sich immer zum Lehrkörper wie das **Receptive** zum **Aktiven**, wie die übrigen Glieder des menschlichen Körpers zum Haupte und zum Herzen, von welchem sie als die empfangenden und gehorchenden abhangen. So wenig in diesem Gleichnisse die Abhängigkeit der übrigen Glieder vom Haupt und Herzen die eigene lebende Thätigkeit der erstern ausschließt, vielmehr die eine durch die andere bedingt wird: so wenig wird in unserm Falle der innere Werth des Gesammtzeugnisses der Gläubigen durch ihre Abhängigkeit vom Lehrkörper, oder diese durch jenen beeinträchtigt. 173

II. Weil der Lehrkörper und der Glaubenskörper zusammen einen organischen Gesammtkörper ausmachen: so kann man füglich auch **diesen Gesammtkörper**, oder die **Kirche**, **als das Subjekt der zum Lehrapostolat gehörigen Vollmachten, Thätigkeiten und Verheißungen bezeichnen.** Aber man darf dann nicht außer Augen lassen, daß dieser Gesammtkörper ein organischer oder hierarchisch gegliederter ist. Daraus also, daß alle Funktionen der einzelnen Glieder dem Wohle des Ganzen dienen und, wie die Glieder selbst, dem Ganzen angehören, darf man nicht schließen, es ständen dieselben allen Gliedern gleichmäßig zu, oder erlangten doch nur unter Mitwirkung der sämmtlichen übrigen Glieder ihre volle innere Kraft und ihre Bedeutung für das Ganze. Namentlich darf der wesentliche Unterschied des Lehrkörpers vom Glaubenskörper und die selbstständige Kraft und Auktorität des erstern dadurch nicht aufgehoben werden, daß er in dem Gesammtkörper der Kirche nur einen Theil bildet und seine Vollmachten und 174

Privilegien nicht zu seinem Privatvortheil, sondern zu Gunsten des Ganzen empfangen hat.

175 Um diesen Unterschied festzuhalten und deutlich auszuprägen, hat man mit Recht den Lehrkörper in seinem Verhältniß zum Ganzen, dessen pars formalis er bildet, und im Gegensatz zum Glaubenskörper, welcher die pars materialis des Ganzen ist, als die „lehrende Kirche“, ecclesia docens, bezeichnet, wonach dann der Glaubenskörper als „die lernende oder hörende Kirche“ erscheint. Wo daher von der Kirche die aktiven Funktionen und die Attribute des Lehrapostolates ausgesagt werden: da ist unter „Kirche“ zunächst nur die lehrende, resp. das Haupt derselben, oder aber die Gesammtkirche, inwiefern sie den Lehrkörper und dessen Haupt einschließt, zu verstehen; und umgekehrt, wo von einem passiven oder receptiven Verhalten der Kirche die Rede ist, hat man zunächst an die lernende Kirche zu denken, aber darum auch an die Glieder der lehrenden Kirche insofern, als sie persönlich ihrer Lehre gegenüber dieselben Verpflichtungen haben, wie die übrigen Gläubigen. Wo dagegen von Attributen oder Funktionen die Rede ist, welche nicht spezifisch bloß dem einen oder dem andern Theile zukommen, wie der unfehlbare Besitz und die unfehlbare Bezeugung der christlichen Wahrheit im Allgemeinen: dann sind dieselben sowohl distributiv beiden Theilen, jedem in seiner Weise, beizulegen, wie auch als Inbegriff oder gemeinschaftliches Resultat der beiderseitigen eigenthümlichen Attribute und Funktionen dem Ganzen als der Einheit beider Theile zuzuschreiben.

176 Aus dem Gesagten ergibt sich die Berechtigung, aber auch der wahre Sinn mancher Ausdrücke, mit welchen im kirchlichen Sprachgebrauche das Subjekt der Lehrthätigkeit bezeichnet zu werden pflegt, welche aber, obenhin verstanden, in's gerade Gegentheil umgedeutet werden können.

177 1. Man spricht in der Regel schlechthin von der Mission und Auktorität der Kirche, statt formell von der Mission und Auktorität des Lehrkörpers, obgleich die eigentliche Mission und Auktorität unmittelbar und ausschließlich dem Lehrkörper zukommt. Das hat seine Berechtigung darin, daß die Glieder des Lehrkörpers thatsächlich die Häupter der Kirche sind und nur als solche ihre Auktorität besitzen und ausüben, d. h. nur kraft ihrer eigenthümlichen Stellung im Organismus der Kirche ihre Auktorität erlangen und wesentlich zu Gunsten des Gesammtkörpers sie empfangen und ausüben. Demgemäß hat es auch nicht den Sinn, als ob der Lehrkörper von der Kirche als von einer über ihm stehenden Auktorität seine Mission empfinge — denn für diese höhere Auktorität, die doch einen Träger haben muß, gäbe es außer ihm keinen Träger, als die Masse der Gläubigen, die doch seiner Auktorität unterworfen ist — sondern es bedeutet, daß der Gesammtorganismus der Kirche als einen Theil seiner Glieder auch die Träger des Lehrapostolates in sich begreife.

178 2. Wenn man daher ferner sagt, der Lehrkörper, resp. sein Oberhaupt, repräsentire die Kirche, resp. die Lehre und Auktorität der Kirche: dann ist das gewiß in dem Sinne durchaus gerechtfertigt und wahr, daß er, als wirklicher Inhaber und Träger der in der Kirche vorhandenen Auktorität, die er als Stellvertreter oder Repräsentant Christi gegenüber dem Glaubenskörper besitzt, dieselbe auch reell und konkret in sich darstellt und geltend macht, und daß folglich seine Lehre nicht bloß der Ausdruck der Lehre der Kirche, sondern diese selbst ist. Es ist auch in dem Sinne wahr, daß die Lehre des Lehrkörpers wesentlich der authentische Ausdruck derjenigen Lehre ist, welche vom Gesammtkörper gegenwärtig geglaubt wird oder doch geglaubt werden soll, noch mehr aber derjenigen Lehre, welche früher in der Kirche geglaubt und gelehrt, und so von der Kirche bezeugt und überliefert worden ist. Es wäre aber durchaus falsch und unberechtigt in dem Sinne, als ob der Lehrkörper bloß Stellvertreter des Glaubenskörpers sei, und seine Lehre nur insoweit und

dadurch Auktorität habe, daß sie thatsächlich als Ausdruck oder Reflex der im ganzen Körper von allen Gliedern bekannten Lehre sich darstelle und anerkannt werde.

3. Wenn man endlich sagt, die Glieder des Lehrkörpers seien Organe der Kirche, 179
dann ist das ebenfalls in dem Sinne wahr, daß sie, als Organe Christi und des hl. Geistes für die Kirche als Glaubenskörper, auch der Kirche als einer organischen Gemeinschaft eingegliedert sind. Sie sind es, durch welche in der Kirche und von der Kirche ihre Mission ausgeübt wird, und in welchen die Kirche namentlich das Hauptattribut ihrer Mission, die aktive Unfehlbarkeit, besitzt. Jene Bezeichnung wäre aber durchaus falsch in dem Sinne, daß die Glieder des Lehrkörpers zunächst Organe der Masse des Glaubenskörpers seien und von diesem ihre Kraft und ihr Gewicht empfingen.

Durch Mißverständniß und Mißbrauch dieser und ähnlicher Ausdrücke, 180
die ihre Wahrheit und Berechtigung gerade aus dem wundervollen Organismus der Kirche schöpfen, ist, wie früher schon in der Baseler und Josephinischen Zeit, neuerdings wieder eine ganz radicale Auffassung, oder vielmehr Zerstörung, der Auktorität der Kirche herbeigeführt worden. Man hat nämlich gesagt: die Hierarchie sei nicht die Kirche, und bloß der Kirche komme eine unfehlbare Auktorität zu, was ebenso viel und so wenig sagt, als: das Haupt und das Herz im Menschen seien nicht der Körper, und das Leben sei nur ein Leben des ganzen Körpers. Diese Auffassung, wie sie im Jansenismus zur Durchbildung gekommen, beruht im Allgemeinen auf der materialistisch-mechanischen Anschauung von der menschlichen Gesellschaft überhaupt und der Kirche insbesondere, wonach die Auktorität in der Gesellschaft, wie für den Materialisten das Lebensprincip im menschlichen Körper, nur das Produkt und die Summe der Kräfte der einzelnen Glieder oder Atome, nicht ein höheres, von Gott in die Gesellschaft gelegtes, einigendes, belebendes und leitendes Princip sein soll. Allerdings huldigten jener Auffassung bezüglich der Lehrauktorität der Kirche auch manche Geister, welche bezüglich der Disciplinarauktorität nicht materialistisch dachten. Allein dieß war einerseits inkonsequent, andererseits war und blieb ihre Auffassung wenigstens naturalistisch und rationalistisch. Sie wollten nur eine solche Unfehlbarkeit der Kirche zulassen, welche eine möglichst breite natürliche Basis habe, und deren Träger schon natürlicher Weise so beschaffen sei, daß ohne übernatürliche Einwirkung des hl. Geistes sein Zeugniß gegen Irrthum und Verfälschung sicher gestellt erscheine. Letzteres ist freilich bei der Gesammtheit von so vielen Millionen Menschen weit eher der Fall, als bei der beschränkten Zahl der Bischöfe oder der einen Person des Papstes. Allein ohne die selbstständige höhere Macht des Lehrkörpers und die Einwirkung des hl. Geistes würde eben auch ein allgemeines, konstantes Zeugniß der Gesammtheit entweder niemals zu Stande kommen, oder doch auf die Dauer nicht bestehen.

III. Die organische Einheit des Lehr- und des Glaubenskörpers in der 181
Gesammtkirche zeigt sich in ganz besonderer Weise hinsichtlich des Attributes der übernatürlichen Unfehlbarkeit als der spezifischen Wirkung des den ganzen Organismus erfüllenden, belebenden und leitenden hl. Geistes.

Allerdings kann und muß auch die Unfehlbarkeit oder Unverirrlichkeit (inerrantia) sich in verschiedener Form beim Lehrkörper und beim Glaubenskörper verwirklichen und offenbaren. Bei jenem erscheint sie als Unverirrlichkeit der Auktorität in der Lehre oder als Untrüglich-

keit im aktiven Sinne (infallibilitas activa = Unfähigkeit, durch die Lehre irrezuführen); bei diesem stellt sie sich dar als Unverirrlichkeit des Gehorsams in der Annahme der Lehre, oder als Untrüglichkeit im passiven Sinne (infallibilitas passiva = Unfähigkeit, durch die Befolgung der Lehre des Lehrkörpers irregeführt zu werden). Allein deßwegen ist die Unfehlbarkeit an sich nicht so sehr Eigenthum des Lehrkörpers, daß sie im Glaubenskörper bloß als ein von jenem entlehntes oder abgeleitetes, indirektes oder mittelbares Eigenthum erschiene; vielmehr ist dieselbe in gewisser Beziehung nicht nur ebenso unmittelbar, sondern auch noch unmittelbarer Eigenthum des Glaubenskörpers, als des Lehrkörpers. Zwar wird die effektive, volle Irrthumsfreiheit im Glaubenskörper erst durch die untrügliche Lehre des Lehrkörpers organisch vermittelt, und ersterer ist darauf angewiesen, sie durch den gehorsamen Anschluß an letztern zu erlangen und zu bewahren; gleichwohl wird auch sie durch den Lehrkörper nur insofern vermittelt, als dieser das ordentliche äußere Organ des zugleich unmittelbar im Glaubenskörper wirkenden und auf dessen Irrthumsfreiheit hinwirkenden hl. Geistes ist. Die Unverirrlichkeit selbst aber, d. h. der Anspruch auf unbedingte Irrthumsfreiheit, resp. die von Gott unbedingt gewollte Unfähigkeit zu irren, worunter sich die Unfähigkeit, in Irrthum geführt zu werden, subsumirt, kommt dem Glaubenskörper an sich selbst zu. Ja, gerade durch diese Unverirrlichkeit des Glaubenskörpers ist auch die aktive Unverirrlichkeit des Lehrkörpers motivirt, und sie ist demselben nur dazu verliehen, damit er durch seine Thätigkeit der Erfüllung jenes Anspruches diene und jene Unfähigkeit nicht illusorisch mache.

182 Die Unfehlbarkeit ist demnach im Lehrkörper insofern keine selbsteigene, als sie weder in der besondern innern Vollkommenheit seiner Glieder wurzelt, noch für eine solche innerliche Vollkommenheit seiner Glieder, oder als Bestandtheil der gratia gratum faciens, zunächst und direkt gegeben, also ihm weder radicaliter noch finaliter propria ist, sondern nur als eine ministeriale, instrumentale, resp. als *gratia gratis data* oder einfaches *charisma* ihm zukommt. Während sie aber radicaliter nur dem den Gesammtkörper belebenden hl. Geiste eigen ist und von ihm sowohl in den Lehrkörper wie in den Glaubenskörper ausfließt: kommt sie finaliter zunächst und schlechthin dem Glaubenskörper als solchem zu, indem sie dem Lehrkörper nur zu Gunsten des Glaubenskörpers, dem letztern aber als ein auf seine innere Vollkommenheit berechnetes, resp. zu derselben gehöriges Moment gegeben wird, und mithin ihm als Bestandtheil und Attribut der gratia gratum faciens zukommt. Oder mit andern Worten: in ordine intentionis gehört die der Kirche eigene Unfehlbarkeit zunächst und an erster Stelle dem Glaubenskörper, und erst sekundär dem Lehrkörper; aber in ordine executionis kommt sie allerdings zuerst dem Lehrkörper und durch ihn dem Glaubenkörper zu, und so ist sie auf Grund dieses Doppelverhältnisses in ihrer Totalität auf eminente Weise ein Attribut des ganzen organischen Körpers, nicht bloß einzelner Theile desselben. Es verhält sich mit ihr gerade so, wie mit der Heiligkeit der Kirche, welche ebenfalls in eine charismatische und hagiastische zerfällt und ohnehin, im weitesten Sinne gefaßt, wie es im Symbolum beim credo unam sanctam ecclesiam geschieht, die Unfehlbarkeit,

als die Heiligkeit (= übernatürliche, durch den hl. Geist bewirkte Unversehrtheit und Unverletzlichkeit) der Lehre und des Glaubens, in sich einschließt.

Diese Lehre erklärt nicht nur, warum und in wiefern Matth. 16, 18, wo von dem 183
Aufbau der Kirche auf Petrus die Rede ist, die unüberwindliche Festigkeit direkt, statt dem Fundamente, dem Gebäude verheißen wird: sondern auch, warum 1 Tim. 3, 16 wiederum die Kirche, die domus Dei, als columna et firmamentum (στύλος καὶ ἑδραίωμα) veritatis bezeichnet wird. Die Bedeutung des Fundamentes für den Bestand des Hauses und die jenem eben dazu nothwendige eigene Festigkeit soll damit nicht nur nicht geläugnet werden; sie ist vielmehr vorausgesetzt und wird an der ersten Stelle unverkennbar eingeschlossen. Selbst an der zweiten Stelle wird sie dadurch angedeutet, daß die Kirche nicht als θεμέλιον = fundamentum, sondern als eine über dem Fundament sich erhebende Säule bezeichnet wird, wonach auch das „firmamentum" nicht als fester Unterbau, sondern als fester Aufbau, Thurm oder Veste zu verstehen ist. An beiden Stellen wird also der Nachdruck auf die Festigkeit des Baues, nicht des Fundamentes, deßhalb gelegt, weil 1) die Festigkeit des erstern die des zweiten einschließt, aber nicht ebenso umgekehrt, da für die erstere außer der Festigkeit des Fundamentes noch eine weitere Einwirkung Gottes nothwendig und vorhanden ist; 2) weil die Festigkeit des erstern, wie zunächst von Gott intendirt, so auch als ultimum in executione den Zweck Gottes, die stete und volle reine Verwirklichung seiner Wahrheit, vollständiger zur Ausführung bringt.

Ueberhaupt werden durch diese Lehre im Princip und positiv eine Reihe von Schwierig- 184
keiten gelöst, welche gegen die selbstständige Unfehlbarkeit des Lehrkörpers, resp. seines Hauptes vorgebracht worden sind. 1) nämlich löst sich die Schwierigkeit, daß die Unfehlbarkeit primo et per se nur dem Gesammtkörper zukomme und daher nicht einem Theile für sich — isolirt — zustehen könne; denn wo einzelne Theile für sich als unmittelbare Subjekte der Unfehlbarkeit bezeichnet werden, werden diese nicht „isolirt", sondern in Verbindung mit dem Ganzen, d. h. in ihrer Beziehung und in ihrem Verhältnisse zum Ganzen, oder formell als dessen Theile, aber als besonders bedeutungsvolle Theile aufgefaßt, und ihnen nur wegen ihrer Stellung im Organismus der Kirche eine eigene Unfehlbarkeit zugeschrieben. 2) löst sich die Einwendung, daß die Glieder des Lehrkörpers, speziell das Haupt desselben, persönlich nicht immer den reinsten, konstantesten und vollkommensten Glauben besitzen, und daher ihr Glaube nicht Wurzel und Vorbild des Gesammtglaubens sein könne; denn obgleich bei der Lehre das lehrende Subjekt die Wahrheit, die es lehrt, irgendwie auch persönlich besitzen muß, was bei der Gnadenspendung nicht der Fall ist, so hängt doch die Auktorität und Unfehlbarkeit der Lehre so wenig von der allseitigen innern Vollkommenheit des Subjektes ab, wie die Gnadenspendung bei den Sakramenten überhaupt von der innern Vollkommenheit des Spenders abhängt. 3) widerlegt sich der Einwand, daß die selbstständige aktive Unfehlbarkeit eine Anmaßung enthalte, die der Apostel II. Cor. 1, 23 mit den Worten non quia *dominamur fidei vestrae* zurückweise; sie bedeutet vielmehr das, was der Apostel gleich hinzufügt: sed adjutores sumus gaudii vestri. Die Unfehlbarkeit der Lehre ist nämlich nichts anders, als die jungfräuliche Reinheit des Mundes und des Herzens der Kirche, die ihr als der mater fidei, der Mutter, nicht der Herrin des Glaubens, zukommt, während die Unfehlbarkeit des allgemeinen Glaubens gleichsam die Reinheit des Schooßes der Kirche darstellt, in welchen alle wahrhaft Gläubigen aufgenommen werden, um an seinem Leben theilzunehmen.

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen, die aktive 185
Unfehlbarkeit werde in gewisser Weise dem Lehrkörper durch den Glaubenskörper vermittelt, indem sie, wie durch diesen postulirt und für diesen gegeben, so auch durch ihn, zwar nicht bewirkt, aber doch von Gott erwirkt werde, und zwar eben deßhalb, weil sie eine wahrhaft übernatürliche, dem Lehrkörper direkt gegebene Gabe ist. Obgleich nämlich das Charisma der Untrüglichkeit dem Lehrkörper von Seiten Christi ebenso unmittelbar verheißen und vom hl. Geiste ebenso unmittelbar gegeben ist, wie die Gnadenfruchtbarkeit an das sakramentale Ministerium geknüpft ist: so kann und soll doch die Kirche dort, wie hier, auf Grund ihrer Würde als

Braut Christi, durch ihr gläubiges Vertrauen und Gebet zur Erfüllung der Verheißung ihrerseits beitragen und die Kraft des hl. Geistes auf die ihrem Heile dienenden Organe herabziehen. Da nun aber diese Art der Wirksamkeit nicht durch die Macht und Auktorität der Stellvertreterin Christi, sondern durch den demüthigen Glauben der durch ihn zu heiligenden Braut Christi geübt wird: so kommt diese Funktion nicht dem Lehrkörper als solchem, sondern dem Glaubenskörper, und den Gliedern des erstern nur insofern zu, als sie zugleich auch Glieder des letztern sind und ihren Glauben lebendig bethätigen. In diesem Sinne ist es nicht nur unbedenklich, sondern sehr berechtigt, wenn man der Gesammtkirche einen so innigen Antheil an der Erlangung und Bewahrung der Unfehlbarkeit des Lehrkörpers zuschreibt, daß die letztere durch erstere lebendig und organisch vermittelt erscheint. Ebenso erklärt sich hieraus, wie die Gesammtkirche nicht bloß in ihrer Hierarchie, sondern auch in der Gemeinschaft der einfachen Gläubigen den Einzelnen gegenüber als mater fidei bezeichnet werden kann — was allerdings nach dem Gesagten schon dadurch motivirt ist, daß sie in der Gesammtheit ihrer Glieder durch das Bekenntniß ihres Glaubens den letztern auch objektiv bezeugt und durch die Lebendigkeit und Reinheit ihres Glaubens den jungfräulichen Schooß bildet, in welchen der Einzelne durch die Annahme des Glaubens eintritt.

186 Durch Mißdeutung der Worte in der Allerheiligen-Litanei: ut Domnum Apostolicum et omnes ecclesiasticos ordines in sancta religione conservare digneris, hat man in neuester Zeit gegen die objektiv unfehlbar verheißene Unfehlbarkeit des Papstes demonstriren wollen, ohne daran zu denken, daß unmittelbar vorhergeht: ut Ecclesiam tuam sanctam regere et conservare digneris. Statt der lebendigen und organischen Vermittlung der Unfehlbarkeit durch die Gesammtkirche fingirte man nämlich eine mechanisch-materialistische Vermittlung der Unfehlbarkeit des Lehrkörpers durch den Gesammtkörper, die nicht auf der organischen Verbindung beider unter einander und mit dem gemeinschaftlichen Lebensprincip, sondern auf einer Derivation der Kraft der Gesammtheit in einzelne Organe beruhen soll. Nur hinsichtlich des Objektes der aktiven Unfehlbarkeit ist, wie früher bemerkt, auch eine materielle Vermittlung denkbar, inwiefern nämlich unter Umständen dieses Objekt den Inhabern der Lehrgewalt bereits durch allgemeines Zeugniß dargeboten sein kann.

§ 14. Die Organisation des Lehrapostolates. Schluß. Die äußere und innere Indefectibilität der Lehre und des Glaubens in der Kirche. Rückblick.

187 I. Wenn man von der Unfehlbarkeit der Kirche redet, versteht man darunter zunächst, wie wir es bisher gehalten haben, die Unfehlbarkeit ihrer äußern, öffentlichen, socialen Lehre oder Glaubens, welche sowohl in der Form eines socialen Lehr-, resp. Glaubensgesetzes (und hier wieder als förmlich promulgirtes oder allgemein gehandhabtes oder allgemein befolgtes Gesetz), wie in der Form eines öffentlichen Zeugnisses (und hier wieder verschiedentlich als authentisches, offizielles oder einfach notorisches Zeugniß) auftritt, und daher zwar im Princip eine, aber in der Art ihrer Erscheinung und Wirksamkeit vielfache ist. Als wesentlichster Bestandtheil und fortdauerndes Princip des stetigen gesunden Bestandes der Kirche bedingt diese Unfehlbarkeit zugleich sowohl die Indefectibilität der Kirche als solcher, wie die objektive Indefectibilität der Wahrheit in der Kirche.

Indeß ist darum die Unfehlbarkeit noch nicht formell und adäquat identisch mit der Indefectibilität der Kirche; denn die letztere besagt nicht nur, daß die Lehre der Kirche, wo dieselbe aktuell vorliegt, unfehlbar wahr sei, sondern auch, daß zu jeder Zeit wirklich das Wesentlichste in der Offenbarung aktuell in der Lehre der Kirche vorliege, und das Uebrige wenigstens implicite von ihr vorgelegt und habituell festgehalten werde. Ueberdieß zieht man gewöhnlich unter den Begriff der Indefectibilität der Kirche oder der Wahrheit in der Kirche zugleich dasjenige Moment hinein, von welchem sofort die Rede sein wird, nämlich die Indefectibilität des innern, lebendigen Glaubens.

Die Indefectibilität der Kirche und der Wahrheit in der Kirche setzt natürlich auch die 188
Indefectibilität des Lehrkörpers selbst und seiner Aktion voraus. Diese gestaltet sich aber wesentlich anders beim Haupte und bei der Gesammtheit der Glieder des Lehrkörpers. Die jeweilige Person, welche Haupt des Lehrkörpers ist, kann sterben, ohne daß darum die Auktorität des Hauptes aufhörte fortzuwirken, also ohne daß der Fortbestand des einheitlichen Glaubensgesetzes abgebrochen würde, und ohne daß dadurch der Uebergang der Auktorität auf eine andere Person unmöglich gemacht würde. Die Gesammtheit der Bischöfe aber kann nicht sterben, ohne daß damit sofort ihre spezifische Wirksamkeit als authentischer Zeugen der Wahrheit sistirt, und eine fernere Succession in ihrer Funktion unmöglich würde. Ebenso ist es unbeschadet der fortdauernden Wirksamkeit seiner Auktorität möglich, daß der Papst extra judicium etwas Falsches oder Häretisches bekenne, lehre oder bezeuge; dagegen ist es mit der fortdauernden Authentie des bischöflichen Gesammtzeugnisses unvereinbar, daß sämmtliche Bischöfe auch extra judicium etwas Falsches oder gar Häretisches bezeugen, lehren oder bekennen.

II. Mit dieser formell und direkt socialen, äußern, objektiven Unfehlbarkeit und Indefectibilität steht in innigster Verbindung und Wechselwirkung die Unfehlbarkeit und Indefectibilität des subjektiven, innern, übernatürlichen und lebendigen Glaubens (resp. die Indefectibilität der virtus und des sensus fidei in den Gliedern der Kirche), welche durch die erstere vermittelt, und durch welche hinwiederum auch diese selbst vermittelt wird. Der innere Glaube ist offenbar zunächst nur eine persönliche Eigenschaft oder ein Akt der einzelnen Glieder der Kirche, nicht der Kirche selbst. Wenn er gleichwohl in gewissem Sinne als Glaube der Kirche gedacht und bezeichnet wird, dann geschieht es doch in einem ganz andern Sinne, als beim objektiven Glaubens-Gesetze oder Zeugnisse: letzteres heißt Glaube der Kirche, als öffentlich von ihr bekundet; jener heißt so, inwiefern die lebendigen Glieder mit ihrem Leben der Kirche angehören, und die Kirche den persönlichen Glauben ihrer Glieder in und mit diesen selbst als ein Gemeingut des Ganzen besitzt. Daher ist die Indefectibilität des innern Glaubens mit der des äußern nicht nur nicht zu verwechseln: es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß die beiderseitige Verkettung und Wechselbeziehung, welche bezüglich des Gesammtorganismus der Kirche zwischen beiden Momenten besteht, nicht auch ebenso bei den einzelnen Gliedern und Gliederungen des kirchlichen Organismus bestehen muß. Der ganze Organismus muß allerdings, um nach der Intention Gottes ein übernatürlich lebendiger zu sein, stets in einem Theile seiner Glieder auch die virtus und den sensus fidei besitzen; aber in den einzelnen Gliedern und Gliederungen kann zwischen der Indefectibilität der ihrer organischen Stellung entsprechenden äußern Geltendmachung des Glaubens und ihres innern, persönlichen Glaubens ein Mißverhältniß eintreten.

190 Man kann und muß daher einräumen, daß namentlich beim Oberhaupte der Kirche, dem Papste, in dessen auktoritativer Lehre die Wahrheit ebenso indefectibel ist, wie in dem Bekenntniß der Gesammtheit, dessen persönlicher innerer Glaube bezüglich seines Tugendcharakters und seiner allseitigen objektiven Wahrheit nicht so indefectibel sei, wie der innere Glaube in der Gesammtheit. Denn während jener als virtus untergehen kann durch Häresie, und als sensus fehl gehen kann durch Irrthum, also sowohl durch volle Extinction, wie durch Eclipse Schaden leiden kann: ist es unmöglich, daß der Glaube in allen Gliedern des Körpers in der Weise als virtus und sensus, durch Extinction oder Eclipse, untergehe, daß er nicht bei einem Theile derselben zurückbliebe. Was hier vom Papste gesagt wurde, glaubten einige ältere Theologen auch vom ganzen Lehrkörper sagen zu können (Vgl. *Bannez* in sec. sec. qu. 1. a. 10. concl. 3 et 4). Indeß liegt hier die Sache wesentlich anders, weil es 1) moralisch unmöglich ist, daß hier die allgemeine und konstante Einheit der Lehre und des Zeugnisses bestehe, ohne daß zugleich die virtus und der rectus sensus fidei vorhanden wäre; und weil 2) die Unfehlbarkeit der Lehre hier nicht bloß an die Wirksamkeit der Jurisdiction, sondern an die lebendige konstante Lehrthätigkeit geknüpft ist, und daher nicht bloß dem leitenden, sondern auch dem belebenden Einflusse des hl. Geistes entspricht, der in seiner suavis providentia nicht füglich durch die Gesammtheit das Leben des Glaubens spenden kann, ohne es in dieser selbst zu wirken. Daher ist, was die virtus und den sensus fidei betrifft, in der Gesammtheit des Glaubenskörpers und der des Lehrkörpers der Glaube mehr indefectibel, als in der Person des Papstes. Oder um das ganze Verhältniß noch adäquater auszudrücken: die Unfehlbarkeit und Indefectibilität der Kirche und ihres Glaubens verlangt zwar von Seiten des Oberhauptes, daß durch seine legislative und richterliche Auktorität stets das Glaubensgesetz unfehlbar aufrecht erhalten werde, läßt aber zu, daß dasselbe wie in seinem innern Glauben, so auch in seinem äußern außerrichterlichem Zeugnisse Bekenntniß auslasse und fehl gehe; von Seiten des gesammten Lehrkörpers verlangt sie direkt nur, daß er in seinem allgemeinen Zeugniß nicht irre gehe, wodurch indirekt allerdings auch gefordert wird, daß er in seinem innern Glauben nicht allgemein auslassen und fehlgehen könne; von Seiten des gesammten Glaubenskörpers aber verlangt sie ebenso direkt und absolut, daß der innere Glaube als virtus und sensus niemals ganz untergehe, wie sie verlangt, daß das äußere Bekenntniß niemals allgemein auslasse oder fehlgehe.

191 Im Lichte dieser Sätze begreift sich, wie manche mittelalterliche Theologen, z. B. der hl. Antonin, das Gebet des Heilandes für die Indefectibilität des Glaubens Petri direkt als ein Gebet für den Glauben der ganzen Kirche, nicht für den Glauben seiner Nachfolger erklären konnten, ohne damit die in demselben enthaltene Verheißung der richterlichen Unfehlbarkeit der Nachfolger Petri zu verläugnen, vielmehr um eben diese daraus zu beweisen. In der That, wenn, wie jene Theologen thaten, das Gebet des Heilandes zunächst auf die Indefectibilität des innern Glaubens als virtus und sensus bezogen wird, konnte dasselbe nicht direkt auf die Nachfolger Petri gehen, sondern mußte auf den durch Petrus zu erhaltenden und zu stärkenden Glauben der Kirche bezogen werden. Weil aber Petrus diesen Glauben der Kirche nur erhalten und stärken konnte durch die richterlichen Akte seiner Nachfolger, so mußte auf diesem Wege auch nothwendig auf die richterliche Unfehlbarkeit seiner Nachfolger geschlossen werden. (Vgl. S. Antonin. Summa part. IV. tit. 8 c. 3. § 5.) Man erblickte eben nicht mit Unrecht in dem Gebete des Heilandes für den unvergänglichen Glauben Petri ebenso die spezifische und fundamentale Verheißung für die unvergängliche innere Lebendigkeit der Kirche und ihres Glaubens, wie in Matth. 16, 18 die spezifische und fundamentale Verheißung des unvergänglichen socialen Bestandes der Kirche und ihres Organismus; und wie letzterer in der Auktorität Petri sein Fundament hat, so sah man im persönlichen Glauben Petri die Wurzel, aus welcher der unvergängliche lebendige Glaube der Kirche hervorgehen und unter der Obhut der fortlebenden Auktorität Petri erhalten werden sollte.

Ueberhaupt wurde im Mittelalter, wo man sich durchweg mehr mit der innern, als mit der äußern Seite der Kirche befaßte, vielfach, auch von ganz kirchlich gesinnten Theologen, die Indefectibilität des Glaubens bei manchen Fragen (z. B. bei der Frage von der steten innern Lebendigkeit und Heiligkeit der Kirche und dem Einfluß ihres innern Glaubens auf die Wirksamkeit der Sakramente) zunächst auf die virtus und den sensus fidei in den Gläubigen bezogen, und in diesem Sinne auch theil-

weise (selbst von *Turrecremata* de eccl. l. 2. c. 91) die Unfehlbarkeit der Kirche erklärt. Die Orthodoxen wollten jedoch damit so wenig die Unfehlbarkeit der Kirche erschöpfen, daß sie zugleich (wie eben wieder Turrecremata l. c. cap. 107 ff. und l. 3. c. 58 ff.) sehr entschieden für die objektive Unfehlbarkeit der autoritativen und authentischen Lehre eintraten. Einseitig übertrieben und mißdeutet, konnte allerdings die Betonung der Indefectibilität des innern Glaubens zu einer Verdunklung oder Verläugnung der äußern socialen Indefectibilität und Unfehlbarkeit, oder was dasselbe ist, zur Substitution der unsichtbaren Kirche für die sichtbare Kirche führen, wie es zuerst ganz offen und entschieden in der Schule Okkams und später von Wicleff und Hus, zuletzt aber auch aus Unklarheit, namentlich aus Mangel an organischer Auffassung der Kirche während der Baseler Wirren bei einigen vom Nominalismus inficirten katholischen Theologen (z. B. Peter d'Ailly) geschehen ist.

III. Die Defectibilität des innern Glaubens und namentlich der vollen 192
und allseitigen Reinheit und Klarheit des innern Glaubens in den Gliedern wirkt jedoch insofern auch auf die Defectibilität der objektiven äußern Lehre der Kirche zurück, daß nicht zu jeder Zeit bezüglich aller und jeder Momente der geoffenbarten Wahrheit ein offenkundiges Zeugniß oder Gesetz für die gläubige Erkenntniß desselben vorliegt, wie unten bei der Lehre von der Ueberlieferung näher gezeigt werden wird. Insofern ist die Indefectibilität der Wahrheit in der Kirche nicht so absolut vollkommen, wie die Unfehlbarkeit. Denn letztere verlangt, um schlechthin vollkommen zu sein, ihrem Begriffe nach nur, daß die Lehre der Kirche, wo eine solche thatsächlich vorliegt, unfehlbar sei, nicht aber auch, daß zu jeder Zeit alle Momente der Offenbarungswahrheit aktuell und ausdrücklich in der Lehre der Kirche enthalten seien. Die erstere hingegen läßt ihrem Begriffe nach ein größeres oder geringeres Maß in der Vollkommenheit ihrer Verwirklichung zu, wie sich in der Geschichte zeigt; nur gibt es auch hier ein unbedingt wesentliches minimum, unter welches die Kirche niemals herabsinken darf, und dessen Ausfall die substanzielle Forterxistenz der Kirche selbst und der Wahrheit in der Kirche aufheben würde. Das Allerwesentlichste ist die Unfehlbarkeit der öffentlichen Lehre selbst, so daß, wenn diese Lehre auch nur Einen Tag und in Einem Punkte irrig wäre, damit die Kirche zu Grunde ginge und alle von ihr gelehrten Wahrheiten ihre Kraft verlieren würden. Im Uebrigen ist nur nothwendig, daß die öffentliche Lehre zu jeder Zeit wenigstens die fundamentalsten Wahrheiten ausdrücklich vorlege, und keine zum ewigen Depositum der Offenbarung gehörige Wahrheit jemals so abhanden komme, daß sie auch nicht im habituellen Besitze der Kirche verbliebe.

IV. Fassen wir das bisher über den innern und äußern Organismus 193
des Lehrapostolates, resp. über den Organismus der Kirche bezüglich der Verkündigung der Lehre Christi Gesagte zusammen, so ergibt sich: daß der Lehrapostolat auf Grund seiner innigen, lebendigen Verbindung mit den beiden fundamentalen Gewalten und Ordnungen der kirchlichen Hierarchie nicht bloß vollkommen allen Bedingungen und Zwecken der Lehrverkündigung, nämlich der Einheit wie der Universalität, der Uebermittlung wie der Geltendmachung der Offenbarung, und der Erzeugung wie der Leitung des Glaubens gewachsen ist, sondern auch in seiner Verzweigung und Entfaltung zu einem überreichen Organismus anwächst, worin, unbeschadet seiner vollkommenen Ein-

heit, der in ihm wirkende hl. Geist vermittelst der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Organe ein vielfaches und mannigfaltiges Zeugniß für die Wahrheit Christi ablegt, und durch die Wechselwirkung der Organe die Thätigkeit der einzelnen ebenso mächtig als sanft verstärkt und gefördert wird. Wie daher vor der Ankunft Christi Gott multifariam multisque modis olim locutus est Patribus in prophetis (Hebr. 1, 1): so läßt auch Christus sein Wort multifariam multisque modis fort und fort weiter erschallen in seiner Kirche, quae est corpus ipsius et plenitudo ejus, qui in omnibus adimpletur (Eph. 1, 23), und welche, wie Augustinus so schön sagt, usque ad confessionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum culmen auctoritatis obtinuit (de util. cred. c. 17).

194 Das culmen auctoritatis bei der Kirche begreift in der That eine Cumulation verschiedener Arten und Formen der Auktorität, wie verschiedener Arten und Formen der Kundgebung ein, und es wäre nichts abgeschmackter und frevelhafter, als dabei nur an eine, und zwar die niedrigste Form der Auktorität, das Gewicht des allgemeinen Bekenntnisses der Gläubigen, zu denken. Andererseits wäre es aber auch durchaus unrichtig und der universalen Lebendigkeit der ganzen Kirche widersprechend, das culmen auctoritatis bloß in der reinsten und höchsten Form der Auktorität, wie sie in dem einen Oberhaupte der ganzen Kirche repräsentirt ist, zu finden. Vielmehr besteht dasselbe in seiner Fülle zugleich aus dem ganzen Complex der den verschiedenen Stufen der kirchlichen Ordnungen (den testes authentici, den einfachen doctores und den einfachen Gläubigen) eigenthümlichen, relativ selbstständigen Zeugenauthentie, welche in der Gesammtheit der jeder Stufe angehörigen Organe auch absoluten, d. h. unfehlbaren Werth hat. Die Einwendungen, welche gegen diese „Abundanz" der Auktorität und Unfehlbarkeit von den Verehrern der nüchternen Einfachheit der Auktorität der Gesammtkirche erhoben werden, sind oben bei Gelegenheit der doppelten Auktorität und Unfehlbarkeit des Lehrkörpers gelöst (s. n. 151 ff.).

§ 15. Die genetische Vermittlung und Entwicklung oder der successive Prozeß der Lehrverkündigung in seinen drei Hauptmomenten oder Stadien: apostolisches Depositum, kirchliche Ueberlieferung und kirchliche Glaubensregel.

195 I. Wie es zum Wesen des Lehrapostolates gehört, daß die Träger desselben nicht nur zu einer gegebenen Zeit in organischer Verbindung mit einander stehen, sondern auch mit ihren Vorgängern dermaßen verbunden sein müssen, daß ihre Mission durch dieselben von Gott abgeleitet und auf Gott zurückgeführt wird: so ist auch die Lehrverkündigung selbst zu jeder gegebenen Zeit nur eine Fortsetzung und Entwicklung der frühern, durch welche ihr Inhalt von Gott aus in sie übergeleitet oder für sie überliefert wird. Mithin wird auch in derselben Reihen- oder Stufenfolge, wie die Mission zur Verkündigung seines Wortes von Gott ausgeht und sich fortsetzt, die Ueberlieferung des Wortes selbst von Gott ausgehen und sich fortsetzen.

196 Wie also Christus als unmittelbarer Gesandter des ewigen Vaters das verkündigt hat, was er „vom Vater gehört", und was der Vater in ihm als „der Schatzkammer der Weisheit und Wissenschaft Gottes" niedergelegt hatte: so verkündigten die von Christus unmittelbar ausgesandten Apostel, was sie von Christus und seinem hl. Geiste gehört und empfangen hatten, und was in ihnen gleich lebendigen Büchern des hl. Geistes niedergelegt worden war; so verkünden ferner die Nachfolger der Apostel, welche zwar nicht

von diesen gesandt worden, aber doch durch diese und in diesen als deren Erben ihre Mission von Christus überkommen, was sie von den Aposteln gehört und empfangen hatten, und was in ihre Hände von den Aposteln niedergelegt worden war; und so verkünden endlich auch die jeweiligen spätern Nachfolger der Apostel wesentlich das, was sie von den frühern gehört und empfangen haben, und was von diesen in ihre Hände niedergelegt worden ist.

II. Diese Ueberlieferung des Wortes Gottes steht mit der Verkündigung desselben in so innigem, wechselseitigen Zusammenhange, daß man beide nicht von einander trennen und die eine ohne ihre Beziehung auf die andere auch nicht einmal begrifflich auffassen kann. Denn einerseits findet die Ueberlieferung gerade durch die jeweilige Verkündigung statt und zielt wesentlich auf die nachfolgende ab; andererseits ist die jeweilige Verkündigung ipso facto eine Ueberlieferung des Wortes Gottes an die Zeitgenossen und die Nachkommen und weist wesentlich auf die vorhergehende Ueberlieferung als auf ihre Grundlage zurück. Und so ist auch die Ueberlieferung gegenüber der Verkündigung nicht ein ungleichartiger, disparater Akt (wie sie es sein würde, wenn sie bloß durch den thatsächlichen Fortbestand eines Dokumentes oder durch rein historische Zeugnisse vermittelt würde), sondern ein formell gleichartiger Akt, eine Ueberlieferung, welche durch die Thätigkeit lebendiger, offizieller, authentischer und auktoritativer Organe vollzogen wird; sie ist eine Ueberlieferung oder vielmehr „Uebertragung von Hand zu Hand [1], von einem lebendigen, bevollmächtigten Besitzer und Vertreter des Wortes Gottes an den andern, als den legitimen Erben des Besitzes und der Vertretung. [2] 197

III. Gleichwohl kann und muß man, um die genetische Entwicklung und 198
den successiven Prozeß der Lehrverkündigung deutlich zu machen, zwischen der Ueberlieferung, als dem vorausgehenden, bedingenden, vermittelnden Momente, und der eigentlichen Lehrverkündigung oder der Vorlegung des durch die Ueberlieferung Empfangenen, als dem nachfolgenden, bedingten, abschließenden Momente, unterscheiden. In dieser Fassung erscheint dann selbstverständlich die Lehrthätigkeit des Apostolates in der Ueberlieferung zunächst und vorherrschend als objektiv vorliegendes, authentisches Zeugniß, wodurch der Inhalt derselben für die Nachwelt zugänglich gemacht wird; in der formellen Verkündigung und Vorlegung aber zunächst und hauptsächlich als lebendig aktive und auktoritative Geltendmachung des bezeugten Inhaltes, wodurch die Gläubigen zur Annahme desselben angehalten werden.

IV. Ebenso besteht in der Ueberlieferung selbst, soweit sie dem von 199
Christus ausgehenden Lehrapostolat angehört, wieder ein formeller Unterschied zwischen der Ueberlieferung der Apostel, welche einen quellenhaften Charakter hat und materiell wie formell durch die Apostel als lebendige und volle Gefäße des Wortes Gottes hindurchging, und der Ueberlieferung ihrer Nachfolger, welche mehr den Charakter eines Canales hat, und

[1] Vgl. Trident. sess. IV.: traditionibus, quae ab Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos pervenerunt.
[2] Trid. ibid. traditiones continua successione in ecclesia catholica conservatas.

zwar nothwendig durch die Hand der Nachfolger der Apostel geht, weil sie nur unter deren Einwirkung und Aufsicht sich vollziehen kann, aber nicht ausschließlich durch eine ihnen persönlich eigene, volle Erkenntniß des Wortes Gottes bedingt und vermittelt wird, sondern wie ein breiter Strom sich durch sie und neben ihnen her in der Kirche ergießt.

200 Die nachapostolische Ueberlieferung ist nämlich so beschaffen, daß einerseits die Rechtsnachfolger der Apostel nicht auch zugleich ebenso unmittelbar und vollkommen im Besitze der göttlichen Wahrheit sind, wie diese, und daß andererseits in ihr alle irgendwie am Leben und Besitze der Kirche theilnehmenden Glieder derselben, jedes in seiner Weise, an der Bezeugung und Fortpflanzung der Lehre theilnehmen können und sollen, so jedoch, daß die Nachfolger der Apostel stets als die berufenen und bevollmächtigten Hüter und Wächter den Strom der Ueberlieferung leiten und in seiner Reinheit bewahren. Wie hiedurch die kirchliche Ueberlieferung sich von der apostolischen unterscheidet: so unterscheidet sich dadurch auch die kirchliche Ueberlieferung von der auktoritativen Vorlage und Promulgation der Offenbarung. Jene kann und soll, in der Idee, freilich nicht immer in der Wirklichkeit, durch die ganze Kirche, d. h. durch die Thätigkeit aller Glieder erfolgen, diese aber geht wesentlich und formell an die Gesammtkirche von der in ihr und über ihr stehenden Auktorität aus; jene wird daher mehr von der Masse der Zeugen, diese mehr von der einheitlichen Centralgewalt getragen — ein neuer Grund, namentlich in der nachapostolischen oder kirchlichen Lehrverkündigung, beide Momente auseinander zu halten (denn bei den Aposteln selbst besteht kein praktisch hervortretender Unterschied zwischen beiden), aber auch ein neuer Grund, sie aus der harmonischen Wechselbeziehung, in welcher beide kraft der organischen Lebenseinheit der Kirche stehen, nicht so herauszureißen, daß sie als wesentlich getrennte Gegensätze erscheinen.

201 Allerdings kann man dem Worte Ueberlieferung, traditio, zumal im Lateinischen, wo tradere häufig als gleichbedeutend mit lehren gebraucht wird, auch die weitere Bedeutung geben, daß es die ganze Verkündigung formell als solche bezeichnet; und in der That hat jüngst Franzelin in seinem öfter citirten Werke unter dem Namen „de divina traditione" die ganze Lehre von der Lehrverkündigung behandelt. Allein das Wort drückt schon an sich das auktoritative Moment in der Lehrverkündigung zu schwach aus, und da es ohnehin gewöhnlich spezifisch nur als Uebermittlung der Lehre verstanden wird, und aus der einseitigen Betonung der Uebermittlung mit Uebergehung der auktoritativen Geltendmachung des Wortes Gottes besonders heutzutage so viele Verwirrung entstanden ist: so ist es passender und deutlicher, das Wort in seinem natürlichen, engeren Sinne zu nehmen, und so es dem formellsten Akte der Lehrverkündigung gegenüber zu stellen. Nur muß man sich hüten, bei dieser Unterscheidung die beiden Momente aus ihrem organischen Zusammenhange herauszureißen und sie so zu trennen, als ob sie niemals oder wenigstens in der Regel nicht per modum unius zusammenwirkten.

202 IV. Demgemäß stellt sich die genetische Entwicklung und der successive Prozeß der Lehrverkündigung in drei mehr oder weniger zeitlich auseinander fallenden, aber innerlich zusammenhängenden und in ihren Berührungspunkten am Anfange und Ende des zweiten ineinander übergehenden Hauptmomenten und Stadien dar, welchen auf Seiten der Kirche die Uebernahme der Pflicht, die Bethätigung der Macht und die Geltendmachung der Gewalt der Lehrverkündigung entsprechen:

203 1. Als die ursprünglichen Empfänger der christlichen und zugleich die letzten Empfänger der göttlichen Offenbarung, sowie als die ersten Verkünder derselben nach Christus, haben die Apostel deren ganzen Inhalt behufs fortdauernder Ueberlieferung und Verkündigung zugleich mit der entsprechenden Vollmacht ihren Nachfolgern für ewige Zeiten übergeben, bei ihnen hinterlegt und ihnen anbefohlen (tradiderunt, deposuerunt, commendarunt), und ihn damit zugleich in der von ihnen selbst gegründeten

und von ihren Nachkommen zu leitenden Kirche, d. h. der kirchlichen Gemeinschaft, wie in einer lebendigen Schatzkammer, worin er ewig fortbestehen und fortleben sollte, niedergelegt. Die also von den Aposteln der Kirche und dem in ihr fortlebenden Apostolat übergebene, in jener und bei diesem niedergelegte göttliche Wahrheit heißt in dieser Eigenschaft, resp. in diesem Stadium, apostolische Ueberlieferung oder apostolische Hinterlage (traditio apostolica oder depositum apostolicum); sie ist als solche die Quelle für jede spätere Erkenntniß und Verkündigung derselben und heißt darum auch schlechthin Quelle des Glaubens im Gegensatz zur Regel des Glaubens.

Die apostolische Ueberlieferung des Inhaltes der Offenbarung ist aber 204
thatsächlich in zweifacher Form vollzogen worden, mündlich und schriftlich, durch mündliches Zeugniß und schriftliche Urkunde, und ist demnach auch das depositum ein doppeltes, ein mündliches und ein schriftliches. Die Urkunde war allerdings mehr, als bloß dokumentarischer Ausdruck der apostolischen Lehre. Obgleich die Schriften des neuen Testaments entweder von den Aposteln selbst oder in ihrem Namen und unter ihrer Aufsicht und mit ihrer Genehmigung von ihren Schülern ausgeführt worden, waren sie doch ein eigens von Gott selbst veranstaltetes und durch förmliche Inspiration der Verfasser verursachtes Werk, mithin eine von Gott selbst aufgestellte Urkunde seiner Offenbarung, wie die Schriften des alten Testaments. Wie diese, und mit diesen, welche nicht von den Aposteln verfaßt waren, sondern als ein fertiges, objektiv vorliegendes Werk Gottes ihnen von Gott übergeben und von ihnen in Empfang genommen worden waren, wurden also auch die Schriften des neuen Testaments als urkundliches Wort Gottes, nicht bloß als urkundlicher Ausdruck der apostolischen Verkündigung des Wortes Gottes, von den Aposteln der Kirche übergeben.

Aber gerade diese Uebergabe der Urkunde war ebenso, wie die 205
sonstige Predigt der Apostel, ein Akt ihrer apostolischen Lehrmission, durch welchen sie das geschriebene Wort Gottes als solches bezeugten und geltend machten. Deßhalb gehört die gesammte hl. Schrift beider Testamente nicht minder zum apostolischen Depositum, als der Inhalt der mündlichen Predigt der Apostel, und bildet mit diesem, als durch dieselbe Auktorität, für denselben Zweck und bei demselben Subjekt deponirt, das eine, einheitliche Gesammtdepositum. Weil jedoch das schriftliche Depositum kraft seiner dokumentarischen und monumentalen Natur außer und neben dem lebendigen Akte der Ueberlieferung eine eigene, objektive Würde und Existenz hat, während das mündliche ausschließlich in dem lebendigen Akte der Ueberlieferung selbst existirt: so bezeichnet man häufig, und zwar schon von den ältesten Zeiten her, zunächst und hauptsächlich das mündliche Depositum als apostolische **Tradition** im engern Sinne, und zwar auch im Gegensatze zum schriftlichen. Der Name apostolisches **Depositum** kommt dagegen beiden Theilen zu, und eher mehr dem schriftlichen als dem mündlichen.

2. Das ganze apostolische Depositum, das schriftliche wie das 206
mündliche und das mündliche wie das schriftliche, kann und soll, nachdem es einmal an die Kirche übergegangen, in der Kirche und durch die Kirche

als eine stets ununterbrochen fortbestehende, organische und lebendige Corporation, insbesondere durch den in ihr fortlebenden Apostolat, in der Lehre und Predigt, wie im Glauben und Bekenntniß, nicht bloß materiell, sondern auch formell in seinem wahren und vollen Sinne und in seiner ursprünglichen Reinheit und göttlichen Würde, mithin lebendig, vollkommen und unfehlbar, erhalten und weitergetragen, bezeugt und fortgepflanzt (gleichsam fortgezeugt) werden. Die lebendige Fortpflanzung des apostolischen Depositums nach seinem wahren und vollen Sinne bringt es aber selbstverständlich mit sich, daß die Nachfolger der Apostel das empfangene Depositum nicht bloß als einfach referirende, gleichsam maschinenmäßige Zeugen, sondern auch als einsichtige, erklärende und entwickelnde Lehrer, kurz als lehrhafte Zeugen in ähnlicher Weise wiedergeben und weitertragen, wie es die Apostel, wenn sie persönlich fortlebten, je nach den Bedürfnissen der Zeit erklären und entwickeln würden. Diese bezeugende und lehrhafte Thätigkeit der nachapostolischen Kirche heißt im Unterschiede von der überliefernden Thätigkeit der Apostel kirchliche Tradition im aktiven Sinne; und so erscheint das apostolische Depositum selbst, inwiefern es zum Gegenstande dieser Thätigkeit geworden und durch dieselbe der Nachwelt zugänglich gemacht wird, als kirchliche Tradition im objektiven Sinne.

207 Als Gegenstand der überliefernden, d. h. bezeugenden und erklärenden Thätigkeit der Kirche gehört natürlich auch das urkundliche Depositum zur kirchlichen Tradition im objektiven Sinne. Weil es jedoch kraft seines monumentalen Charakters eine eigene objektive Existenz außer und neben der Thätigkeit und dem Leben der Kirche besitzt und von der Kirche gerade in dieser objektiven Existenz erhalten und überliefert wird, das mündliche Depositum aber nicht bloß durch die Thätigkeit der Kirche erhalten wird, sondern auch nur in dieser enthalten ist: so bezeichnet man gewöhnlich, und zwar von den ältesten Zeiten her, die apostolische Wahrheit, wie sie lebendig und unmittelbar in der Predigt und dem Bekenntniß der Kirche enthalten ist, als kirchliche Tradition im engern Sinne.

208 In diesem letztern Sinne repräsentirt dann die kirchliche Ueberlieferung formell und materiell die mündliche Ueberlieferung der Apostel im Gegensatz zu der überlieferten heiligen Urkunde; sie erscheint als der homogene und naturgemäße Canal, worin diese Quelle des Glaubens fortfließt, durch welchen aus derselben geschöpft werden kann und soll, und welcher darum für die Nachkommen ebenfalls als eine, wenn auch nur sekundäre, Quelle des Glaubens zu gelten hat. Damit aber tritt sie auch, obgleich selbst nicht ursprüngliche Quelle, wie die Offenbarungsurkunde, in ein analoges Verhältniß zu dieser, wie das ihrer ursprünglichen Quelle, der apostolischen Predigt, war: d. h. 1) sie tritt als ebenbürtige Quelle an die Seite der Urkunde, und 2) sie trägt und belebt die Urkunde als authentische Beglaubigung ihrer Integrität und authentische Erklärung ihres Inhaltes. Sie ist also insofern auch für die Urkunde ein Canal, worin dieselbe in ihrer materiellen Integrität erhalten und bezeugt, ihre formelle Integrität aber, d. h. die Reinheit und Fülle ihres Sinnes,

sowie ihre Auktorität vollkommen gewährleistet und wirksam gemacht, gleichsam in Fluß gebracht wird. Umgekehrt kann und soll jedoch auch die Offenbarungsurkunde kraft ihres monumentalen Charakters ihrerseits auf die aktive kirchliche Tradition — was bei der apostolischen nicht der Fall war — unterstützend und orientirend zurückwirken, und daher auch ihrerseits die kirchliche Tradition als ein fester und stetiger Conduktor tragen und geleiten. So zeigt sich bezüglich der doppelten Form der objektiven Tradition dasselbe organische Einheits- und Wechselverhältniß, welches zwischen den verschiedenen Trägern der aktiven Tradition stattfindet.

Wo und inwieweit auch die kirchliche Tradition in ihrem Fortgange 209 durch die Jahrhunderte sich in schriftlichen Dokumenten ablagert und zur geschriebenen kirchlichen Tradition wird, tritt diese geschriebene kirchliche Tradition zu der fortgehenden lebendigen Ueberlieferung in ein analoges — allerdings nicht ganz gleiches — Verhältniß, wie die apostolisch-göttliche Urkunde, während sie gegenüber dieser selbst mehr oder minder in demselben Verhältniß bleibt, in welchem die lebendige kirchliche Ueberlieferung zu ihr steht.

3. Das im apostolischen Depositum enthaltene Wort Gottes soll aber 210 in der Kirche nicht nur auf dem Wege der Ueberlieferung oder der fortlaufenden lehrhaften Bezeugung den Nachkommen objektiv zugänglich gemacht und verbürgt werden. Die Nachfolger der Apostel können und sollen auch, als Erben ihrer vollen Auktorität und Lehrgewalt, zu jeder Zeit den Inhalt der apostolischen, resp. der ihnen vorausgehenden kirchlichen Tradition für die ganze Kirche als einheitliches und allgemein verbindliches Gesetz des Glaubens vorschreiben, promulgiren und handhaben, und zu dem Ende auch je nach Bedürfniß das für Viele dunkle oder von Vielen widersprochene Zeugniß der kirchlichen Ueberlieferung durch richterliche Entscheidung zur vollen Geltung bringen und ihm allgemeine Achtung verschaffen. In dieser Thätigkeit erscheint dann die Kirche, oder vielmehr der kirchliche Lehrapostolat, nicht bloß als Canal des Glaubensinhaltes, sondern als katholische, d. h. allgemeine Glaubensregel im aktiven Sinne (= Regulator), nach welcher alle Glieder der Kirche ihr Urtheil über das, was in der apostolischen Quelle und dem kirchlichen Canale des Wortes enthalten ist, und mithin auch ihren Glauben selbst kraft des kirchlichen Gehorsams zu richten haben, um in innigster und unerschütterlicher Einheit des Glaubens sich als Glieder des einen Reiches der göttlichen Wahrheit zu bewähren. Die in dieser Weise vorgeschriebene Wahrheit aber, resp. die Vorschrift selbst (die propositio ecclesiae), erscheint dann als katholische Glaubensregel (regula fidei) im objektiven Sinne, wie sie schon von den ältesten Zeiten an genannt wurde. Damit ist jedoch wohl vereinbar, daß sowohl die lebendige Tradition der Gegenwart, wo sie für die ganze Kirche evident und notorisch ist, die auktoritative Vorschrift als selbstverständlich mit vorhanden involvirt, ohne daß diese formell geltend gemacht zu werden brauchte, wie auch daß umgekehrt die richterlichen Entscheidungen des Apostolates, inwiefern sie eine Klarstellung der ihnen vorhergehenden Tradition und eine feste Norm für die nachfolgende abgeben, ihrerseits wieder einen wichtigen Faktor in der Tradition bilden.

211 Dem Gesagten zufolge stellt sich die göttliche Oekonomie für die Erhaltung und Geltendmachung der christlichen Wahrheit in der Kirche als eine solche dar, die alle Mittel, welche in der bürgerlichen Gesellschaft zur Wahrung der Rechtstitel angewandt werden, in eminenter Weise in sich vereinigt. Wie hier, so wird auch dort die Wahrheit erhalten und geltend gemacht sowohl durch Urkunden verschiedener Art — von den Gesetzesurkunden herab bis zur privaten Handschrift — durch Zeugen verschiedener Art — öffentliche oder authentische und private, mündliche Zeugen und Urkundenbewahrer — und endlich durch Richter verschiedener Ordnung von der ersten bis zur letzten und höchsten Instanz. Nur sind in der Kirche die authentischen Zeugen in der Regel auch die Richter, und die Richter nicht verschieden von, sondern identisch mit den Trägern der Regierung und Gesetzgebung. Nach protestantischer Auffassung hingegen gibt es in der Kirche bloß Urkunden, keine Zeugen und Richter und Gesetzgeber.

212 Den Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Auffassung hat man demnach vielfach so formulirt: er bestehe einerseits im Materialprincip, andererseits im Formalprincip, indem die Protestanten eine Glaubensquelle weniger hätten, nämlich die Zeugen, die Glaubensregel aber vollständig läugneten. Diese Bestimmung ist jedoch nur dann adäquat richtig, wenn hinzugefügt wird, daß die Verwerfung der Zeugen ebenfalls nicht bloß einen materiellen Unterschied, nämlich bezüglich des Umfanges der Glaubenswahrheit, sondern auch einen formellen, bezüglich der Art der Zuführung des Glaubensinhaltes und der Erzeugung des Glaubens, enthält, indem die Protestanten geradezu das fides ex auditu und damit die lebendige Uebermittlung des Wortes Gottes verläugnen. Dagegen wäre es nicht nur nicht adäquat richtig, sondern durchaus falsch und verwerflich, diesen formellen Unterschied als den einzigen aufzustellen, mit Uebergehung des andern.

213 Die hier in ihren Grundzügen charakterisirten drei Hauptmomente der Lehrverkündigung werden wir in der Folge, ohne ihren Zusammenhang aus den Augen zu verlieren, der Reihe nach ausführlicher entwickeln und dadurch zugleich den Versuch machen, die einzelnen sogenannten *loci theologici*, welche seit Canus, der sie zuerst ex professo behandelt hat, meist in allzu loser unvermittelter Zusammenstellung behandelt zu werden pflegten, in ihrer organischen Einheit und Verbindung übersichtlicher und anschaulicher zu behandeln.

Canus selbst zählt zehn loci theologici auf, von denen er aber nur die ersten sieben als locos *proprios*, die drei letzten (ratio humana, auctoritas philosophorum und auctoritas historicorum) als locos *adscriptitios* bezeichnet. Die sieben loci proprii sind 1) scriptura sacra, 2) traditio Apostolica, 2) auctoritas ecclesiae, 4) auctoritas conciliorum praesertim generalium, 5) auctoritas ecclesiae Romanae oder Sedis Apostolicae, 6) auctoritas sanctorum veterum oder Patrum und 7) auctoritas theologorum oder doctorum. Daß hier der organische Zusammenhang fehlt, liegt auf der Hand; und daraus entsteht besonders der Uebelstand, daß die traditio Apostolica, obgleich sie für uns nur durch die übrigen loci erkennbar wird, doch mit diesen in eine Linie gestellt ist, und ebenso die auctoritas ecclesiae, welche sich doch vorzüglich in den 4 folgenden loci konkret darstellt, mit diesen coordinirt wird. Besser hatte schon Kilber (de princ. theol.) die loci so geordnet, daß er die beiden ersten als principia constitutiva, die drei folgenden als principia directiva, und die beiden letzten als principia adjuvantia zusammenfaßte. Die weitere Literatur über die loci theol. oben n. 4. Ferner gehören noch hierhin die regulae fidei von Veronius, Holden und Chrismann (über welche unten Näheres bei der Glaubensregel); ferner das jansenistische Werk von Opstraet (de locis theol.) und das erudite, aber oberflächliche, in josephinischer Richtung geschriebene Werk von Dalham (de canone dogmatum credendorum). Bedeutend besser und sehr erudit sind die 4 ersten Bände der theologiae moralis von dem Franziskaner Corbinian Luydl (um 1770), welche die Quellen der Moraltheologie gerade so behandeln, wie es für die Dogmatik geschehen müßte.

A. Das apostolische Depositum der Offenbarung oder die primäre Quelle des Glaubens.

Drittes Hauptstück.

Die ganze Lehre über die Quellen des Glaubens ist namentlich vom 214
Tridentinum (sess. IV.) und Vaticanum (const. 1. c. 2) genau formulirt worden. Beim Tridentinum kam es, den alten Protestanten gegenüber, zunächst darauf an, das mündliche Depositum in seiner Gleichberechtigung mit dem schriftlichen, dessen innerer Werth und Würde damals von den Protestanten eher übertrieben als herabgesetzt wurde, zu vertheidigen, das schriftliche aber bloß in seiner Integrität und bezüglich eines authentischen Textes geltend zu machen. Das Vaticanum hatte umgekehrt dem Rationalismus gegenüber den göttlichen Charakter der hl. Schrift selbst, der zu Trient vorausgesetzt wurde, hervorzuheben. Beide Concilien aber haben zugleich auch erklärt, daß das schriftliche Depositum bloß Quelle und nicht zugleich die vollständige Glaubensregel sei, vielmehr nach dem Urtheile und der Ueberlieferung der Kirche ausgelegt werden müsse.

a. Das schriftliche Depositum oder die urkundliche Quelle des Glaubens.

§ 16. Wesen und Würde der hl. Schrift als geschriebenes Wort Gottes oder göttliche Urkunde.

Lit.: *M. Canus*, de locis theol. n. 2; *d'Argentrée*, elem. theol. cap. 4; *Rabaudy*, de script. (streng thomistisch), bei *Zaccaria*, thes. tom. I.); *Kilber*, de princ. disp. I. c. 1. a. 3; Denzinger, rel. Erk. III. Buch; Kleutgen, Theol. d. Vorz. I. Bd.; *Franzelin*, de trad. et script.; Manning, Sendung des hl. Geistes Kap. II., und Kaulen, Gesch. der Vulgata S. 23—85; kürzer Klee, Dogm. Bd. I. und Reusch, Einleitung in's A. T. § 64.

I. Die „heiligen" und „kanonischen", d. h. von der Kirche als 215
authentische Urkunden der Offenbarung in einer geschlossenen Sammlung bewahrten und promulgirten Bücher sind nach katholischer Lehre nicht bloß insofern Urkunde der Offenbarung, Bestandtheil des apostolischen Depositums und Quelle des Glaubens, als sie ein historisch zuverläßiges, fehlerloses und kirchlich anerkanntes Zeugniß von dem Inhalte der Offenbarung gewähren, wie man in neuerer Zeit — seit Holden und Chrismann, dem rationalistischen Protestantismus sich accommodirend — hie und da angenommen hat. Sie sind vielmehr deßhalb heilig und kanonisch, weil sie von der Kirche bewahrt und promulgirt werden als das geschriebene Wort Gottes, d. h. als solche Bücher, die in ihrem ganzen Umfange Gott selbst zum Urheber haben, indem die menschlichen Schriftsteller nur als Werkzeuge des sie inspirirenden und durch seine Inspiration sie bewegenden Geistes Gottes die hl. Schriften verfaßt haben, und dabei von Gott als dem primären Urheber in ähnlicher, freilich nicht gleicher, Weise abhingen, wie der Sekretär von dem ihm dictirenden Schriftsteller.

Formell und direkt ist den erwähnten verflachenden Ansichten gegenüber 216
diese Lehre definirt vom Vaticanum l. c., indem es, an die Worte des Tridentinums: . . . Qui veteris et novi testamenti libri integri, cum

omnibus suis partibus . . . pro *sacris* et *canonicis* habendi sunt, anknüpfend, sagt: Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem,* atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. In gleicher Weise hatte schon vor dem Tridentinum das Florentinum (Decr. pro Jacobitis) erklärt: (S. Rom. eccl.) unum atque eundem *Deum*, veteris et novi Testamenti, hoc est, Legis et Prophetarum atque Evangelii, profitetur *auctorem,* quoniam *eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt.* Das Tridentinum selbst setzt diesen Begriff des göttlichen Ursprunges voraus, indem es sagt: S. Synodus omnes libros tum veteris quum novi testamenti, *cum utriusque unus Deus sit auctor,* nec non traditiones ipsas . . . tamquam vel oretenus a Christo, vel a *Spiritu Sancto dictatas,* pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Die an sich fernliegende Anwendung des Ausdrucks dictatas bei der mündlichen Ueberlieferung ist offenbar nur dadurch motivirt, daß das Concil die hl. Schrift eben schon als Dictat des hl. Geistes betrachtete und so von ihr den Ausdruck auf die Ueberlieferungen übertrug, um diese jener an Würde vollkommen gleichzustellen. Auch wurde dieser Ausdruck gerade in der damaligen Zeit von den Theologen als terminus technicus für die Würde der hl. Schrift gebraucht. (Vgl. Katholik 1868. II. S. 672 ff.)

Die Bestätigung und theilweise auch nähere Erklärung dieser katholischen Lehre finden wir

217 1. in der hl. Schrift selbst: a) in den Formeln, in welchen Christus und die Apostel die Bücher des A. T., mit welchen die des neuen auf einer Stufe stehen, citiren; bald nämlich wird Gott als durch die hl. Schriftsteller redend eingeführt (z. B. Act. 1, 16: oportet impleri Scripturam, quam praedixit Spiritus sanctus per os David, oder schlechthin: dixit Deus, dicit Spiritus S. z. B. Hebr. 1, 6 und oft in diesem Briefe); bald werden umgekehrt die menschlichen Schriftsteller als im hl. Geiste redend citirt (Matth. 22, 43. Marc. 12, 36: Quomodo David in Spiritu vocat eum Dominum?) — b) in der ausdrücklichen Erklärung des Weltapostels (II. Tim. 3, 16), welche die ganze hl. Schrift als inspirirt bezeichnet: Omnis scriptura divinitus inspirata, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος (ob omnis hier kollektiv oder distributiv, inspirata als Prädikat oder Apposition zu nehmen, ist für unsern Zweck gleichgültig); der Ausdruck θεόπνευστος als Attribut von Büchern kommt nur hier vor und bezeichnet die Bücher als Produkt einer die menschlichen Verfasser selbst affizirenden göttlichen Inspiration, wie aus den hier folgenden Stellen ersichtlich — c) in der Sinn und Weise der Inspiration näher erklärenden Lehre des Apostelfürsten (II. Petr. 1, 21), daß die hl. Schriftsteller als Propheten Gottes, getrieben oder getragen vom hl. Geiste gesprochen: Omnis enim prophetia Scripturae propria interpretatione non fit; non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines. Das gilt zwar zunächst von dem Worte der Propheten im engsten Sinne, dessen Vermittlung das A. T. öfter schildert (z. B. Insiliet in te Spiritus Domini et prophetabis, I. Reg. 10, 6, oder: Repletus sum fortitudine Spiritus Domini, judicio et virtute, ut annuntiem Jacob scelus suum Mich. 3, 8); aber, wie diese Schilderung zeigt, nicht bloß von dem, was sie Zukünftiges weissagten, sondern von ihrer ganzen Predigt, insofern dieselbe nomine et instinctu Dei vorgetragen wurde, a fortiori von jedem geschriebenen Worte, das als prophetia im weiteren Sinne oder als inspiratum bezeichnet wird. In diesem Sinne verdammt die Syn. V. den Theodor von Mopsueste, weil er von den Büchern Salomons, die

nicht im engern Sinne prophetisch sind, gesagt hatte, sie seien nicht durch die Gnade der Prophezie, sondern durch die Gnade der Klugheit geschrieben (Hard. III. pag. 186. cap. 63);
2. in der einstimmigen und schon seit den ersten Jahrhunderten reichlich bezeugten Lehre der Väter. 218

a) Sie umschreiben zunächst in verschiedenen sehr starken Ausdrücken den Ausdruck *Deus auctor scripturae:* α) Allgemein heißt es, Gott sei der Urheber der Schrift, sie sei von ihm hergestellt, condita et digesta: *Tert.* (de or. 22): Apostolus eodem Spiritu motus, quo cum omnis Scriptura, tum illa Genesis *digesta* est; *Gelas.*, resp. nach Thiel schon Damasus, decr. de recip. libr., nennt sie *Dei operatione conditae; Aug.* civ. Dei XI., 3: Deus prius per prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos locutus etiam scripturam *condidit*, quae canonica nominatur. — β) Spezieller heißt es, die Schrift sei von Gott geschrieben. Schon *Orig.* (praef. de princ. nn. 4 u. 8) zählt zur manifesta praedicatio ecclesiastica, „quod per Spiritum sanctum Scripturae *conscriptae* sunt;“ *Theodoret.* (praef. in Ps.) sagt, es liege nichts daran, welcher Mensch die Psalmen geschrieben, da es offenbar sei, daß alle durch die Einwirkung des hl. Geistes geschrieben seien (ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος ἁγίου ἐνεργείας); die Synodus V. l. c. nennt daher schlechthin den hl. Geist den Verfasser der hl. Schrift und sagt von Theodor von Mopsueste, er verwerfe das Buch Job, contra *conscriptorem eius*, i. e. Spiritum sanctum insaniens. Die Schrift selbst erscheint als ein Schreiben oder ein Brief Gottes: *Aug.* (in Ps. 90. serm. 2. n. 1.): Quid est s. scriptura, nisi quaedam *epistola omnipotentis Dei* ad suam creaturam? und *Greg. M.* (l. 4. ep. 31.): Imperator coeli... pro vita tua tibi *suas epistolas* misit.... stude ergo quaeso, et quotidie Creatoris tui verba meditare. — γ) Demgemäß heißt es, die Schrift und ihre Worte seien von Gott gesprochen, seien Worte Gottes: *Clem. Rom.* (ad Cor. I. n. 45.): „Verlegt euch auf die Schriften, die wahren Aussprüche des hl. Geistes“ (τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου); *Iren.* (l. 2. c. 38. n. 2.): Scripturae sunt *dictae a Verbo* et Spiritu ejus; daher auch oft Citationen, wie: Spiritus sanctus dicit in Psalmis (*Cypr.* de zelo n. 8). Genauer bestimmt das Gesprochenwerden *Aug.* (civ. Dei l. 18. c. 41): non immerito, quum illa scriberent, *eis Deum* vel *per eos Deum locutum* esse, tot tantique populi crediderunt.

b) Die Väter bestimmen weiterhin das Verhältniß des göttlichen *auctor* zum menschlichen so, daß dieser jenem schlechthin als Werkzeug untergeordnet wird, analog, wie α) der Sekretär der dictirenden, oder β) die Hand, resp. γ) die Feder der schreibenden Person. Diese Analogieen sind miteinander verbunden in folgenden zwei klassischen Stellen. *Aug.* (de cons. Evang. l. 1. c. 35): Omnibus discipulis suis per hominem, quem assumpsit, tamquam membris sui corporis caput est (Christus). Itaque cum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit: quandoquidem *membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt.* Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit. Hoc unitatis consortium et in diversis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexerit, non aliter accipiet, quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si *ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit.* Und *Greg. M.* (in Job praef.): Quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. *Ipse* igitur haec *scripsit,* qui *scribenda dictavit.* Ipse scripsit, qui et *in illius opere inspirator existit,* et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit. Si magni cujusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo *calamo* essent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset, epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint, indagare. Cum ergo rem cognoscimus ejusque rei Spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus nisi legentes litteras de calamo percunctamur? — *Justin.* (cohort. ad Graec. n. 8.) vergleicht die Schriftsteller mit einer Cither, die durch den hl. Geist als Plektrum Gottes in Bewegung gesetzt werde.

c) Gerade wegen dieser Abhängigkeit der menschlichen Schriftsteller vom hl. Geiste wird dann auch die durchgängige und absolute Wahrheit und Weisheit der hl. Schrift bis ins Kleinste hinein behauptet; z. B. *Greg. Naz.* (or. 2. n. 105.): „Wir,

die wir die vollkommene Wahrhaftigkeit des hl. Geistes bis auf die kleinsten Linien und Buchstaben ausdehnen (ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ μέχρι τῆς τυχούσης κεραίας καὶ γραμμῆς τοῦ πνεύματος τὴν ἀκρίβειαν ἕλκοντες) räumen nicht ein und dürfen es nicht, daß auch die kleinsten Dinge von den Schriftstellern in sinnloser Weise behauptet seien. Weitere Stellen sind citirt bei *Franzelin* l. c. S. 294. Besonders ist zu erwähnen *Aug.* (ep. ad Hier. 82. al. 19. n. 3): Ego fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam, ac si aliquid in eis offenderem litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Ebenso anderswo öfters in demselben Sinne.

219 II. Aus den eben festgestellten katholischen Glaubenslehren ergeben sich an der Hand der in Schrift und Tradition gegebenen nähern Andeutungen folgende mehr oder minder gewisse Corollarien, sowohl A. betreffs der Ausdehnung und Wirksamkeit, als B. betreffs der Natur und Beschaffenheit der Inspiration.

220 A. Was zunächst die Ausdehnung und Wirksamkeit der Inspiration betrifft, so ist es 1) ein direkter Verstoß gegen das Dogma, und mithin haereticum, die Inspiration nach ihrem vollen Begriffe — wonach nämlich das inspirirte Wort als Wort Gottes anzusehen und fide divina zu glauben ist — bloß auf einen Theil des Inhaltes der hl. Schrift, etwa die Glaubens- und Sittenlehren, oder auf das, was ausdrücklich als offenbart bezeichnet wird, zu beschränken, und sie nicht auf die ganze Substanz ihres Inhaltes, also auch auf die historischen Partien, auszudehnen. Denn in diesem Falle wäre Gott nicht mehr der Urheber des ganzen Buches in allen seinen Theilen, wie ausdrücklich definirt ist. Es wäre aber auch 2) im höchsten Grade bedenklich, wenn nicht ebenfalls häretisch, zu sagen, die Inspiration umfasse den ganzen Text bloß in moralischem Sinne, oder bezöge sich bloß auf die Substanz der Bücher, nicht aber auf gewisse Dinge, die man als außer der Substanz liegend oder als Accidenzen betrachten könne, namentlich wenn man so weit ginge, daraus zu schließen, in solchen Dingen könnten von Anfang an Irrthümer untergelaufen sein, und die Wahrheit der hl. Schrift sei bezüglich ihrer nur eine rein subjektive, d. h. die der persönlichen Wahrhaftigkeit der heiligen Schriftsteller.

221 Die erstere Ansicht sub 1) wurde besonders von Holden (um 1650) in seiner div. fidei analysis aufgestellt und von Chrismann in seiner regula fidei wiederholt. Beide gingen jedoch nicht soweit, wie Manche auf Grund einiger mißverständlicher Aeußerungen (wie I., 5) von Holden geglaubt haben, die unfehlbare Wahrheit derjenigen Dinge zu läugnen, welche sie nicht als Wort Gottes ansahen; sie betrachteten vielmehr dieselben immerhin als unter einem besondern Schutze Gottes geschrieben, als veritates catholicae oder canonicae[1]. Aber selbst so erregte die Ansicht Holdens von Anfang an die höchste Indignation und rief die schärfsten Censuren hervor. Vgl. dagegen bes. Kleutgen l. c. n. 29 ff.

222 Die zweite Ansicht sub b) wurde in neuester Zeit wiederholt in Zeitschriften geäußert, weil man glaubte, ohne sie über gewisse Antilogieen oder historisch-exegetische Fehler in der hl. Schrift nicht hinweg kommen zu können. Analoge Aeußerungen kommen bei manchen Exegeten der alten antiochenischen Schule vor. Dagegen sagte schon der hl. Thomas 1 p. q. 32. a. 4: es sei häretisch zu sagen, die hl. Schrift sei falsch, und somit sei auch Jeder ein Häretiker, der in einem beliebigen Punkte, von dem es feststehe, daß er

[1] Vgl. Manning l. c. p. 150 des engl. Textes.

in der hl. Schrift enthalten sei (z. B. daß Samuel der Sohn Elkana's sei) behaupte, er sei falsch. Dahin gehört auch art. 114 der von Clemens VI. den Armeniern vorgelegten Fragen: Si credidisti et adhuc credis, novum et vetus testamentum in omnibus libris, quos Romanae ecclesiae commendat auctoritas, *veritatem indubiam per omnia continere;* und doch handelte es sich hier nicht um eine Lehre oder auch nur um ein dogmatisch bedeutsames Faktum, sondern bloß um die Todesart des Kain. Da indeß die Kirche den Text der hl. Schrift nur in rebus fidei et morum absolut, im Uebrigen nur im Ganzen und Großen garantirt: so bezieht sich die indubia veritas per omnia im absoluten Sinne selbstverständlich nur auf den ursprünglichen Text — auf jeden andern nur, insoweit seine Identität feststeht, im Sinne der obigen (n. 233 c.) Stelle *Aug.* ep. 82. — aber auf diesen auch nothwendig. Der Einwand, daß die Bücher der hl. Schrift speziell in der Vulgata, obgleich hier eingestandener Maßen chronologische, Orts- und Namen-Irrthümer unterlaufen können, gleichwohl wegen ihrer moralischen Identität mit dem Original schlechthin als Wort Gottes bezeichnet werde, und daß man folglich auch das Original derselben nur in moralischer Allgemeinheit als Wort Gottes zu betrachten brauche, verfängt nicht. Denn 1) wird bei der Vulgata ausdrücklich nur die moralische Identität behauptet, während alle Quellen den Einfluß des hl. Geistes bei der Abfassung in keiner Weise restringiren; 2) kann der Vulgatatext wegen seiner moralischen Conformität mit dem Original nur darum schlechthin Wort Gottes genannt werden, weil das Original schlechthin und absolut solches ist; 3) ist bei einer Copie eine accidentelle irrthümliche Abweichung vom Original viel weniger bedenklich und viel leichter zu kontroliren, als beim Original eine Loslösung des menschlichen Organes von dem Einflusse des auctor principalis; bei der engen Verbindung zwischen beiden würde der menschliche Irrthum auf Gott zurückfallen, und es läge die Gefahr nahe, auch die Substanz der hl. Schrift zu bezweifeln. (Vgl. Aug. ep. 28 ad Hier.; er redet freilich nur vom mendacium, das Gesagte gilt aber auch von jedem error.) Daher auch unter Vätern und Theologen stets das ernste Bestreben, alle Enantiophanien auszugleichen und, wo dieß unmöglich, den Grund nur in eigener Unkenntniß zu suchen (s. oben *Aug.* ep. 82 u. de cons. Evang. l. II. c. 12). Näheres bei Denzinger l. c. (II. S. 219 ff.) Diese Vorsicht sollten auch die neuern Vertreter der hier widerlegten Anschauung gebrauchen und nicht sofort, wenn sie mit dem ihnen vorschwebenden Sinn eines Textes nichts anzufangen wissen, eine Theorie aufstellen, welche die Würde der hl. Schrift gefährdet. Viele Schwierigkeiten werden übrigens dadurch gelöst, daß die innere objektive Wahrheit mancher Stellen nicht eine absolute und materielle, sondern bloß eine formelle und relative zu sein braucht, s. Kaulen a. a. O. S. 31 ff.

B. Was die Natur und Beschaffenheit der Inspiration und folglich den formellen Sinn des Ausdrucks Deus auctor scripturae betrifft, so erhellt dieser aus folgenden, stufenweise fortschreitenden Bestimmungen. 223

a) Obgleich eine Schrift auch dann in gewissem, nämlich in moralischem Sinne Gott zum auctor = Gewährsmann haben und auch Wort Gottes genannt werden könnte, wenn Gott nicht auctor im physischen Sinne = Urheber derselben wäre, sondern dieselbe bloß, nachdem sie von einem Menschen verfaßt worden, als wahrheitsgetreu genehmigte und bestätigte: so hat doch faktisch nach ausdrücklicher katholischer Lehre die hl. Schrift Gott zum auctor im physischen Sinne. Sie ist mithin Gottes Wort kraft ihres Ursprungs aus Gott, nicht erst in Folge einer Approbation von Seiten Gottes oder gar bloß von Seiten einer von Gott belegirten Auktorität; und so beruht auch ihre göttliche Auktorität eben darauf, daß sie von Gott durch die Inspiration der hl. Schriftsteller ausgegangen ist. De fide.

Die Jesuiten Bonfrère und vor ihm Lessius und Hamelius, denen man oft 224
nachsagt, sie hätten die erstere Erklärung des göttlichen Charakters auch bei den wirklichen Büchern der hl. Schrift behauptet, haben nur gelehrt, daß auch diese Form an sich genügen würde, um ein Buch als göttlich erscheinen zu lassen. Die bekannte propositio Lessii

war in der Löwener Censur durch den Zusatz, qualis forte est secundus liber Maccabaeorum, gefälscht. Vgl. Hist. Congr. de aux. von Livinus de Meyer l. I. c. 9. Jedenfalls war aber der für diese Form von Bonfrère erfundene Ausdruck inspiratio *subsequens* absolut unpassend und eine contradictio in adjecto; in vorliegendem Falle müßte man geradezu sagen, es könne ein Buch geben, das Gottes Wort sei, ohne inspirirt zu sein. Erst in neuerer Zeit, aber vor dem Vatikanum, wurde die Wirklichkeit dieser Form hie und da, namentlich in Deutschland, gelehrt.

225 b) Damit aber die Schrift Gott physisch zum Urheber habe und ein von ihm ausgegangenes Wort sei, reicht es nicht hin, daß sie unter einem bloß negativen Einflusse oder einer äußern Assistenz Gottes, wodurch bei ihrer Abfassung das Einfließen von Irrthümern verhütet worden wäre, geschrieben sei; denn die Urheberschaft Gottes involvirt einen positiven Einfluß und eine innere Einwirkung auf die Schriftsteller und ihre Arbeit, wie er in dem dogmatischen Terminus „Inspiration" ausgesprochen ist. Wenigstens fidei proximum.

226 Die hier zurückgewiesene Lehre wurde namentlich von Jahn (Einl. Bd. I. § 14) vorgetragen. Man nennt zwar diese göttliche Ueberwachung und Assistenz, um den katholischen Ausdruck „Inspiration" zu wahren, inspiratio *concomitans*. Eine comitatio ist allerdings da; aber keine *inspiratio* concomitans; denn diese involvirt eine positive, unterstützende Einwirkung Gottes auf den hl. Schriftsteller, und ist daher nur als ein besonderes Moment in der inspiratio antecedens aufzufassen.

227 Die einfache vor Irrthum bewahrende Assistenz ist eben dasjenige Moment, welches die unfehlbaren Entscheidungen der Kirche von der inspirirten hl. Schrift unterscheidet. Gleichwohl kann man im gewissen Sinne sagen, daß auch die Stimme der Kirche die Stimme Gottes (qui vos audit, me audit), und das von ihr ausgehende Wort Wort Gottes sei, inwiefern nämlich die Kirche im generellen Auftrag und in Vollmacht, oder im Namen Gottes spricht und entscheidet, mithin auch ihr Wort, obgleich physisch nicht von Gott ausgehend, doch auf ihn als auctor = Auftraggeber und Gewährsmann, moralisch zurückgeführt werden kann. Die Aussprüche der Kirche sind darum auch nicht aus sich, d. h. kraft ihres physischen Ursprungs unfehlbar, sondern werden es durch die göttliche Verheißung, während die hl. Schrift, weil als Gottes Wort physisch von ihm ausgehend, unmittelbar dadurch unfehlbar ist, daß Gott in seiner eigenen Rede nicht irren noch lügen kann.

228 Uebrigens soll damit durchaus nicht gesagt sein, daß der Einfluß Gottes auf die in seinem Namen redenden Organe der Kirche lediglich ein äußerer und negativer, nicht auch, wenigstens theilweise, ein innerer und positiver sei. Es soll bloß behauptet werden, daß dieser innere Einfluß nicht der wesentliche und adäquate Grund sei oder zu sein brauche, wodurch die Unfehlbarkeit des Wortes der Kirche gesichert werde. In früheren Zeiten ist in der That sowohl in der Sprache der Kirche, wie der Theologen, der Gegensatz zwischen dem Einflusse Gottes auf die hl. Schriftsteller und die Kirche, wie er in dem Namen Inspiration und Assistenz ausgedrückt ist, nicht so scharf hervorgehoben worden. Vielmehr bezeichnete man ohne Umstände auch den Einfluß des hl. Geistes auf die Kirche, namentlich auf die Concilien und die hh. Väter, als Inspiration, indem man darunter die ganze positive Einwirkung und negative Leitung verstand, welche der hl. Geist als der *inhabitator* oder die *anima ecclesiae* auf diese ausübt. Man konnte dieß um so mehr, weil 1) selbst der Einfluß des hl. Geistes auf den Glauben der einzelnen einfachen Gläubigen in der dogmatischen Sprache inspiratio fidei genannt wird; und weil 2) die Einwirkung des hl. Geistes auf die Kirche eben auf die Erhaltung und Fortpflanzung des im strengsten Sinne inspirirten Wortes Gottes abzielt und daher als eine Fortsetzung der ursprünglichen Inspiration erscheint und gedacht, resp. mit dieser in eine Aktion zusammengefaßt wird; in der That deutet selbst noch das Tridentinum (sess. IV.) hierauf hin, indem es von den traditiones sagt: quae ab ipsis apostolis, Spiritu sancto *dictante,* quasi per manus traditae, ad nos pervenerunt. (Manche Zeugnisse für jenen Sprachgebrauch hat Schulte: die Stellung der Concilien 2c. S. 49 ff. ge-

sammelt, freilich nur für einen unkatholischen Zweck). Die Lebendigkeit des alten Ausdrucks kann unbeschadet der Präcision beibehalten werden, wenn man statt *in*spiratio sagt: *ad*spiratio (oder afflatio) Sp. S., wie es in der Bulle Ineffabilis bei der Definition der unbefleckten Empfängniß heißt: invocato paraclito Spiritu eoque sic *adspirante* .... definimus.

c) Der positive Akt, wodurch Gott Urheber der Schrift wird und 229
diese als sein Wort von ihm ausgeht, involvirt jedoch nicht nothwendig und besteht unter allen Umständen nicht formell darin, daß Gott durch förmliche Ansprache an den menschlichen Schriftsteller ihm den Inhalt seiner Schrift offenbare und die Form der zu wählenden Darstellung vorhalte und vorspreche, also ganz in der Weise dictire, wie ein menschlicher Auktor seinem Sekretär vorzudictiren pflegt. Denn eine solche Ansprache war 1) offenbar bei den meisten Dingen nicht nothwendig; 2) hätte sie den heiligen Schriftstellern durchweg zum Bewußtsein kommen müssen, während das Gegentheil der Fall ist; 3) wäre in dieser Voraussetzung durchaus nicht die Mannigfaltigkeit der Darstellung zu begreifen. Auch schon der Ausdruck „Inspiriren" würde weniger auf diese Auffassung passen, sei es nach profanem Sprachgebrauch, wo man ihn dem förmlichen Dictiren als Gegensatz gegenüberstellt, sei es im Sprachgebrauch der hl. Schrift, wo er (s. oben n. 217 c.) namentlich in Bezug auf unsern Gegenstand eine den Menschen innerlich erfassende und bewegende Einwirkung Gottes bezeichnet. Die Inspiration kann und muß allerdings nach Umständen, wo etwas dem Schriftsteller vorher Unbekanntes mitgetheilt werden soll, von einer Ansprache und Offenbarung Gottes an ihn begleitet sein; formell und an sich besteht sie aber in einer solchen Einwirkung auf den menschlichen Schriftsteller, durch welche Gott diesen bewegt und befähigt, ihm als Werkzeug in der schriftlichen Mittheilung seiner Gedanken zu dienen. Daher sagt der hl. Augustinus l. c. (oben n. 218): Deum *iis* vel *per eos* locutum.

Die hier verworfene Ansicht ist zwar nicht gegen den definirten Glauben, jedoch aus 230
innern und thatsächlichen Gründen evident unhaltbar. In obiger Formulirung ist sie aber auch kaum von katholischen Theologen vertheidigt worden. Man schiebt sie zwar häufig denjenigen Theologen unter, welche eine sogen. inspiratio *verbalis* der hl. Schrift vertheidigen, oder gar allen denjenigen, welche die hl. Schrift als vom hl. Geiste dictirt bezeichnen. Aber obgleich die ersteren zuweilen sich stark in diesem Sinne äußern, und die letzteren dem bloßen Wortlaute nach diese Ansicht zu adoptiren scheinen: so wollen doch jene im Grunde nur, daß auch der Wortlaut der hl. Schrift unter dem Einfluß der Inspiration gestanden habe, und diese, daß in Folge des inspirirenden Einflusses Gottes die Schrift ebenso wahrhaft und vollkommen auf Gott zurückzuführen sei, wie die Schrift des Sekretärs auf den dictirenden Verfasser.

d) Die vollständige Analyse des Aktes der Inspiration weist als die 231
für ihre wesentliche Bedeutung nothwendigen und hinreichenden, sowie zugleich der Analogie der göttlichen Gnadenwirkungen entsprechenden Elemente nach fast einstimmiger Lehre der Theologen folgende auf: 1) als Princip der Inspiration den Willen Gottes, die in dem betreffenden Buche enthaltenen Wahrheiten als seine Gedanken durch die betreffenden Schriftsteller schriftlich mitzutheilen; 2) in der Ausführung dieses göttlichen Willens α) den von Gott ausgehenden innern Antrieb des menschlichen Willens zur Aufzeichnung dieser Wahrheiten, nothwendig verbunden mit der Hinlenkung des menschlichen Denkvermögens auf die der In-

tention Gottes entsprechende Auswahl und Fixirung derselben (suggestio genannt) — analog der gratia *praeveniens* bei den opera salutaria; und β) die innere Unterstützung und Bewegung des menschlichen Geistes in der der Intention Gottes entsprechenden Auffassung und schriftlichen Darstellung der fraglichen Wahrheiten — nach Analogie der gratia adjuvans bei den opera salutaria. Das letztere Moment wird jedoch von manchen Theologen dadurch abgeschwächt, daß sie die Unterstützung fast nur als eine überwachende, vor Irrthum schützende äußere Assistenz erklären, nach Analogie eines seinen concipirenden Sekretär überwachenden menschlichen Schriftstellers, und so bezüglich dieses Momentes in die oben sub b) verworfene Ansicht zurückfallen. Dagegen ist, 1) nach Analogie der gratia adjuvans, 2) auf Grund des von den Vätern betonten werkzeuglichen Verhältnisses der menschlichen Schriftsteller zu Gott, und 3) um dem Ausdruck der Schrift: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι vollkommen gerecht zu werden, daran festzuhalten: daß die menschlichen Schriftsteller durch einen steten positiven Einfluß Gottes unterstützt und in ihrer ganzen Thätigkeit von Gott getragen werden; oder spezieller, daß 1) ihr Verstand in der Auffassung der Gegenstände und in der Wahl der Darstellung von göttlichem Lichte unterstützt und geleitet (Thom. 2. 2. q. 174. a. 2) und 2) ihr Wille wie ihre äußere Thätigkeit durch einen steten Impuls Gottes getragen und geleitet wird. In diesem Sinne kann und muß auch an einer inspiratio *verbalis* festgehalten werden; und wenn gesagt wird, die Schrift sei von Gott den menschlichen Schriftstellern in die Feder dictirt: dann soll damit eben dieß ausgedrückt werden, daß dieselben ebenso vollkommen, wenn auch in ganz anderer oder vielmehr noch vollkommenerer und erhabenerer Weise, in Folge der eben erklärten Einwirkung Gottes in ihrer Thätigkeit von Gott abhängig sind, wie der Sekretär von dem dictirenden Schriftsteller.

232 Die mattere Auffassung der *inspiratio adjuvans* stützt sich hauptsächlich darauf, daß die verschiedenen hh. Schriftsteller eine große Mannigfaltigkeit in der Gedankenverbindung und der ganzen substanziellen und accidentellen Form der Darstellung zeigen und zuweilen selbst von ihrer eigenen persönlichen Thätigkeit, sogar in Bezug auf die Gewinnung der Gedanken, sprechen. Daraus folgt indeß nur, daß ihre natürlichen Eigenschaften und ihre eigene geistige wie technische Thätigkeit bei der Abfassung der hl. Schriften zur Geltung kommt. In keiner Weise wird aber dadurch das Vorhandensein und der positive Einfluß eines inneren adjutorium ausgeschlossen, wodurch jene Eigenschaften und jene Thätigkeit unterstützt, nicht einmal der dominirende Einfluß Gottes, wodurch die ersteren von Gott in Anspruch genommen, und die letztere in Bewegung gesetzt und darin erhalten, getragen und geleitet wird. Vielmehr liegt es ganz im Geiste der übernatürlichen Gnadenordnung, daß Gott, wie er überhaupt durch seine Gnade die Freiheit nicht aufhebt, sondern verklärt, so auch seine Werkzeuge je nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit verwendet, diese Beschaffenheit selbst in seinen Dienst nimmt und die eigene Thätigkeit der Werkzeuge nicht aufhebt oder überflüssig macht, sondern anregt und belebt.

233 Diese Auffassung einmal vorausgesetzt, darf man die Inspiration nicht auf die inspiratio sensuum oder (verbi formalis) so beschränken, daß man jede inspiratio verborum (oder verbi materialis) ausschließt, weil die inspirirende Thätigkeit Gottes den menschlichen Schriftsteller ganz erfaßt und in seiner ganzen Thätigkeit trägt, und gerade durch ihren Einfluß auch der Form der Darstellung eine höhere Kraft und Bedeutsamkeit gibt, als sie in Folge bloßer Assistenz haben würde. Nur muß man darum nicht sagen, die Einzelheiten der Form seien dem Verfasser durchweg durch den hl. Geist so inspirirt, wie die Ge-

danken, d. h. der Verfasser sei durch den hl. Geist selbst zur Wahl der Ausdrücke determinirt worden (vergl. Kaulen a. a. O. 45 ff.). Denn im Grunde übt der hl. Geist seinen Einfluß auf die Darstellung doch nur dazu und in soweit, daß seine Gedanken in der seiner Absicht entsprechenden Weise richtig und wirksam ausgedrückt werden. Darum aber geht auch die Tendenz dieses Einflusses in der Intention des hl. Geistes auf den sprachlichen Ausdruck nicht so sehr nach seiner materiellen oder individuellen, resp. äußeren und accidentellen Seite, in wie fern er einer bestimmten Sprache oder einem individuellen Stile angehört, als vielmehr nach seiner formellen oder allgemeinen, resp. innern und substanziellen Seite, nach welcher er in verschiedenen Sprachen und Stilformen gleichmäßig darstellbar ist. Allerdings läßt sich in concreto bei der Genesis der hl. Schrift der Einfluß auf die letztere Seite der Darstellung ebensowenig isolirt außer und neben einem Einfluß auf die erstere Seite denken, als bei der Zeugung des Menschen der Einfluß des zeugenden Princips auf die bestimmte Gestaltung des gezeugten Organismus sich loslösen läßt von seinem Einflusse auf die konkreten, accidentellen und vorübergehenden Elemente und Eigenschaften dieses Organismus. Wie jedoch in letzterem Falle, trotz des Wechsels der materiellen Elemente und accidenteller Eigenschaften, nicht nur die Seele, sondern auch die der Intention der Natur entsprechende Gestaltung des Körpers dieselbe bleibt: so kann auch in unserem Fall das inspirirte Wort Gottes nicht bloß seinen Inhalt, sondern auch seinen vom hl. Geiste intendirten und beeinflußten Ausdruck behalten, wenn schon die äußere sprachliche Form in den Uebersetzungen wechselt. Es kann dieß um so mehr, da der hl. Geist, ganz anders als die Menschen, wie seine Gedanken an sich nicht an einen konkreten und individuellen, ja überhaupt an gar keinen sprachlichen Ausdruck gebunden sind, so auch in der denselben in der Mittheilung zu gebenden Fassung von vornherein das Individuelle und das Allgemeine, das Materielle und das Formelle des sprachlichen Ausdrucks in seiner Weisheit zu unterscheiden und das letztere unabhängig von ersterem zu fixiren und zu erstreben vermag.

Die menschlichen Analogieen und Bilder für das Verhältniß des inspirirten Schriftstellers zu Gott, so berechtigt und durch den Sprachgebrauch der Kirche geheiligt sie sind, können doch, zu einseitig gefaßt, nach entgegengesetzten Richtungen mißbraucht werden; die Wahrheit ergibt sich am besten durch Ausgleichung der beiden hauptsächlichsten und gebräuchlichsten. Am nächsten liegt die des Sekretärs zu seinem dictirenden oder inspirirenden Herrn. Ein förmliches Dictiren durch Vorsprechen ist auf Gott nicht anwendbar, wie oben gezeigt; ihm gegenüber verhält sich Gott vielmehr zum menschlichen Schriftsteller, wie der Herr, der seinem Diener den wesentlichen Inhalt seiner Schrift angibt und ihm befiehlt, unter seiner Aufsicht und seinem Beistande die Darstellung desselben auszuarbeiten — was man eben in profanem Sprachgebrauche inspiriren nennt; nur daß Gott weder den Inhalt förmlich vorzusprechen noch einen förmlichen Befehl zur Ausarbeitung zu geben braucht, da er durch seine innere Einwirkung — eine Inspiration im höheren Sinne — den hl. Schriftsteller zur Conception seiner Gedanken und zur Ausarbeitung der Darstellung bewegen kann. Und weil Gott eben auf diese ihm eigenthümliche Weise den Schriftsteller bewegen und gebrauchen kann, so kann er denselben auch in dessen Thätigkeit, ohne ihren Spielraum einzuschränken, vielmehr ihr noch größeren Spielraum gewährend, als selbst bei der menschlichen „Inspiration“ der Fall ist, in demselben Umfange und in noch höherer Weise von sich abhängig machen, als der Herr seinen Diener durch das Dictiren. Jeder menschliche Herr kann nämlich seinen Diener nur moralisch veranlassen, das von ihm Inspirirte auszuarbeiten oder das Dictirte niederzuschreiben; Gott aber, als der absolute Herr, kann den Schriftsteller physisch bewegen und beherrschen, wie der Mensch seine Hand oder seine Feder — nicht als ob der Schriftsteller sich Gott gegenüber so todt und passiv verhielte, wie die Hand oder die Feder, sondern weil seine geistig lebendige Thätigkeit ebenso wahrhaft und vollkommen von Gott getragen und beherrscht wird, wie die Bewegung der Hand oder der Feder durch den Willen des Menschen, dem sie angehört. 234

Die Lehre von der Ausdehnung der Inspiration auf die ganze Sammlung der hl. Bücher, wie sie in der katholischen Kirche im Canon zusammengestellt sind, überlassen wir der Einleitung in die hl. Schrift; soweit jedoch die Canonicität formell als solche in den Organismus der theologischen Erkenntniß eingreift, kommt sie sogleich zur Sprache.

§ 17. Innerer Werth, Bedeutung und Verwendbarkeit der hl. Schrift als Quelle der Offenbarung für die theologische Erkenntniß.

235 I. Als von Gott selbst ausgestellte Urkunde seiner Offenbarung steht die hl. Schrift an Würde unendlich höher, als jeder andere, noch so korrekte und irrthumsfreie menschliche Bericht über die Offenbarungen Gottes und jede menschliche Entwicklung und Erläuterung ihres Inhaltes. Der Werth, den sie in Folge dieser erhabenen Würde als Quelle der Offenbarung besitzt, wird aber dadurch noch erhöht, daß Gott nicht nur direkt den wesentlichen Inhalt seiner formellen Offenbarung hat aufzeichnen lassen, sondern in der hl. Schrift uns einen von ihm selbst geschaffenen, für alle Zeiten bleibenden Spiegel aufgestellt hat, worin sowohl die ganze Geschichte der Offenbarungen von der ersten bis zur letzten in ursprünglicher Frische widerstrahlt, als auch der Inhalt derselben in der mannigfaltigsten, reichsten und anschaulichsten Darstellung und Entwicklung uns vorgeführt wird.

236 II. Weil das alte Testament, wie die Kirche selbst im Symbolum betont (qui locutus est per prophetas), ebenso vom hl. Geiste inspirirt ist, wie das neue Testament, und in diesem selbst als dessen Vorbereitung und Grundlage anerkannt wird: so hat dasselbe nicht nur formell gleiche Würde mit dem neuen Testamente, sondern ist auch, obgleich zunächst nur für die Juden bestimmt, doch seit der Promulgation des neuen Testamentes ebenso wie dieses und in Verbindung mit diesem zu einer beständigen und allgemeinen Quelle theologischer Erkenntniß bestimmt worden; oder vielmehr seine ursprünglich schon im Geiste Gottes intendirte allgemeine Bestimmung ist seit Christus zugleich mit der vollen Enthüllung und Verwirklichung seines prophetisch-typischen Inhaltes effektiv allgemein geworden. Und zwar soll es hier nicht bloß dazu dienen, den historischen Zusammenhang und die genetische Entwicklung der Offenbarung und ihrer Institutionen aufzubewahren; es enthält auch gegenüber dem neuen eine materiell reichere und formell ausgeführtere Darstellung mancher Punkte der Glaubenslehre und vieler Punkte der Sittenlehre. Das alte Testament bedarf allerdings des neuen, wie der Leib der ihn lebendig machenden Seele; aber das neue setzt auch das alte als einen bereits ausgestalteten, von ihm zu durchgeistenden Leib voraus und gibt eben deßhalb über viele Dinge nicht so eingehende Aufschlüsse und detaillirte Darstellungen, weil solche bereits im A. T. vorhanden waren.

Von den Gnostikern an bis auf die heutige Zeit sind oft Versuche gemacht worden, die gleiche formelle Würde des A. mit dem N. T. zu bestreiten, und die Kirche hat daher eigens in ihr Symbolum beim credo in Sp. S. die Worte beigefügt, qui locutus est per prophetas. Siehe hierüber gegen Hirscher Kleutgen, Theol. d. V. IV. S. 898 ff.

237 III. Der göttliche Ursprung der hl. Schrift bringt es ferner mit sich, daß 1) die Worte der hl. Schrift nicht bloß den bereits von den menschlichen Verfassern selbst intendirten und für den Leser unmittelbar aus den Worten selbst verständlichen buchstäblichen Sinn haben (sensus literalis), sondern unter Umständen auch einen höhern, dem die Schriftsteller inspirirenden hl. Geiste eigenthümlichen, geistlichen Sinn (sensus spiritalis), indem die unmittelbar in den Worten ausgedrückten That-

sachen und Einrichtungen, Erscheinungen und Bilder in der Intention des Alles überschauenden und beherrschenden hl. Geistes zur Vorbildung und Andeutung, Bestätigung und Veranschaulichung anderweitiger Dinge und Wahrheiten bestimmt werden. Um so mehr muß 2) den Worten selbst, als Werkzeugen des hl. Geistes in seiner Hand, auch bezüglich ihres Literalsinnes eine weit höhere Bedeutsamkeit und größere Tragweite zugeschrieben werden, als sie in der Hand eines Menschen haben würden, so daß sowohl die einzelnen Worte angemessener gewählt und sinnvoller gebraucht sind, als auch die Sätze Manches in der Intention des hl. Geistes aussprechen sollen, was von einem Menschen nicht in sie gelegt werden würde. Namentlich erlangt so 3) der mittelbare Sinn (sensus consequens), d. h. der aus dem Literalsinne sich erst logisch ergebende, resp. mit demselben organisch zusammenhängende, mithin bloß virtuell, mittelbar oder indirekt in den Worten enthaltene Sinn bei der hl. Schrift eine weit höhere Bedeutung, als bei einem menschlichen Schriftsteller, indem das, was bei Menschen durch verschiedene Denkakte erfaßt und darum auch in verschiedenen Sätzen ausgesprochen wird, vom hl. Geiste in Einem Blicke zusammengefaßt und so auch in Einen Ausdruck zusammengedrängt werden kann; obgleich für den Leser immer sensus consequens, ist er von Seiten des hl. Geistes sensus immediatus.

Die modernen rationalistischen Exegeten behandeln bekanntlich die hl. Schrift wie ein 238
rein menschliches Buch, und deuten sie darum auch, wie man rein menschliche Worte deutet. Was dabei herauskommt, hat sich neuerdings auch an den katholischen Exegeten gezeigt, die sich vom protestantischen Geiste anstecken ließen: so z. B. in der Erklärung der petrinischen Stellen, die gerade so behandelt werden, als hätte sie nicht der Sohn Gottes, sondern irgend ein Abenteurer gesprochen. Vgl. die herrlichen Worte von J. Görres in den Triariern S. 94 gegen Marheinecke, der jene Stellen gerade so mißhandelt hatte.

Es kann dem Gesagten zufolge mehrere verschiedenartige Sinne in derselben Stelle der hl. Schrift geben, von denen aber immer der eine dem andern so wenig fremd ist, daß er vielmehr dadurch bedingt wird. Innerhalb derselben Art des Sinnes kann ferner eine Stelle mehrere *sensus spirituales* (namentlich verschiedene Unterarten desselben), sowie auch mehrere *sensus consequentes* haben, die jedoch alle in einem sensus literalis, der ihre Grundlage bildet, zur Einheit verbunden werden, wenn sie schon unter sich disparat sein mögen.

Dagegen ist es schwer, mehrere von einander unabhängige und ganz disparate Literalsinne (es sei denn beim figürlichen Sinne z. B. in den Parabeln) anzunehmen, die sich nicht in einem einheitlichen Grundgedanken zu einem Ganzen vereinigen. Will man aber einmal mehrere Literalsinne aufstellen, so muß man wenigstens eine gewisse Einheit darin festhalten und die Fruchtbarkeit der hl. Schrift gerade in dieser reichen Einheit suchen. Jedenfalls ist eine solche Einheit vorhanden in der dreifachen von der hl. Schrift selbst (Ap. G. 13, 33; Hebr. 1, 5 u. 5, 5) gegebenen Erklärung von Ps. 2, 7 (Filius meus es tu, ego hodie genui te); ebenso in den mehrfachen Erklärungen der Väter von Matth. 16, 18—19, indem hier die verschiedenen Erklärungen nur einzelne Momente eines Totalsinnes, resp. verschiedenfarbige Ausstrahlungen des einen lichtvollen Grundgedankens darstellen. (Vgl. einstweilen zu letzterer Stelle m. Per. Bl. Band III. (1871) S. 308 ff., wo ausführlich jene Einheit dargelegt und die Zersplitterungs- und Zersetzungsmethode einiger Exegeten beleuchtet ist.)

Zuweilen ist aber auch der für literal ausgegebene mehrfache Sinn einer Stelle doch in Wirklichkeit kein ausschließlich literaler, sondern eine Verbindung oder Verschmelzung des sensus mysticus oder consequens mit dem literalen: z. B. Gen. 1, 2 die Deutung des Spiritus Domini ferebatur super aquas auf einen wirklichen Sturmwind und auf den hl. Geist Gottes selbst, von dessen Wirksamkeit der Sturmwind zugleich Wirkung, Werkzeug und Symbol war; und Gen. 2, 7, die Deutung des inspiravit in faciem

ejus spiraculum vitae auf die Einhauchung der Seele in den Leib und die Einhauchung des hl. Geistes in die Seele, resp. die Einhauchung der zugleich mit ihrem Ursprunge aus Gott vom hl. Geiste erfüllten Seele in den Leib.

Zum sensus consequens lassen sich manche Deutungen der hl. Schrift rechnen, welche bei menschlichen Schriftstellern als bloße willkürliche Accommodationen des Lesers gelten würden, hier aber als wirklich vom hl. Geist intendirt anzunehmen sind. Dahin gehört z. B. die in der Kirche übliche Anwendung der über Ursprung, Eigenschaften, Erscheinung und Wirksamkeit der ewigen Weisheit handelnden Stellen Sprüchw. 8. und Sir. 24. auf die hl. Jungfrau, welche als die mit der fleischgewordenen Weisheit untrennbar und innigst verbundene Braut und Mutter derselben nothwendig der Spiegel ihrer Vollkommenheiten und die Morgenröthe ihres Erscheinens ist und als solche dem hl. Geiste vorgeschwebt hat.

239 IV. Als **Beweis** für den offenbarungsmäßigen Charakter einer Wahrheit und damit als **Grund** der Glaubensgewißheit von derselben kann natürlich nur derjenige Sinn der hl. Schrift betrachtet werden, welcher entweder durch den Wortlaut der betreffenden Stelle kenntlich gemacht, mithin förmlich ausgesprochen ist, oder aus dem Wortlaut abgeleitet, oder endlich als in der betreffenden Stelle vom hl. Geiste intendirt anderweitig nachgewiesen werden kann; denn nur für einen solchen Sinn kann die Schrift als **förmliches Zeugniß** Gottes eintreten. Daraus folgt:

1. Für den fraglichen Beweis behauptet die **erste Stelle** der **Literalsinn**, weil er unmittelbar ausgesprochen ist, die übrigen Sinne aber ihn als Wurzel oder Fundament voraussetzen. Seine volle Wirksamkeit hat er vorzüglich da, wo er zugleich sensus proprius ist; der sensus figuralis aber hat sie nur insoweit, als ein bestimmter Sinn der figürlichen Rede oder Darstellungsweise nachweisbar ist.

2. Nächst dem Literalsinn und auf Grund desselben hat auch der **mittelbare Sinn** (sensus consequens) volle Beweiskraft, aber nicht gleiche Würde mit dem Literalsinne, welcher vom hl. Geiste unmittelbar nicht bloß intendirt, sondern auch ausgesprochen ist.

3. Der **geistliche** Sinn hat **direkt** nur da volle Beweiskraft, wo die durch freie Intention Gottes bedingte thatsächliche Beziehung des Typus auf den Antitypus entweder durch beigefügte ausdrückliche Erklärung zum Literalsinne gemacht wird (z. B. der verdorrte Feigenbaum in seiner Beziehung auf die Verwerfung der Juden), oder durch den objektiv gegebenen und aus den Umständen erkennbaren innigen Zusammenhang zwischen Typus und Antitypus als sensus consequens erscheint. Er kann aber auch **indirekt** dadurch Beweiskraft erlangen, daß entweder die hl. Schrift anderwärts selbst die typische Bedeutung erklärt (wie 1 Cor. 10 die Bedeutung der petra in der Wüste), oder die Kirche aus apostolischer Tradition sie bezeugt. Wo derartige Erklärungen nur im Allgemeinen die typische Beziehung, resp. die Richtung dieser Beziehung, bei einem Faktum oder einer Reihe von Fakta bezeichnen, kann unmittelbar auf **einzelne Bezüge** nur mit Wahrscheinlichkeit geschlossen, mittelbar aber auch **aus der harmonischen Uebereinstimmung vieler Bezüge** geschlossen werden, daß ein bestimmtes System geistlicher Wahrheiten in den betreffenden Typen niedergelegt und durch dieselben von Gott bezeugt sei. [1] In der Regel setzt jedoch die Erkenntniß des

[1] Vgl. **Wiseman**, verm. Schriften, Bd. I., die Abhandlung über die Wunder und die Handlungen des Evangeliums, wo in der geistreichsten Weise aus der typischen Bedeu=

sensus spiritualis bereits den Begriff und die Gewißheit des Antitypus voraus, und dient daher nicht so sehr dazu, Beides erst herbeizuführen, sondern a) den innern mannigfaltigen Zusammenhang des Systems der Offenbarung zu enthüllen, b) die Zielpunkte des typischen Sinnes besser zu veranschaulichen, und c) ihre Wahrheit hinterher zu bestätigen.

V. Die hl. Schrift hat aber nach einer durch beständige kirchliche Praxis 240
bestätigten Auffassung und nach der Natur der Sache nicht bloß den Zweck, als förmliches Zeugniß Gottes uns über religiöse Wahrheiten Gewißheit zu verschaffen. Sie ist auch, darin dem Buche der Natur ähnlich, aber in weit höherem Sinne und Grade, ein objektiv vor die Augen des Menschen gestelltes Kunstwerk, ein Gemälde und ein Drama der göttlichen Weisheit, welches uns nach der Intention des hl. Geistes durch seine Betrachtung zu den mannigfachsten Erkenntnissen anregen und die geistliche, übernatürliche Welt in der mannigfachsten Weise im Bilde veranschaulichen soll. Damit sie diesen Dienst wirklich leiste, ist es nicht nothwendig, daß man jedesmal mit Gewißheit aus den Worten der hl. Schrift erkenne, der hl. Geist habe gerade die bestimmte, dem Geiste des Lesers vorschwebende Wahrheit andeuten oder veranschaulichen wollen; es genügt, daß die betreffende Wahrheit durch den sichern Literalsinn wirklich angedeutet oder veranschaulicht werde, und dieß genügt auch, um den betreffenden Sinn nicht bloß als einen willkürlich in die Schrift hineingelegten, accommodirten Sinn, sondern auch als vom hl. Geiste intendirt zu betrachten und auf denselben zurückzuführen.

Das auf obige Anschauungsweise gegründete mystische Interpretationsverfahren, wie 241
es von der Zeit der heiligen Väter her in der Kirche üblich war, ist daher wohl zu unterscheiden von der puren Accommodation, durch welche man den Worten der Schrift einen andern Literalsinn gibt, als sie wirklich haben. Nur ist bei jenem Verfahren besonders zu vermeiden: 1) daß man die Poesie des hl. Geistes mit menschlicher Poesie verwechsle und so aus den im Literalsinne enthaltenen Thatsachen bloße Fiktionen mache, wie zum Theil die Alexandrinische Schule gethan; 2) daß man das Bild zum Maßstabe der Idee, statt diese zum Maßstabe für die Bedeutung des Bildes mache; und 3) daß man die Veranschaulichung einer Wahrheit mit dem strikten Beweise derselben aus formeller Bezeugung verwechsle.

Daß im Mittelalter diese mystische Erklärung der hl. Schrift vorherrschend betrieben 242
wurde, noch mehr als bei den Vätern, kam daher, daß man, des unangefochtenen Besitzes der offenbarten Wahrheit froh, dieselbe mit männlicher Kraft nach ihrer ganzen Fülle zu entwickeln suchte, und zugleich mit kindlicher Einfalt sie in den Erzählungen der hl. Schrift, wie in einem Drama der göttlichen Weisheit, auf die mannigfachste Weise abgespiegelt sehen wollte. Daß hiebei nicht immer die Klippen vermieden wurden, lag eben so nahe, wie es der nüchternen philologischen Exegese nahe liegt, hinter der Tiefe und Fülle der hl. Schrift zurückzubleiben und vor lauter Kritik die Macht der Ideen zurücktreten zu lassen. Es wäre aber weit gefehlt, zu meinen, die Schrifterklärung habe sich im M. A. auf solche mystische Spekulationen beschränkt und im Ganzen etwas Schriftwidriges in die Schrift hineingetragen, oder solche Typologieen seien das Maß und der entscheidende Grund wichtiger allgemein verbreiteter Lehren und Ideen gewesen. So waren z. B. die zwei Schwerter Petri nur die Einkleidung für Gedanken, die aus der Macht und Consequenz der gläubigen Idee hervorgingen.

---

tung jener Wunder und Handlungen ein Beweis für den göttlichen Charakter vieler katholischer Lehren hergeleitet wird.

243 VI. Wie dem Gesagten zufolge die hl. Schrift nach der Intention ihres Urhebers überhaupt nicht bloß als Beweismittel, sondern im weitesten Sinne als *Lehrmittel* dienen kann und soll: so kann und soll sie insbesondere dem Dogmatiker nicht bloß als Beweismittel für die Substanz des Glaubens selbst, sondern auch als *reichhaltige Quelle für die Beleuchtung und Entwicklung seines Inhaltes* dienen, natürlich nach Maßgabe der eben ausgesprochenen Grundsätze. Eine sorgfältige Erwägung, Zusammenstellung und Vergleichung der Ausdrücke und Andeutungen der hl. Schrift ergibt nämlich viel weitere Aufschlüsse für das volle, tiefere und allseitigere *Verständniß* der geoffenbarten Wahrheit, als in der öffentlichen dogmatischen Lehre der Kirche gegeben werden. Umgekehrt wird aber auch ein tieferer und umfassenderer Einblick in den Ideenkreis, der in der hl. Schrift sich abspiegelt, weit besser den literalen und unmittelbaren Sinn und die volle Tragweite mancher an sich unklaren oder schwachen Andeutungen verständlich machen, als es bei der rein philologischen Betrachtung, und selbst vom Standpunkte des bloßen dogmatischen Glaubens möglich ist. Außer dem *eigentlich dogmatischen* hat daher die hl. Schrift auch einen spezifisch *theologischen Gebrauch*, und umgekehrt gibt es nicht bloß eine *dogmatisch* durch die Auktorität der Kirche geregelte, sondern auch eine durch Reichthum und Klarheit der theologischen Einsicht getragene *theologische Exegese* derselben.

244 Die Schrift lehrt z. B. nicht bloß, daß Gott einen Sohn habe, sondern auch, daß dieser **Verbum, imago, speculum, sapientia Patris** ist, und aus der Combination dieser Ausdrücke ergibt sich eine vollere und tiefere Vorstellung von der ewigen Zeugung. Umgekehrt versteht man die exakte Bedeutung dieser Worte im Sinne des hl. Geistes nur durch die theologische Einsicht in das Wesen der Zeugung im Allgemeinen. Für das *volle Verständniß* der höheren Glaubenslehren in der Darstellung der hl. Schrift ist daher die rein philologische Exegese nicht hinreichend, am wenigsten da, wo (wie in den Reden des Heilandes bei Johannes) die erhabensten Wahrheiten anscheinend abrupt und im schlichtesten Gewande vorgetragen werden, oder (wie beim hl. Paulus oft) die Sprache unter der Fülle und Wucht der ihren Ausdruck suchenden übermenschlichen Gedanken zu erliegen scheint. Da ferner der *dogmatische Beweis* oft seine volle Stärke nur in der Analogie der Gesammtlehre der hl. Schrift besitzt: so ist auch für ihn die theologische Einsicht in das System der Glaubenswahrheiten ein wesentliches Hülfsmittel. Dasselbe gilt von der *Widerlegung der Einwendungen*, welche die Häretiker in Bezug auf die erhabenern Dogmen (namentlich Trinität und Incarnation) aus den Schriftworten entnehmen, indem die anscheinend widersprechenden Seiten dieser Dogmen, wie die Schrift sie in den mannigfachsten Wendungen darstellt, nur durch tiefes und allseitiges Verständniß des Glaubensobjektes vereinigt werden können, wie denn auch die heiligen Väter (bes. Athanasius, Gregor von Nazianz, Augustinus, Hilarius) bei dieser Gelegenheit die ganze Kraft ihrer Spekulation und ihrer Dialektik aufgeboten haben. — Diese theologische Exegese ist der spezifische Charakter der besseren mittelalterlichen Exegeten, besonders Rupert von Deutz, Thomas von Aquin, Bonaventura, während manche Neuere mit ihrer philologischen Exegese bloß an der Schale der hl. Schrift nagen, ohne den Kern zu erfassen, und darum auch weder sich noch andere damit sättigen und erquicken.

§ 18. Falsche und sich selbst aufhebende Stellung und Bedeutung der hl. Schrift im protestantischen Systeme.

245 Als *unmittelbar göttliche Urkunde* der Offenbarung hat die heil. Schrift nach dem vorigen § in sich selbst die *höchste*, von keiner andern Quelle oder Regel oder Vermittlung des Glaubens übertreffbare *Würde*;

als schriftliche Urkunde ist sie naturgemäß dazu fähig und bestimmt, eine stete, permanente **Quelle**, sowie auch eine stete **Regel** des Glaubens zu sein. Aber sie kann und soll darum nicht auch die einzige Quelle, noch viel weniger die einzige **Regel**, wie auch nicht eine vollkommene, nächste und allgemeine, d. h. allen Gläubigen unmittelbar zugängliche und jedem Einzelnen unmittelbar nothwendige Regel des Glaubens sein. Sie kann selbst nicht einmal als **Quelle** des Glaubens öffentlich und vollkommen bekannt werden und als solche offenkundig fortbestehen ohne ein von ihr selbst verschiedenes lebendiges Organ, welches durch seine Thätigkeit sie öffentlich beglaubigt, erhält und geltend macht. Mit Einem Worte: die hl. Schrift kann und soll in allen diesen Beziehungen die Bedeutung nicht haben, welche die Protestanten ihr thatsächlich zuschreiben, um die Stellung und Bedeutung des lebendigen Lehrapostolates läugnen zu können, resp. ihr zuschreiben müssen, weil sie den Lehrapostolat läugnen und doch ein Organ haben wollen, welches die Dienste desselben thue.

Unter Voraussetzung der Einsetzung des permanenten Lehrapostolates ist es evident, daß die hl. Schrift die ihr von den Protestanten zugeschriebene Bedeutung nicht haben muß und thatsächlich nicht hat. Es ist aber auch evident und leicht einzusehen, daß sie diese Bedeutung nicht haben kann, was hier im Einzelnen gezeigt werden soll.

I. Daß die hl. Schrift nicht die einzige Quelle der Offenbarung 246
sei, resp. nicht das ganze apostolische Depositum ausmachen kann, ergibt sich aus dem folgenden § 21.

II. Die Schrift kann noch viel weniger die einzige Regel des Glau- 247
bens sein. Denn abgesehen davon, daß sie 1) eine materiell unvollständige Regel ist, indem sie offenbar für diejenigen Wahrheiten, welche nicht in ihr als Quelle enthalten sind, keine Regel abgeben kann, und deßhalb nothwendig wenigstens für diese, wie eine andere Quelle, so auch eine andere Regel gefordert werden müßte: kann sie selbst bezüglich der in ihr enthaltenen Wahrheiten deßhalb nicht die einzige Glaubensregel sein, weil sie 2) nicht eine formell vollkommene Regel ist und daher durch eine andere Regel ergänzt werden muß. Sie ist aber als Regel formell unvollkommen, weil sie trotz aller Vollkommenheit der Würde und des Inhaltes in ihrer Eigenschaft als todtes Buch, und dazu als nicht systematisch formulirtes, vielmehr vielfach dunkles und schwieriges, vielfachen Mißverständnissen ausgesetztes Buch, durchaus nicht geeignet und noch viel weniger darauf angelegt ist, durch sich alle die Funktionen zu verrichten und die Dienste zu leisten, welche zu einer wirksamen, d. h. alle Irrthümer und Zweifel niederschlagenden und die Wahrheit in voller Reinheit und Gewißheit, Bestimmtheit und Entschiedenheit zur Geltung bringenden, einheitlichen und allgemeinen Regelung des Glaubens nothwendig sind. Damit eine solche Regelung stattfinde, muß ein anderes Princip, die lebendige, auktoritative Lehrverkündigung, die eine wahre richterliche Auktorität einschließt, zur hl. Schrift hinzukommen, um diejenige regulative Bedeutung, die der hl. Schrift als Quelle des Glaubens wesentlich beiwohnt, erst zur vollen Anwendung und Geltung zu bringen und daher als nächste Regel aufzutreten. Daraus ergibt sich zugleich, daß die

Schrift auch deßhalb nicht die einzige Regel sein darf, weil sie 3), obschon sie in gewissem Sinne auch Glaubensregel ist, doch nur eine entferntere (regula remota), nicht die nächste Regel (regula proxima) des Glaubens sein kann. Endlich kann sie auch darum nicht die einzige Glaubensregel sein, weil sie in diesem Falle 4) eine schlechthin allgemeine, d. h. unmittelbar für alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten anwendbare Regel sein müßte, was evident nicht der Fall ist; denn gerade der Umstand, der sonst eben ihren innern Werth ausmacht, daß sie nämlich eine geschriebene Urkunde, und zwar eine so umfangreiche, tiefsinnige, in der Sprache und Darstellungsweise der ursprünglichen Organe der Offenbarung geschriebene Urkunde ist, hat nothwendig zur Folge, daß sie für den Gebrauch und das Verständniß der meisten Gläubigen in sich selbst ganz unzugänglich bisher geblieben ist und, wenigstens in ihrem ganzen Umfange, stets unzugänglich bleiben wird.

248 Die Unfähigkeit der hl. Schrift, durch sich selbst die einzige Glaubensregel zu sein, ist so evident, daß die Protestanten selbst neben der hl. Schrift stets noch eine andere Glaubensregel aufstellen mußten, nämlich den Geist des Lesers, sei es unter der fingirten privaten übernatürlichen Inspiration des Geistes Gottes, wie die alten Protestanten, sei es unter dem Einflusse seiner eigenen, natürlichen oder auch unnatürlichen, geistigen oder auch ungeistigen, Anschauungen und Gefühle. Damit aber wurde in Wirklichkeit jede objektive wirkliche und wirksame Geltendmachung des Wortes Gottes und Regelung des Glaubens geläugnet, und die Schrift selbst mußte, anstatt als eine die Geister beherrschende, bindende und leitende Regel aufzutreten, zum Opfer der Willkür der Einzelnen und zum Spielball aller Launen werden.

249 Praktisch — aber nur höchst inkonsequenter Weise — wurden die schlimmen Folgen der Regellosigkeit bei den Protestanten nur dadurch gedämpft, daß die meisten Menschen eben in der Wirklichkeit doch sich durch andere leiten lassen, und daß man sich, statt einer göttlichen Regel, sogar eine rein menschliche in den sogenannten Confessionsformularen gefallen ließ. Trotzdem lehrt die Erfahrung, daß oft die a priori schon so unhaltbare Idee von einem Buche, welches sich selbst für alle Leser ohne Unterschied vollkommen erklären und geltendmachen, und so die Funktionen eines lebendigen Lehrers und Richters ausüben soll, nicht nur die größte Verwirrung im Glauben hervorgebracht, sondern auch zu den schädlichsten und verderblichsten Verirrungen den Anstoß gegeben und so in ihren Wirkungen ihre Absurdität vollends zur Evidenz dargethan hat.

250 Wenn wir sagten, die Schrift sei an und für sich selbst — ohne den Dienst einer andern Regel — eine unvollkommene Regel, so wird dadurch ihre innere souveräne Würde nicht beeinträchtigt. Denn weder wird sie selbst einer andern Regel unterstellt, noch wird ihr die absolute regulative Auktorität abgesprochen. Es wird vielmehr bloß behauptet, daß sie durch sich selbst nicht alle Funktionen, die zur Regelung des Glaubens nothwendig sind, verrichten könne, und daß folglich diese durch ein anderes regulatives Princip geübt werden müssen. Weil aber dieses Princip seinerseits die souveräne Auktorität der Schrift anzuerkennen, folglich sich selbst nach ihr zu richten und seine Thätigkeit eben nur als einen der Schrift geleisteten Dienst aufzufassen hat, wodurch deren eigene regulative Auktorität zur Geltung gebracht werden soll, so wird dadurch die Würde der Schrift eher gehoben als beeinträchtigt.

251 Dem Gesagten zufolge kann eine unmittelbare Benützung der hl. Schrift für alle Gläubigen weder de necessitate medii noch praecepti sein; sie ist sogar nicht für alle und unter allen Umständen heilsam, und so hat die kath. Kirche mit hoher Weisheit verschiedene Vorsichtsmaßregeln in dieser Beziehung angeordnet. Vergl. dazu Wiseman, verm. Schriften, die betreffende Abhandlung; *Perrone,* de locis theol. p. II. c. 4. prop. 1 et 2.

252 III. Die Schrift kann auch als einfache Quelle und entfernte Regel des Glaubens in ihrer Würde als göttliche Offenbarungsurkunde

und in ihrem ganzen Umfange nicht durch sich selbst vollkommen, nämlich mit göttlicher, unfehlbarer Gewißheit, und öffentlich bekannt werden und bleiben; vielmehr bedurfte es dazu einer speziellen, nicht in der Schrift selbst bezeugten Offenbarung, die durch öffentliche, authentische Zeugen bezeugt und promulgirt werden mußte. Sobald also die Protestanten diese außer der Schrift stehende Bezeugung und Promulgation preisgeben — und sie müssen dieselbe preisgeben, wenn sie nicht ihrem Formal- und Materialprincip untreu werden wollen — verliert die hl. Schrift ihren Charakter als offenkundige göttliche Offenbarungsurkunde, obgleich derselbe gerade in dem protestantischen System den höchsten Grad der Offenkundigkeit besitzen müßte.

Das Faktum der Inspiration beruht nämlich auf einer so geheimnißvollen Wirksamkeit Gottes, daß es ohne formelle Offenbarung von Seiten Gottes, also etwa auf dem Wege der Erfahrung und Beobachtung, nicht einmal von dem Organe der Inspiration erkannt werden kann. Noch viel weniger läßt es sich von Andern aus dem Charakter der inspirirten Organe oder aus der äußern Beschaffenheit der inspirirten Bücher selbst zweifellos erschließen; nicht aus jenem, weil selbst der prophetische und apostolische Charakter der Verfasser, der übrigens bei manchen Büchern gar nicht vorliegt, nicht genügt, um daraus die ganz spezielle Einwirkung Gottes, wie sie in der Inspiration enthalten ist, zu folgern; nicht aus diesem, weil die eigenthümliche höhere Beschaffenheit mancher, nicht einmal aller, Bücher allerdings darauf hinweist, daß die Verfasser vom Geiste Gottes beseelt gewesen, aber wiederum nicht jene ganz spezielle Einwirkung Gottes evident voraussetzt. Aehnlich ist es mit den tröstlichen und erbaulichen Wirkungen der hl. Schrift auf ihre Leser, oder dem gustus spiritualis der alten Protestanten, welche zudem ein höchst subjektives, phantastisches und willkürliches Criterium bilden, wie die Erfahrung schon bei Luther gezeigt hat. Es ist daher zur Erkenntniß des Faktums der Inspiration eine göttliche Offenbarung desselben nothwendig, was die alten Protestanten selbst dadurch anerkannten, daß sie ihren gustus spiritualis zu einem testimonium Spiritus S. stempelten. Diese Offenbarung ist aber weder thatsächlich bezüglich aller Bücher in der hl. Schrift selbst bezeugt, noch könnte dieses Zeugniß in seiner Eigenschaft als inspirirtes Zeugniß ohne Cirkelbeweis für sich allein eine göttliche Gewißheit von derselben vermitteln. Es bliebe folglich nur der Weg des mündlichen Zeugnisses für die Kundgebung dieser Offenbarung übrig. Da es sich aber nicht um ein gewöhnliches historisches Faktum, sondern um ein solches handelt, wodurch die Quelle und Regel des allgemeinen göttlichen Glaubens bedingt wird: so mußte dieses Zeugniß durch öffentliche und authentische Zeugen, die ihre Mission legitimiren können, vollzogen werden. 253

IV. Insbesondere kann die hl. Schrift als Quelle des Glaubens — selbst die ursprüngliche Bezeugung und Promulgation ihres Charakters und Umfanges vorausgesetzt — in ihrer Würde als göttliche Urkunde und in ihrem ganzen Umfange nicht nur nicht durch sich selbst, sondern überhaupt in keiner Weise offenkundig für alle Zeiten fortbestehen, ohne fortlaufend durch öffentliches, authentisches Zeugniß einer lebendigen, öffentlichen Auktorität nach beiden Richtungen hin beglaubigt zu werden. Sobald man daher mit den Protestanten die öffentliche Auktorität der Kirche verwirft — und wie sie es in allen andern Punkten thun, müssen sie es auch in diesem — verliert die hl. Schrift, wenigstens für uns, den offenkundigen Charakter ihres göttlichen Ursprunges, namentlich aber ihrer Integrität, sowie der Identität der Abschriften und Uebersetzungen, auf welche doch Alles ankommt, und den Protestanten noch mehr ankommen muß, als den Katholiken. 254

Von einer Offenkundigkeit der hl. Schrift durch sich selbst für die spätere Zeit, wo sie nur in Abschriften und Uebersetzungen existirt, zu reden, wäre — abgesehen von dem

altprotestantischen gustus spiritualis oder testimonium Spiritus S. — offenbar mehr als absurd; es hätte höchstens dann einigen Sinn, wenn die ganze Urkunde zur Zeit der Apostel in einen Felsen eingehauen worden wäre, obgleich selbst dann noch nicht mit göttlicher und offenkundiger Gewißheit feststände, daß später nichts hinzugekommen, nichts weggenommen worden sei. Man muß also wenigstens auf irgend ein offenkundiges und unzweifelhaftes Zeugniß außer der Schrift zurückgehen, sowohl 1) für die Lehre der Apostel über Charakter und Umfang der zu ihrer Zeit existirenden hl. Schrift, als 2) für die Identität der spätern Abschriften und Uebersetzungen. Das ist aber an sich schon ohne Aufgeben des protestantischen Formalprincips nicht möglich, und um so mehr unmöglich, als sich kein solches Zeugniß finden läßt, welches nicht entweder in die übernatürliche Auktorität der Kirche sich resolvirt (wie wenn das Zeugniß der Kirche formell angerufen wird) oder wenigstens zugleich diese mitbezeugt (wie wenn der hl. Augustinus civ. Dei 18, 41 sich darauf beruft, daß tot tantique populi die hl. Schrift nicht ohne Grund als Wort Gottes betrachtet hätten). Das letztere Zeugniß, welches die Protestanten noch eher anrufen könnten, ist aber wiederum, so lange es als rein historisches und natürliches betrachtet wird, insbesondere was den Umfang der ursprünglichen Urkunde und die Integrität und Identität der spätern Texte betrifft, an und für sich keineswegs absolut gewiß und offenkundig: sowohl wegen der mannigfachen historischen Schwierigkeiten bezüglich der deuterokanonischen Bücher, als wegen der wirklich vorhandenen oder leicht zu erhebenden Schwierigkeiten bezüglich der Integrität und Identität, die sich nur durch die übernatürliche Auktorität der Kirche lösen lassen — und die noch viel größer und unlösbarer sein würden, wenn nicht die Kirche eben durch ihre übernatürliche Auktorität, direkt bei ihren Gliedern und indirekt auch bei den Häretikern, von Anfang an eine durchweg allgemeine Ueberzeugung von dem Umfange der ursprünglichen Urkunde und eine durchgängige Gleichförmigkeit des Textes erhalten hätte. Aus denselben Gründen kann man sogar sagen, die volle Würde, Integrität und Identität der hl. Schrift würde jetzt nicht nur nicht offenkundig und unfehlbar, sondern nicht einmal einfach historisch und wissenschaftlich erkennbar sein, wenn nicht in der einen oder andern Weise das Zeugniß der Kirche und ihre Auktorität vorausgesetzt würde. Nach allem diesem muß man jetzt fast noch mehr sagen, als zur Zeit des hl. Augustinus: „Ego vero Evangelio non crederem, nisi catholicae ecclesiae me moveret auctoritas." Vgl. *Perrone* l. c. cap. I. prop. 2. cap. II. prop. 2.

255 Das Resultat der drei letzten Punkte läßt sich in dem Satze zusammenfassen: gerade dann, wenn die hl. Schrift, von der sie erklärenden und beglaubigenden Auktorität des lebendigen Apostolates isolirt und auf sich selbst angewiesen, als einzige Regel oder Canon des Glaubens aufgestellt werden will, kann sie logisch gar nicht mehr als Regel oder Canon des Glaubens bestehen und geltend gemacht werden. Sie kann überhaupt kein Canon mehr sein: weder im aktiven Sinne, weil sie unfähig ist, ihre göttliche Auktorität so zur Geltung zu bringen, daß ihr Inhalt von Allen zweifellos erkannt und anerkannt und unverbrüchlich festgehalten werde; noch im objektiven Sinne, nämlich als offenkundig und unwandelbar feststehende, mit göttlicher Auktorität bekleidete Urkundensammlung, weil sie diese Auktorität selbst und den Text, woran sie haftet, nicht durch sich selbst zur öffentlichen und zweifellosen Anerkennung bringen kann. Diese kanonische Eigenschaft und Wirksamkeit und damit die volle Beachtung und Geltendmachung behauptet die hl. Schrift nur im katholischen System.

§ 19. Die wahre Stellung und Bedeutung der hl. Schrift im katholischen System als apostolisches Depositum.

256 Die ganze Stellung und Bedeutung der hl. Schrift im katholischen System, also unter Voraussetzung eines von Christus zur authentischen und

auktoritativen Verkündigung der Offenbarung eingesetzten Lehrapostolates, läßt sich darin zusammenfassen, daß dieselbe von den Aposteln als göttliche Offenbarungsurkunde promulgirt und in dieser Eigenschaft ihren Amts- und Rechtsnachfolgern in der Kirche übergeben, bei denselben hinterlegt und ihnen zugeeignet worden ist, mit Einem Worte, daß die hl. Schrift wahrhaft ein apostolisches Depositum bei der Kirche ist. Und wie dieser Umstand alles das begründet und rechtfertigt, was die katholische Kirche über Erhaltung und Gebrauch der hl. Schrift und über ihre eigenen Rechte gegenüber derselben lehrt: so bringt gerade er auch die hl. Schrift selbst in die ihrer hohen Würde und Bestimmung entsprechende Stellung und sichert ihr ihre volle Bedeutung als einer wahrhaft öffentlichen, gesetzlich maßgebenden, für Alle und zu allen Zeiten vollgültig bestehenden und wirksam geltend zu machenden Urkunde.

Die Protestanten reden zwar auch zuweilen von der hl. Schrift als einem apostolischen 257
Depositum oder vielmehr als dem apostolischen Depositum; aber sie können mit dem Worte keinen Sinn verbinden, da sie weder eine auktoritative Promulgation der hl. Schrift durch die Apostel, noch ein Subjekt, wobei die Deposition geschehen sein soll, noch die formelle Bedeutung der Deposition selbst anerkennen. Nach ihnen ist vielmehr die hl. Schrift, statt ein *thesaurus a Domino depositus*, ein *bonum derelictum*. Und so besteht auch bei ihnen der öffentliche Charakter der hl. Schrift nicht darin, daß sie als Gemeingut einer bestimmten öffentlichen Gesellschaft unter öffentlicher Auktorität bewahrt und verwaltet, und als Beweismittel (instrumentum publicum) und Gesetzbuch von einer öffentlichen Auktorität beglaubigt, sanktionirt und gehandhabt wird, sondern darin, daß ihre Erhaltung und ihr Gebrauch schutz- und wehrlos der Willkür und dem Muthwillen des Publikums preisgegeben ist.

I. Zunächst ist es katholische Lehre, und zugleich durch die Zeugnisse der 258
ersten Jahrhunderte konstatirte Thatsache, daß die Apostel, als die ersten auktoritativen Verkündiger der ganzen Offenbarung, nicht bloß ihre eigenen inspirirten Schriften geschrieben und in die Welt geschickt, sondern die ganze hl. Schrift des A. und N. T. als eine von Gott selbst aufgestellte und in dieser Eigenschaft ihnen von Gott kundgethane und übergebene Urkunde nach göttlicher Anordnung promulgirt, den göttlichen Charakter wie den Umfang derselben vollkommen und öffentlich bekannt gemacht und so sie als gesetzliche Quelle und Regel des allgemeinen Glaubens oder als Canon geltend gemacht haben.

Auf Seiten der Apostel war zu dieser Promulgation vorhanden: 1) die Fähigkeit in ihrer vollkommenen Erkenntniß des ganzen Schatzes der Offenbarung, 2) die Competenz in ihrer apostolischen Auktorität, 3) der spezielle Beruf in dem Auftrage, Alles zu verkünden, was sie von Christus und seinem Geiste gehört. Auf Seiten der hl. Schrift aber war diese Promulgation nothwendig 1) als Forderung ihrer göttlichen Würde, welcher eine solche Promulgation geziemte, 2) als Forderung des Bedürfnisses, weil die Schrift durch sich selbst sich gar nicht als göttliche Urkunde beglaubigen und noch weniger öffentlich geltend machen konnte, und 3) als Forderung der prinzipiellen und finalen Einheit der göttlichen Offenbarung, welche die innigste Verbindung und Wechselwirkung ihrer verschiedenen Medien erheischt.

Die Thatsache dieser Promulgation wird gewöhnlich in und zugleich mit der traditio oder 259
Ueberlieferung der hl. Schrift von den Vätern bezeugt (vgl. die oben n. 102 ff. angeführten

Stellen). Es wäre unrichtig und verkehrt, bei den Schriften der Apostel die nothwendige Promulgation in der Abfassung und Versendung der Schriften durch den Verfasser finden zu wollen; denn wie die apostolische Würde des Verfassers allein nicht hinreicht, um seine Schrift zu einer inspirirten zu machen: so kann noch weniger ohne formelle Erklärung der Verfasser, die sich in ihren Schriften nicht findet, die Inspiration als promulgirt gelten. Bei den apostolischen Schriften mußte also ebenso, wie bei den übrigen neutestamentlichen Schriften von Markus und Lukas, die Promulgation dadurch geschehen, daß sie zugleich mit den ebenfalls zum apostolischen Depositum gehörigen Schriften des A. T. — und *ad instar* derselben — den durch die Apostel gebildeten Gemeinden von diesen vorgelegt und zu lesen gegeben wurden, wie *Hieron.* (de script. eccl.) vom Evangelium des hl. Markus sagt: quod cum Petrus audisset, et probavit et ecclesiis legendum sua auctoritate dedit. Damit ist indeß nicht gesagt, daß von allen oder von einem einzelnen Apostel das ganze neue Testament als eine geschlossene Sammlung promulgirt worden sei.

260 II. Zweitens ist es katholische Lehre und zugleich schon reichlich als Ueberzeugung der ersten christlichen Jahrhunderte bezeugt, daß die Apostel die einmal promulgirte Offenbarungsurkunde nach göttlicher Anordnung ihren Nachfolgern, den Erben ihres Apostolates, nicht bloß einfach zurückgelassen, sondern förmlich übermacht, anvertraut und zu eigen gegeben haben (tradiderunt et commendarunt), und zwar mit der Pflicht, dem Rechte und der Vollmacht: 1) den göttlichen Charakter und den Umfang der Schrift fort und fort öffentlich zu promulgiren und so sie als öffentliche, für Alle garantirte Quelle und gesetzlich für Alle vorgeschriebene Regel des Glaubens geltend zu machen; 2) fort und fort über die Erhaltung ihrer materiellen Integrität und Identität zu wachen und das Vorhandensein dieser Integrität und Identität öffentlich und vollgültig zu garantiren; 3) dieselbe als Hülfsmittel zur Erkenntniß und zur Begründung der von ihnen zu verkündenden Wahrheiten zu gebrauchen und anzuwenden, namentlich ihren Sinn auktoritativ, und in Folge des Beistandes desselben hl. Geistes, welcher die Schrift dictirt hat, auch unfehlbar zu erklären und so den Gläubigen den vollen und sichern Besitz des Inhaltes zu vermitteln und zu garantiren; endlich 4) jeden unbefugten und verkehrten Gebrauch, namentlich jede unbefugte oder verkehrte Erklärung derselben auktoritativ zurückzuweisen und zu verdammen.

Auf Seiten der Apostel lag die Befugniß und der Beruf zu dieser Uebergabe darin, daß die ihnen übertragenen Vollmachten und Pflichten nach göttlicher Anordnung auf ihre Nachfolger übergehen sollten, insbesondere die Vollmacht und die Pflicht, das ganze Wort Gottes, so wie es ihnen gegeben worden, also auch das geschriebene, als solches in seiner ganzen Reinheit vorzulegen und in seiner ganzen Kraft geltend zu machen. Auf Seiten der hl. Schrift aber ergibt sich die Nothwendigkeit dieser Uebergabe daraus, daß a) dieselben Gründe, welche schon eine Promulgation derselben durch die Apostel erheischten, noch viel mehr für die spätere Zeit gelten, wo α) die Schrift erst recht ihre Bedeutung als öffentliche, urkundliche Darstellung der längst abgeschlossenen Offenbarung und auch der mündlichen Lehre der Apostel selbst geltend machen mußte, wo aber β) zugleich die Beglaubigung ihres Charakters und Umfanges, ihrer Integrität und Identität ohne jene Vollmachten der Kirche noch weit schwieriger geworden wäre, und wo γ) ohne jene Vollmachten noch viel leichter die Einheit der göttlichen Lehranstalten

zerrissen, und die Schrift sogar gegen das authentische Lehramt und zur Untergrabung seiner Wirksamkeit angewandt worden wäre. Dazu kommt, daß b) insbesondere ohne die auktoritative Vorlage und Erklärung der hl. Schrift von Seiten des fortlebenden Lehrapostolates diese selbst als todtes Wort nicht nur nicht die volle, ihrer eigenen Würde und dem Heile der Gläubigen entsprechende belehrende Wirksamkeit üben könnte, sondern geradezu im Widerspruche mit den Absichten ihres Urhebers und ihrer eigenen Würde zur Geltendmachung der mannigfaltigsten und verderblichsten Irrthümer ausgebeutet worden wäre.

Die Bedeutung und der Charakter der Uebergabe der hl. Schrift an die Kirche werden in 261
allen ihren Momenten sehr ausdrucksvoll 1) durch den Namen Hinterlegung (depositio im juristischen Sinne) bezeichnet. Die hl. Schrift ist nämlich nach Ursprung, Wesen und Bestimmung ein Gott angehöriges Gut, oder göttliche Domäne, da sie auch in der Uebergabe an die Kirche Eigenthum Gottes bleiben soll, indem er durch sie seine Wahrheit, sein Gesetz des Glaubens und des Lebens in der Welt zur Geltung bringen will; und alle Aufgaben und Vollmachten der Kirche bezüglich dieses Gutes gehen eben nur darauf, dasselbe für Gott zu verwalten, d. h. es für die Erfüllung seiner Absichten zu bewahren, die ihm gebührende Ehrfurcht zu erzielen, jede Verunehrung und Schädigung abzuwenden und die Durchführung der göttlichen Absichten zu unterstützen. Zugleich ist jedoch jene Uebergabe 2) ein wahres Vermächtniß oder Schenkung, wodurch die Schrift, als ein zu ihrem Nutzen und Frommen bestimmtes Gut, Eigenthum der Kirche geworden, und so auch von den Nachfolgern der Apostel nicht bloß als Verwaltern der Sache Gottes, sondern auch als Verwaltern der Sache der Kirche zu hüten und geltend zu machen ist. Beide Momente finden 3) ihre Einheit und richtige Unterordnung in der Fassung: die Schrift sei ein göttliches Depositum in der Kirche, aber mit dem ihr ausschließlich zustehenden Rechte der Nutznießung, so daß Niemand von Gott das Recht zugestanden ist, auktoritativ oder sonstwie die hl. Schrift zu benützen oder geltend zu machen, als in der Einheit mit der Kirche und unter der Aufsicht der von Gott bestellten Verwalter.

Die ganze obige, innerlich in dem Wesen des permanenten Apostolates und der 262
hl. Schrift begründete Lehre vom depositum ist in ihren Hauptmomenten schon während der ersten Jahrhunderte reichlich bezeugt, wenn auch selten in ihrer ganzen Ausdehnung und Entwicklung. Besonders bemerkenswerth ist *Iren.* l. III., c. 26 (s. oben § 9, III.) und l. IV. c. 33, 9: secundum successionem episcoporum, quibus apostoli ecclesiam, quae in unoquoque loco est, tradiderunt, pervenit usque ad nos custoditione sine fictione Scripturarum tractatio plenissima.... et lectio sine falsatione et secundum Scripturas expositio legitima. Aehnlich *Tert.* (de praescr. c. 19; s. oben § 9. n. III.), besonders: Ordo desiderabat illud prius proponi.... cujus sint Scripturae. Ubi veritas disciplinae et fidei christianae, ibi erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. Die Kirche spricht dieselbe Anschauung als katholische Lehre in ihrer ganzen Praxis bezüglich der hl. Schrift aus und supponirt sie namentlich in den Tridentinischen und Vatikanischen Definitionen über die hl. Schrift, von denen unten.

III. Auf Grund der Deposition der hl. Schrift bei der Kirche und im 263
Hinblick auf die dem Lehrapostolate zugewiesene Aufgabe gestaltet sich nach katholischer Lehre die Stellung und Bedeutung derselben in der Kirche effektiv folgendermaßen:

1. Die Schrift gilt in der Kirche kraft der fortlaufenden auktoritativen 264
Promulgation als öffentliche Urkunde, die in ihrem göttlichen Charakter für ihren ganzen Umfang von allen Gliedern der Kirche anerkannt werden muß und mit göttlicher Gewißheit anerkannt werden kann.

2. Die Kirche ist ferner nothwendig stets im Besitze eines innerlich 265
authentischen, d. h. materiell vollständigen und formell mit dem Original

identischen Textes; und wo entweder durch allgemeinen und konstanten Gebrauch oder durch förmliche Deklaration eine bestimmte Form oder Version des Textes als substantiell vollständig und identisch mit der vollen Auktorität der Kirche geltend gemacht wird: da erhält der Text auch in dieser bestimmten Form oder Version den Charakter eines äußerlich und öffentlich authentischen Textes, und zwar in der Weise, daß dessen innere Uebereinstimmung mit dem Original nicht bloß juristisch präsumirt, sondern auch in Folge des der Kirche eigenen Charisma's als effektiv und unfehlbar vorhanden allgemein angenommen werden muß.

266 3. Durch die Promulgation der hl. Urkunde in ihrem authentischen Texte wird diese selbst nothwendig eine öffentlich garantirte, objektive Quelle des Glaubens, deren mit Sicherheit ermittelter Inhalt allgemein fide divina geglaubt werden kann, und eine öffentlich sanktionirte, objektive Regel des Glaubens, welche Alle zur Annahme ihres mit Sicherheit konstatirten Inhaltes verpflichtet. Weil aber die Stelle eines lebendigen, öffentlichen Lehrers und Richters durch die Urkunde nicht ersetzt werden kann noch soll: so ist und bleibt die heilige Urkunde doch auch wieder nur ein öffentliches Lehr- und Beweis-**Mittel** (instrumentum doctrinae et probationis) in der Hand der von Gott bestellten auktoritativen Verkündiger seines Wortes. Diese haben darum auch allein die Befugniß, und zwar die volle Befugniß, die Urkunde ihrer Bestimmung gemäß als Quelle und Regel des allgemeinen Glaubens zu handhaben, d. h. im Namen und Geiste des göttlichen Urhebers denjenigen Sinn der Urkunde zu bestimmen, in welchem dieselbe als Quelle und Regel des allgemeinen Glaubens gelten soll, mit andern Worten: den wahren Sinn der Urkunde authentisch und auktoritativ in allgemein bindender und zugleich unfehlbarer Weise zu erklären, resp. richterlich über denselben zu entscheiden und jeden andern Sinn zu verwerfen.

267 4. In Folge dieses Verhältnisses der Urkunde zum lebendigen kirchlichen Lehrapostolat wird die auktoritative Erklärung, die der letztere von dem Sinne der hl. Schrift gibt, wie die **nächste** Regel für den aus der Urkunde geschöpften und nach ihr als der entfernten und ersten Regel zu regulirenden Glauben, so **schlechthin** die Regel für das diesem Glauben beiwohnende Verständniß der Urkunde, und damit die souveräne und direkte Regel für jede anderweitige Erklärung eines jeden Gläubigen. Weil aber der kirchliche Lehrapostolat nicht bloß in der formellen Erklärung der hl. Schrift, sondern überhaupt in seiner ganzen Lehrverkündigung eine unfehlbare und absolut bindende Regel des Glaubens ist: so ist überhaupt seine ganze Lehrverkündigung, auch da, wo sie nicht aus der Schrift, sondern aus der mündlichen Ueberlieferung schöpft, oder wo sie, wenn auch thatsächlich aus der Schrift schöpfend, doch dieselbe nicht formell und auktoritativ erklärt, wenigstens indirekt eine unumstößliche Regel für das Verständniß und die Erklärung der Schrift, indem sie die Richtung anweist und vorzeichnet, welche bei keiner Erklärung verläugnet werden darf, und deren Befolgung am sichersten und schnellsten zur Auffindung des wahren Sinnes der Schrift führt. Absolut wirksam und bindend ist jedoch diese indirekte Regel der Erklärung nur nach ihrer negativen Seite,

als Anweisung der Richtung, in welcher der wahre Sinn der Schrift nicht gesucht werden darf, inwiefern sie nämlich jede Erklärung ausschließt, welche einen ihr selbst widersprechenden Sinn in der Schrift finden will. Nicht absolut wirksam und bindend, sondern bloß wesentlich förderned, aber darum immerhin von Jedem nothwendig anzuwenden und zu befolgen, ist sie nach ihrer positiven Seite: nicht absolut wirksam und bindend, weil sie eben nicht die Annahme garantirt und gebietet, daß eine bestimmte Wahrheit in der hl. Schrift, und zwar in einer bestimmten Stelle, ausgesprochen sei; aber gleichwohl wesentlich förderned, weil die sichere Erkenntniß des Wahrheitsgebietes, auf welches eine Schrift sich bezieht, und die Vertrautheit mit dem in ihr wehenden Geiste, wie sie in unserm Falle durch den mündlichen Unterricht vermittelt wird, das beste Mittel ist, um die in ihr ausgesprochenen Wahrheiten in ihr wieder= oder aus ihr herauszufinden; nothwendig anzuwenden, weil der Mangel jener Erkenntniß und Vertrautheit besonders nachtheilig und verderblich wirken muß bei einer Schrift, die so viele und mannigfaltige, dem natürlichen Menschen fern liegende Dinge enthält, dabei nicht einmal in der Form eines gemeinverständlichen und systematischen Elementarbuches abgefaßt ist, und viele sehr wichtige Wahrheiten nur nebenbei berührt oder in dunkeln Umrissen andeutet. Vgl. hiezu Franzelin, l. c. thesis XVIII. und Möhler, Symbolik § 39 f.

5. Obgleich die Bewahrung und Verwaltung der hl. Urkunde nicht un= 268
mittelbar allen Gliedern der Kirche anvertraut ist, sondern ausschließlich in der Hand des kirchlichen Lehramtes ruht: so erscheint die hl. Schrift doch gerade in Folge dieses Verhältnisses als ein wahrhaft öffentliches, d. h. allen Gliedern der Kirche angehöriges, für ihre Nutzung bestimmtes und ihnen effektiv in seinem vollen Gehalt und Werth zu Gute kommendes Gemeingut. Denn a) besitzen die Verwalter die hl. Urkunde so wenig als Privateigenthum, daß vielmehr die Natur ihrer Vollmacht den entschiedenen Willen Gottes, die Schrift und ihren Inhalt allen Gliedern der Kirche zu Gute kommen zu lassen, bestätigt und damit auch die Berechtigung eines jeden Gliedes, soweit seine Befähigung es zuläßt, die hl. Schrift zu benützen, garantirt; b) wird es eben durch die Ausübung dieser Vollmacht allen Gliedern der Kirche möglich, mittelbar oder unmittelbar den wahren Sinn der hl. Schrift, der gerade ihren innern Gehalt und Werth ausmacht, mit einer Leichtigkeit, Sicherheit, Reinheit und Fülle sich anzueignen, wie es sonst nicht im Entferntesten möglich wäre, zumal da der größte Theil der Menschen nicht einmal in der Lage ist, die hl. Schrift selbst auch nur materiell sich anzueignen. Darin, daß der Gebrauch und die Erklärung der hl. Schrift nicht der Willkür eines jeden Gliedes überlassen wird und überlassen werden kann, und folglich die Berechtigung des Einzelnen keine unumschränkte ist, liegt nicht eine Beschränkung, geschweige Aufhebung des Begriffes eines Gemeingutes; es ist vielmehr gerade eine wesentliche Folgerung aus demselben.

6. Wie die hl. Schrift als Gemeingut der Kirche allen Gliedern der= 269
selben nothwendig mit angehört: so ist sie in derselben Eigenschaft auch **ausschließliches** Eigenthum der Kirche und ihrer Glieder, welche

allein unmittelbar und ordentlicher Weise berechtigt und zugleich befähigt sind, dieselbe zu gebrauchen und sie mit vollem Nutzen, ohne Gefahr des Mißbrauches und eigenen Schadens, zu gebrauchen. Das schließt indeß nicht aus, daß die Schrift nach der Intention Gottes in etwa auch von Außerkirchlichen gebraucht werden darf und soll, wie denn auch die Kirche selbst mit der hl. Schrift sich an die Außerkirchlichen wendet, um sie vermittelst derselben zu belehren. Dieser Gebrauch ist jedoch nur dann und insofern ein objektiv berechtigter und an sich heilsamer, wenn und inwieweit er zur Erkenntniß der Kirche und zum Eintritt in die Kirche führen soll und führt: andernfalls ist er höchstens subjektiv in der Meinung des Gebrauchenden berechtigt und *per accidens* heilsam. Absolut unberechtigt ist und bleibt aber außer der Kirche die öffentliche Geltendmachung der Urkunde als eines wirklichen, mit der Kirche gleichberechtigten Eigenthums, a fortiori jede Geltendmachung der Urkunde gegen die Kirche selbst.

270 Von diesem Princip ausgehend hat schon Tertullian in seiner bekannten Schrift de praescriptionibus haereticorum c. 20. gezeigt, wie die Katholiken den Häretikern gegenüber, ehe sie sich auf den Detailgebrauch der Schrift ad hominem einließen, jenen das Recht, die Schrift zu gebrauchen, streitig machen und so deren Klage (actio) von vornherein abweisen (praescribere) könnten und müßten. Dieses Präscriptionsverfahren ist später von den fratres Walenburgici (im tract. VII. ihrer controv. generales) im Geiste Tertullians in juristischen Formen weiter ausgeführt worden. Sie stellen im Ganzen 10 praescriptiones oder exceptiones gegen die Protestanten auf und theilen dieselben in vier Klassen: 1) ex parte *actoris:* quia sunt actores inimici, excommunicati, rerum ignari (wofür der Beweis in der Verschiedenheit der Auslegung), illegitimi oder sine missione; 2) ex parte *instrumentorum:* exceptio spolii rei eiusdem (Veränderung des Textes) — exceptio spolii rei diversae (Verstümmelung) — exceptio instrumenti non authentici (weil die Protestanten für sich die Authenticität nicht beweisen können; 3) ex parte *judicis:* ex rejectione judicis legitimi und ex defectu judicis exhibiti; 4) ex *possessione* instrumentorum, die allein bei der Kirche ist und zwar als perpetua, antiqua und ex titulo legitimo haereditatis Apostolicae.

271 7. Endlich hat der kirchliche Lehrapostolat bezüglich der hl. Schrift als eines göttlichen Depositums und eines öffentlichen, der Kirche ausschließlich gehörigen Gemeingutes außer der eigentlich lehrhaften und unfehlbaren Vollmacht, wodurch er die Schrift zu einer vollkommenen, stetigen, öffentlichen und allgemeinen Quelle und Regel des Glaubens macht, nothwendig auch die disciplinäre und discretionäre Vollmacht, alle diejenigen Verfügungen und Anordnungen zu erlassen und durchzuführen, welche nothwendig oder angemessen erscheinen, um den wahren und heilsamen Gebrauch der heil. Schrift zu fördern und den verkehrten und schädlichen Gebrauch derselben zu verhindern.

§ 20. Die auf dem Charakter der hl. Schrift als apostolisches Depositum beruhenden kirchlichen Bestimmungen über den Text und die Erklärung derselben.

272 Ihre volle Bestätigung und zugleich konkrete Anwendung, resp. nähere Bestimmung finden die entwickelten katholischen Grundsätze, namentlich bezüglich des Textes und der Erklärung der hl. Schrift, in den ein-

schlägigen Dekreten des Tridentinum (sess. IV.) und des Vatikanum (constit. de fide cath. c. 2).

I. Bezüglich des Textes hat das Tridentinum zwei Dekrete er- 273
lassen, ein formell dogmatisches und ein formell praktisches, aber mit dogmatischer Voraussetzung und Tendenz (statuit et declarat), wodurch es einen bestimmten, faktisch vorliegenden Text, nämlich den Text der Vulgata, als einen solchen erklärt, in welchem die ganze hl. Schrift als heilige und kanonische Urkunde vorhanden und als fundamentum confessionis fidei anzunehmen sei (im canon zum Decretum de canonicis Scripturis), und welcher, weil von öffentlicher kirchlicher Auktorität als Beweisquelle des Glaubens garantirt, als authentisch, d. h. für den kirchlichen Gebrauch die Stelle der Originalurkunde vertretend und darum unbedingt maßgebend, zu betrachten und zu handhaben sei (im Decr. de editione sacr. librorum). Indem es jedoch hiebei sich darauf beruft, daß jener Text resp. editio longo saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, hat es demselben seine öffentliche kirchliche Authenticität nicht zuerst verliehen, sondern nur die bereits bestehende deklarirt und bestätigt.

Zur vollen Durchführung und Anwendung beider Dekrete hat dann später Clemens 274
VIII. eine offizielle Ausgabe der Vulgata veranstaltet, die zwar nicht in Folge formeller dogmatischer Deklaration seinerseits, wohl aber in Folge des durch jene Dekrete verfügten und seither wirklich eingetretenen ausschließlichen Gebrauchs als eine solche Darstellung des Vulgatatextes zu betrachten ist, welcher die vom Tridentinum erklärte Authentie des letzteren thatsächlich zukommt. Das erstere Dekret des Tridentinum, Abschluß des Decretum de canonicis Scripturis, lautet: „Si quis autem libros ipsos (wie sie unmittelbar vorher aufgezählt worden) integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: a. s. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa Synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus, et instaurandis in Ecclesia moribus, sit usura." Das zweite Dekret, Anfang des Decretum de editione et usu sacrorum librorum, lautet: „Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus, et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus, et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat, vel praesumat." — Das erstere Dekret ist das wichtigere, weil 1) formell dogmatisch, 2) den Begriff der Authenticität genauer entwickelnd und 3) als Basis für das zweite dienend, auf welche dieses zurückgreift.

Ueber den Sinn und die Tragweite der Dekrete ist Folgendes zu bemerken:

1. Die Dekrete sind in ihrer deklaratorischen und dogmatischen 275
Bedeutung bloß thetisch, nicht exklusiv zu verstehen, d. h. sie behaupten bloß positiv die innere Conformität mit dem Original und zugleich die äußere, öffentliche Geltung der Vulgata, und bestreiten damit keinem andern Texte die innere Conformität mit dem Original, ja direkt auch nicht einmal, mit Ausnahme der lateinischen Versionen, die öffentliche Geltung. Sie lassen also die übrigen Textformen, seien es die in der Ursprache die hl. Schrift wiedergebenden, seien es die ältern griechischen und chaldäischen Versionen, in ihrem

innern Werthe und der öffentlichen Geltung, welche sie vorher hatten: kein hebräischer Text hatte aber jemals kirchliche Geltung, weil er in der Kirche nicht gebraucht wurde; die während der ersten acht Jahrhunderte gebrauchte griechische Textform hatte nur damals eine solche, seither kann sie nur eine relative und beschränkte öffentliche Geltung beanspruchen, soweit sie von den katholischen Orientalen gebraucht wird.

276 2. Die im ersten Dekret erklärte und zugleich für die im zweiten Dekret bestimmte formelle Authenticität oder äußere, öffentliche Geltung nothwendige materielle Authenticität, oder die innere Conformität der Vulgata mit der Originalurkunde, ist unzweifelhaft nicht als absolute Conformität gemeint. Es können damit bestehen: a) Abweichungen in der Klarheit und Energie des Ausdrucks, selbst in dogmatischen Stellen; wohl auch b) kleinere und unbedeutende, namentlich rein formelle Zusätze und Auslassungen und selbst Widersprüche mit dem Original in solchen Dingen, die weder das Dogma, noch die Substanz des Schriftinhaltes überhaupt betreffen [1]. Es reicht also eine moralische und substanzielle Conformität aus. Diese verlangt aber nothwendig a) negativ und ganz unbedingt, daß bezüglich des primären Inhaltes der hl. Schrift, also in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre, für welche gerade zunächst das Tridentinum seine Erklärung gegeben hat, nichts in der Vulgata als Wort Gottes ausgegeben werde, was entweder α) demselben widerspräche, oder β), falls es schon nicht in derselben Stelle ursprünglich im Worte Gottes gestanden, auch nicht anderweitig offenbart und so überhaupt nicht Wort Gottes wäre; denn ohne diese beiden Bedingungen wäre die Vulgata gerade für den Hauptzweck, für welchen das Tridentinum sie als Maßstab des Canons und als authentische Version erklärt hat, nicht nur nicht vollkommen brauchbar, sondern positiv unbrauchbar. Sie verlangt b) positiv, daß α) der ganze Inhalt der Vulgata, auch der sekundäre, wenigstens der Substanz nach und im Großen und Ganzen, richtig sei und mit dem des Originals sich decke, und daß β) der prinzipale Inhalt derselben, d. h. die Glaubens- und Sittenlehren, auch distributiv und in individuo, wenigstens an den Stellen, wo die betreffende Lehre ex professo und als in loco proprio behandelt wird, mit dem Inhalte des Originals sich insoweit decke, daß er in diesem auch an der korrespondirenden Stelle, wenn schon in anderer Form, wiedergefunden werden muß. Denn ohne die erste Bedingung könnte man gar nicht sagen, daß die kanonischen Bücher *cum omnibus suis partibus, prout* in vulgata editione continentur, für heilig und kanonisch zu erachten seien; ohne die zweite aber würde einerseits die Vulgata nicht in vollkommen würdiger und wirksamer Weise ihrem Hauptzweck dienen, d. h. als urkundliche Quelle der öffentlichen kirchlichen Lehre verwandt werden können, wie das Tridentinum sie selbst verwenden zu wollen erklärt und von Allen in Zukunft verwandt wissen will, und andererseits würde die Kirche mit der Vulgata in der Hand nicht

[1] Wir bezeichnen dieß als unzweifelhaft, obgleich einzelne ältere Theologen es bestritten haben. Es wird sogar eine angebliche Deklaration der Congreg. Conc. vom Jahre 1576 dagegen angeführt, welche jedoch durchaus nicht beglaubigt ist. Vgl. Franzelin l. c. S. 501. Kaulen l. c. S. 490.

mehr unfehlbar sein in der formellen und direkten Erklärung des geschriebenen Wortes Gottes.

In Bezug auf den Satz a) α) herrscht unter den bewährten Theologen gar keine 277
Meinungsverschiedenheit; wenn aber schon Viele nur diesen einen Punkt erwähnen, so wollen sie damit den unter a) β) erwähnten nicht ausschließen, und ist dieser wohl kaum jemals geläugnet worden. Auch in b) α) herrscht Uebereinstimmung, wenn schon die Grenze zwischen dem Accidentellen und Substanziellen nicht mathematisch genau gezogen werden kann. Der Satz b) β) hingegen wird mehrfach bestritten, indem man einerseits glaubt, die unter a) β) bezeichnete Bedingung reiche aus, und andererseits meint, erfahrungsmäßig lasse sich eine solche Congruenz an manchen Stellen nicht durchführen. Wenn man indeß diese Bedingung in der oben angegebenen Weise formulirt und hinzunimmt, daß die Texte in den Originalsprachen, wie sie jetzt vorliegen, durchaus nicht adäquat und vollgültig das Original vertreten, lassen sich die in jenen Stellen liegenden Schwierigkeiten heben; so namentlich bei Gen. 3, 15; Psalm 109, 3; beim comma Johanneum, obgleich die beiden letzteren Stellen nicht gerade unbedingt als loci proprii für die betreffenden Dogmen angesehen werden müssen. Vgl. über diesen Gegenstand besonders Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 58 ff. und 387 ff. *Franzelin*, de tradit. etc. de div. script. sect. III.

3. Die formelle Authenticität der Vulgata, oder die ihr vom Tridentinum in seinem zweiten Dekrete zunächst für den Bereich, wo das Lateinische Kirchensprache ist, angewiesene Bedeutung als öffentlicher Text der heiligen Urkunde bringt nach der ausdrücklichen Bestimmung des Dekretes mit sich, daß a) der Vulgatatext wegen der ihm inhärirenden öffentlichen Garantie bei der Aufstellung und dem Beweise von Glaubens- und Sittenlehren ohne Weiteres zuverlässig angewandt, und der daraus geführte Beweis von Niemanden wegen Unsicherheit der Beweisquelle zurückgewiesen werden darf. Sie verlangt b), daß, weil jeder andere Text entweder bestritten werden oder gar nach Umständen zu Irrthümern Anlaß geben könnte, der Vulgatatext auch thatsächlich bei allen öffentlichen Verhandlungen innerhalb der Kirche, wo in deren Namen und Auftrag Glaubens- und Sittenlehren vorgetragen und bewiesen werden sollen, als kirchlich unbedingt beweiskräftig zu Grunde gelegt werden soll. Weil nun vor Allem der Dogmatiker die hl. Schrift in dieser Weise gebrauchen soll, so hat man nicht mit Unrecht gesagt: die Bibel des Dogmatikers sei die Vulgata. Durch die zweite Bestimmung des Tridentinum ist jedoch nicht verboten: a) selbst bei den erwähnten öffentlichen Verhandlungen über Glauben und Sitte andere Texte, namentlich die der Ursprache, zur Unterstützung oder zur Illustration der Vulgata zu gebrauchen; b) in der Vertheidigung des Glaubens gegen Außerkirchliche ad hominem die von ihnen zugestandenen Texte der Urkunde zu Grunde zu legen; c) bei sonstigen rein gelehrten Verhandlungen unter Wahrung der der Vulgata schuldigen Ehrfurcht und namentlich der oben bezeichneten Grenzen, über welche hinaus eine Difformität zwischen der Vulgata und dem Original nicht stattfinden kann, im Hinblick auf andere Textformen von ihr abzuweichen.

II. Bezüglich der Erklärung der hl. Schrift hat das Tridentinum 279
im unmittelbaren Anschluß an die Bestimmungen über den authentischen Text ein weiteres Dekret erlassen, welches, obgleich in seinem wahren und vollen Sinne bereits durch das tridentinische Symbolum deutlicher erklärt, späterhin mehrfach mißverstanden oder doch zu sehr eingeschränkt und deßhalb

durch das Vaticanum eigens in seinem wahren und vollen Sinne erklärt worden ist.

280 Das tridentinische Dekret, Fortsetzung des oben citirten decretum de editione et usu sacrorum librorum, lautet: Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit, et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat; etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur, et poenis a jure statutis puniantur. Die betreffende Stelle des *Symbolum Tridentinum* lautet: Item sacram scripturam *juxta* eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto; nec eam unquam, nisi *juxta* unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor. Das vatikanische Dekret, Schluß des oben n. 216 citirten c. 2. de fide cath., lautet: Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coërcenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

281 Nach dieser durch das Vaticanum gegebenen Erklärung bestimmt das Tridentinum: 1) daß die Kirche das Recht hat, in Sachen des Glaubens und der Sitten über den wahren Sinn der hl. Schrift richterlich zu entscheiden, d. h. eine vollkommen authentische und darum ebenso allgemein verbindliche, wie unfehlbare Erklärung der hl. Schrift zu geben, und zwar nicht nur indirekt und negativ, sondern auch direkt und positiv; daß 2), dieser vollkommenen Befugniß der Kirche entsprechend, die Verläugnung des von der Kirche vorgelegten Sinnes nicht bloß deßhalb und insofern unstatthaft ist, weil sie äußerlich mit Verwegenheit geltend gemacht werde oder dem materiellen Inhalt der kirchlichen Lehre widerspreche, sondern weil sie eben denjenigen Sinn verläugnet, welchen die heil. Schrift gemäß dem unfehlbaren Urtheil der Kirche objektiv wirklich hat; und daß endlich 3) diese vollkommene Authenticität der kirchlichen Schrifterklärung mit ihren Consequenzen insbesondere auch in concreto von der einstimmigen Erklärung der Väter gelte, in deren Schriften sich die authentische Erklärung der Kirche abspiegelt.

282 Die äußere Form des tridentinischen Dekretes, namentlich Anfang und Schluß, konnte allerdings Veranlassung geben, in demselben ein Disciplinarverbot zur Verhütung leichtsinnigen und häretischen Mißbrauches der hl. Schrift zu erblicken. Aber eben das absolute Verbot jeder der kirchlichen Erklärung widerstrebenden Aeußerung und dazu die Motivirung — cujus est de *vero* sensu judicare — involviren die dogmatische Tendenz und Voraussetzung, wie das Vaticanum sie deklarirt hat. Nach letzterem ist mit dem Ausdruck „*contra*" sensum ecclesiae oder Patrum nicht bloß diejenige Contrarietät, die einen der Erklärung der Kirche materiell widersprechenden Sinn vorbrächte, gemeint, sondern auch diejenige, welche der fraglichen Schriftstelle einen so verschiedenen Sinn gibt, daß der kirchliche zwar nicht materiell geläugnet wird, aber doch nicht formell als Sinn der fraglichen Stelle betrachtet werden kann.

Warum die Kirche in dieser vollkommenen Weise Regel der Schrifterklärung sein 283
kann und muß, wurde oben § 19. II. gezeigt. Die entgegengesetzte Auffassung stützt sich darauf, daß manchen in kirchlichen Entscheidungen oder von den Vätern gegebenen Erklärungen von Schriftstellen eine so hohe Auktorität in der Regel wirklich nicht zugeschrieben werde, und bei einigen sogar die Unhaltbarkeit der fraglichen Erklärung evident sei. Diese Beobachtung sollte indeß, statt zur Läugnung, nur zur genauern Fixirung der kirchlichen Interpretationsregel führen. Die Lehre des Vaticanum gilt nämlich nach ihrer positiven Seite und in Gemäßheit der innern Gründe, auf welche sie sich stützt, nur von einer solchen Erklärung einer Schriftstelle, welche ebenso formell, wie materiell dogmatisch ist. Das ist aber nur dann der Fall, wenn dieselbe nicht bloß irgendwie als Beweis oder Bestätigung eines Richterspruches angeführt wird, sondern zugleich mit dem materiellen Inhalt des Dogma's auktoritativ geltend gemacht wird (vgl. z. B. Trid. sess. VII. can. 2), oder wenn bei dem kirchlichen Lehrvortrag überhaupt mit der Erklärung einer bestimmten Stelle der hl. Schrift ein bestimmtes Dogma so verbunden wird, daß gerade diese Stelle, resp. ihr spezifischer Inhalt, als selbstständiges und principales Fundament des Dogma's betrachtet und ihr somit eine konstitutive, nicht bloß subsidiarische Bedeutung zugeschrieben wird. Letzteres trifft überall da zu, wo, wie bei den die Einsetzung der Sakramente betreffenden Stellen, das in denselben berichtete Faktum das reale Fundament eines kirchlichen Dogmas enthält, oder wo die fragliche Schriftstelle, wie Joh. 1, 1 f. die Lehre von der Gottheit und Menschwerdung des Sohnes Gottes, ex professo und tanquam in loco proprio ein bestimmtes Dogma darstellt. — Diese einschränkende Bestimmung wird zwar gewöhnlich von den Theologen nicht spezialisirt; sie scheint uns aber durchaus weder contra noch praeter mentem des Vaticanum zu sein, und kann zur leichtern Lösung mancher Schwierigkeiten bezüglich des consensus Patrum dienen. So z. B. ist die Stelle Js. 53, 8: generationem ejus quis enarrabit, welche wohl fast einstimmig von den Vätern auf den ewigen Ursprung Christi, statt auf seine Fruchtbarkeit, bezogen wird, nicht ein locus proprius für das Dogma von der generatio aeterna, obgleich die Anwendung der Stelle auf die Unbegreiflichkeit der generatio aeterna mittelbar immer berechtigt bleibt.

Uebrigens wird durch die dogmatische Bedeutung des Tridentinischen Dekrets 284
die disciplinäre und moralische Bedeutung desselben, als Verwahrung gegen leichtsinnige und verwegene Deutung der hl. Schrift, nicht aufgehoben. Indem ferner die Väter in specie als Zeugen der kirchlichen Schrifterklärung namhaft gemacht werden, wird damit keineswegs ausgeschlossen, daß der sensus quem tenuit et tenet Ecclesia auch durch den consensus der späteren kirchlichen Lehrer documentirt werden könne.

Für denkende Menschen bedarf es auch nicht besonderen Nachweises, um zu begreifen, daß durch die kirchliche Regelung der Schrifterklärung eine vernünftige Freiheit und Entwicklung der wissenschaftlichen Exegese nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern gefördert wird. Gerade in der ersten Zeit nach dem tridentinischen Dekret hat ja in der katholischen Kirche die großartigste Entwicklung der wissenschaftlichen Exegese stattgefunden, während das Princip der freien regellosen Forschung zwar zahllose Irrthümer hervorgerufen, aber nirgendwo, auch nur per accidens, eine nur entfernt der katholischen Exegese an Tiefe und Reichthum wirklichen Gehaltes gleichkommende Entwicklung mit sich geführt hat. Vgl. übrigens Möhler, Symbolik § 44; *Perrone,* de locis p. II. sect. I. c. 3.

Die ganze Lehre über die kirchliche Schrifterklärung ist am erschöpfendsten und gediegensten entwickelt bei *Stapleton,* princ. fid. demonstr. l. X. und XI. per totum.

b. Das mündliche apostolische Depositum, oder die apostolische Ueberlieferung im engern Sinne.

§ 21.

Lit.: *Canus,* de loc. lib. 3; *Bellarm.,* de Verbo Dei lib. IV.; *Stapleton* l. c. l. 7 u. 12; *Argentrée* l. c. cap. V.; *Natal. Alex.,* de tradit. non scriptis (Hist. eccl. in I. saec.); *Kilber* l. c. disp. I. c. 2; *Perrone,* de loc. p. II. sect. II. c. V; *Reinerding* p. II. sect. I. c. 2; *Franzelin* l. c. thes. 20; *Schwetz,* theol. fund. p. III. c. 5. tit. 2. art. 2.

285 Während die Protestanten in Folge der Läugnung des fortlaufenden kirchlichen Lehrapostolates der hl. Schrift bloß formell den Charakter eines für ewige Zeiten bei der Kirche hinterlegten apostolischen Depositums absprechen, entziehen sie in Folge desselben Princips der mündlichen Predigt der Apostel nicht bloß formell, sondern auch materiell den Charakter eines apostolischen Depositums, indem sie bestreiten, daß dieselbe irgendwie für ewige Zeiten als eine selbstständig neben der hl. Schrift bestehende Quelle des Glaubens dienen könne und solle. Umgekehrt muß die katholische Lehre, wie sie in Folge der Behauptung des fortlaufenden kirchlichen Lehrapostolates die hl. Schrift formell als apostolisches Depositum betrachtet, mit derselben und mit noch stärkerer Consequenz auch die mündliche Predigt der Apostel als eine materiell und formell in der Predigt ihrer Nachfolger fortfließende, selbstständige Quelle des Glaubens darstellen und demnach behaupten, daß der Inhalt der apostolischen Predigt als solcher, nicht bloß insoweit, als er zugleich geschrieben ist, durch die Apostel ihren Nachfolgern zur stetigen Fortpflanzung übergeben und bei ihnen deponirt worden sei. Die nähere Erläuterung und den genauern Nachweis dieser katholischen, vom Tridentinum deklarirten Lehre geben wir in folgenden Thesen.

286 Das Tridentinum sagt: S. Synodus ... perspiciens, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine *scripto traditionibus*, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti ... nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesiacatholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

287 I. Wie es an sich schon aus dem Princip des fortlaufenden Lehrapostolates folgt: so ist es auch 1) ausdrücklich sowohl durch die Offenbarungsurkunde selbst, wie durch Zeugnisse der ersten Jahrhunderte bezeugt, daß die Apostel neben und zugleich mit der Offenbarungsurkunde den Inhalt ihrer mündlichen Predigt als solchen ihren Nachfolgern als selbstständige, stetige Quelle des Glaubens förmlich zur fortdauernden Erhaltung und Mittheilung überliefert haben. Und obgleich die geschriebene Urkunde wegen ihres monumentalen Charakters allerdings in vorzüglicher Weise geeignet und bestimmt ist, stetige und dauernde Quelle zu bleiben: so kann doch 2) das mündliche Depositum in Folge der natürlichen und übernatürlichen Beschaffenheit des Depositars ebenso sicher, rein und vollkommen fortgepflanzt werden, wie das schriftliche, welches ohne jene Eigenschaften des Depositars ebenfalls nicht stetig und dauernd als sichere, reine und vollkommene Quelle des Glaubens erhalten werden könnte.

288 Ad 1. a) Vor Allem wird in keiner Weise in der hl. Schrift selbst angedeutet, daß sie für die Zukunft als einzige Quelle des Glaubens dienen solle. Und doch müßte dieses nicht bloß angedeutet, sondern formell ausgesprochen werden, weil α) keine innere absolute Nothwendigkeit dafür vorhanden ist, welche es präsumiren ließe; weil β) die ganze äußere Beschaffenheit der Bücher, die einen außer und neben ihnen bestehenden mündlichen Unterricht voraussetzt, das Gegentheil präsumiren läßt, und endlich γ) der Fortbestand der Lehrmission der Apostel nothwendig auch die fortgesetzte Geltendmachung des Inhalts ihrer Predigt als solchen involvirt. b) So befiehlt denn auch der Apostel formell, den Inhalt seiner Predigt

ebenso wie den seiner Briefe festzuhalten (2 Theſſ. 2, 15. Itaque, fratres, state et tenete *traditiones*, quas accepistis *sive per sermonem sive per epistolam* nostram; cf. Chrysost. in h. l.) und bezeichnet überdieß ausdrücklich gerade sein mündliches Zeugniß als treu zu bewahrendes und stets fortzupflanzendes depositum (2 Tim. 1, 13: Formam habe sanorum verborum, quae *a me audisti* in fide et dilectione Christi Jesu. Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum [cf. Chrys. in h. l.], und ibid. 2, 2: quae a me audisti per multos *testes, haec commenda* fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere). c) Andererseits hat man auch schon in der ältesten Zeit die festeste Ueberzeugung gehabt, daß der Inhalt der apostolischen Predigt der Kirche zur stetigen Quelle und Regel ihres Glaubens übergeben, wie allein schon die oben nn. 102 ff. angeführten Stellen von Irenäus, Tertullian, Origenes beweisen. Vgl. noch dazu *Iren.* I. 10, 2: Acceptam hanc praedicationem ac fidem, uti ante diximus, ecclesia, tametsi per totum terrarum orbem sparsa, summo studio et cura, perinde atque unam domum incolens, conservat ac, velut animam unam atque unum idemque cor habens, his aeque fidem accommodat et miro consensu, quasi uno ore praedita, haec praedicat, docet ac tradit. Quamquam enim dispares inter se mundi linguae sunt, una tamen et eadem est traditionis vis.... Verum ut sol hic a Deo conditus, in universo mundo unus atque idem est, ita etiam veritatis praedicatio passim lucet, omnesque homines, qui ad veritatis agnitionem venire cupiunt, illustrat. *A fortiori* folgt das daraus, daß man von den ältesten Zeiten her gerade die „regula fidei", nach welcher die hl. Schrift selbst zu erklären sei, aus der mündlichen apostolischen Ueberlieferung herleitete und ebenso manche einzelne in der hl. Schrift nicht enthaltene Wahrheiten gerade aus dieser ableitete (vgl. Stapleton l. c. l. XI. c. 3). Mittelbar aber liegt ein solches Zeugniß überhaupt in der unbedingten Geltendmachung der kirchlichen Tradition, weil diese, selbstständig und schlechthin der Schrift gegenüber behauptet, auf das mündliche Depositum der Apostel als ihre Quelle zurückweist.

Ad 2. Die Einwendungen der Protestanten gegen die Möglichkeit einer reinen 289
und vollen Erhaltung des mündlichen Depositums aus der Mangelhaftigkeit des menschlichen Mediums der Fortpflanzung treffen nicht die katholische, sondern die protestantische Auffassung dieses Mediums und fallen alsdann auch auf die hl. Schrift selbst zurück, weil auch diese nur durch menschliche Medien erhalten wird. Nach katholischer Auffassung ist das Medium nicht rein menschlich, noch weniger ein rein zufälliges, sondern ein bestimmter, von Gott organisirter und vom hl. Geiste geleiteter Organismus, der übrigens schon in seiner äußern festen und stetigen Verfassung und Einrichtung eine hohe natürliche Garantie für die Reinheit der Ueberlieferung gewährt a) durch das enge Zusammenhalten seiner Glieder, b) durch die Treue und Ehrfurcht gegen das überlieferte Wort, c) durch die stete wechselseitige Aufsicht und Ueberwachung, d) durch die stete praktische Bethätigung der meisten Lehren im Leben und im Cultus (vgl. hiezu besonders Franzelin l. c. thesis IX. und Kuhn, Dogmatik Einl. § 5). Wenn nun vollends thatsächlich in der ganzen Kirche sich vollkommene Einheit in einem Lehrpunkte findet, so ist das allein schon ein thatsächlicher Beweis, daß diese Lehre von den Aposteln stammen muß und daß folglich auch eine Erhaltung derselben möglich war. Vgl. *Tertull.* de praescr. c. 28: Age tunc, omnes (ecclesiae) erraverint... nullam respexerit Spiritus S. ut eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius... ecquid verisimile sit, ut tot et tantae (ecclesiae) in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus unus est. Exitus variasse debuerat error ecclesiarum. Caeterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.

II. 1) Das mündliche Depositum der Apostel ist sowohl seiner Natur 290
nach, wie gemäß dem Bewußtsein der ältesten Kirche, so sehr eine selbstständige Quelle des Glaubens, daß es a), absolut gesprochen, die einzige hätte sein können, weil es nicht wesentlich der Ergänzung durch das urkundliche bedurfte; daß b) sein in der kirchlichen Ueberlieferung fortfließender Inhalt die Regel für das Verständniß der Urkunde bildet; und daß c) ohne das in ihm enthaltene Zeugniß für die Inspiration die Urkunde

selbst keine volle, öffentliche Anerkennung ihrer Auktorität erlangen könnte. 2) Gleichwohl behält darum doch das urkundliche Depositum ihm gegenüber seinen eigenthümlichen Werth, sogar eine relative Nothwendigkeit, und ist zudem ihm nicht unter-, sondern sogar in gewisser Beziehung übergeordnet.

291 Zu 1. a) Wie bei der patriarchalischen Offenbarung und zu der apostolischen Zeit selbst viele Jahre hindurch neben der mündlichen Ueberlieferung keine andere vorhanden, resp. allgemein verbreitet war: so hätte dieß an sich auch später geschehen können, wenn schon weniger leicht und vollkommen, aber gewiß für das geringe Maß von Glaubenswahrheit, das den Protestanten genügt, vollkommen genug. Und wenn schon auf die Dauer eine vollkommene Erhaltung ohne schriftliche Fixirung immer schwieriger geworden wäre, so hätte diese doch später stattfinden können und nicht durchaus in der Form inspirirter Bücher vollzogen zu werden brauchen. So war auch in der That in der ersten nachapostolischen Zeit, wie später, die Verbreitung und Fortpflanzung der apostolischen Wahrheit durchaus nicht überall und direkt an den Besitz der hl. Schrift gebunden. Vgl. *Iren.* l. 3. c. 4. n. 1. (S. 63 oben: Quid autem....). b) Die Predigt der Apostel enthielt, wie jeder Unterricht, offenbar bestimmtere und genauere Aufschlüsse und, selbst vom apostolischen Symbolum abgesehen, eine systematischere Darstellung vieler in der hl. Schrift oberflächlich, dunkel oder gelegentlich berührter Punkte, worin für die spätere Erklärung der hl. Schrift eine ähnliche Regel gegeben war, wie die Apostel durch persönliche Erklärung sie gegeben haben würden (vgl. u. A. oben S. 63 die beiden Stellen von Origenes; eingehender Stapleton l. c. l. XII. c. 1. ff.). — c) Siehe hiefür oben § 18. III.

292 Zu 2. a) Der eigenthümliche Werth der hl. Urkunde, welcher durch das mündliche Depositum nicht ersetzt werden kann, liegt darin, daß sie α) als inspirirte und durch Inspiration dictirte Schrift uns unmittelbar nicht bloß das Wort, sondern auch die Sprache Gottes vernehmen läßt, und daß sie β), als urkundlicher Bericht über die ganze Geschichte der Offenbarung, durch die Details der diese selbst und ihren Inhalt berührenden Thatsachen und die reiche Entwicklung und mannigfaltige erhabene Darstellung vieler Wahrheiten uns die Offenbarung konkreter und lebendiger vor Augen führt und uns inniger mit derselben vertraut macht, als die mündliche Ueberlieferung es vermöchte. — b) Die relative Nothwendigkeit gibt sich darin kund, daß die Urkunde, wie gesagt, überhaupt Vortheile bietet, welche die mündliche Ueberlieferung nicht bieten kann, und die letztere selbst ohne urkundliche Basis und Anhalt nicht so natürlich, leicht und vollkommen sich forterhalten und geltend machen könnte, wie mit derselben. — c) Eine Unterordnung der Schrift unter das mündliche Depositum findet nicht statt, weil ihre innere göttliche Würde als souveräne von diesem anerkannt und vorausgesetzt wird: in gewisser Hinsicht sogar eher eine Ueberordnung, in wiefern das schriftliche Depositum, als die ursprüngliche und zugleich feste und permanente Form des Wortes Gottes, auch als Basis und Maßstab der kirchlichen Ueberlieferung des mündlichen Depositums benützt und geachtet werden kann und soll, und diese sich an dasselbe anschließt, wie der Unterricht an einen vorliegenden Text.

293 III. Weil das mündliche Depositum eine durchaus selbstständige Quelle des Glaubens ist: so kann es selbstverständlich seiner Natur nach inhaltlich oder materiell gegenüber dem schriftlichen, wie mit demselben zusammentreffen, so auch über dasselbe hinausgehen. Daß Letzteres wirklich stattfinde, ist 1) a priori zu präsumiren und 2) durch Betrachtung des in der kirchlichen Ueberlieferung des mündlichen Depositums dargebotenen Inhalts, der theilweise entweder gar nicht oder nur andeutungsweise im schriftlichen enthalten ist, evidente Thatsache.

294 Zu 1. Diese Präsumption ergibt sich a) schon im Allgemeinen aus dem Verhältniß, in welchem die mündliche Ueberlieferung zu schriftlichen Aufzeichnungen zu stehen pflegt, da in keiner Schule die Schriften ihres Lehrers als erschöpfender Unterricht,

in keiner Gesellschaft das geschriebene Gesetz als Inbegriff aller in ihr geltender Rechtsnormen betrachtet wird. Sie ergibt sich b) insbesondere daraus, daß α) die Schrift ihrerseits weder auf absolute Vollständigkeit formell Anspruch macht — eher ist das Gegentheil der Fall nach Aeußerungen, wie Joh. 21, 25 — noch durch ihre ganze Anlage und Beschaffenheit darauf berechnet erscheint. Obgleich nämlich ihr Inhalt gewiß nicht zufällig ausgewählt ist, so zeigt sich doch thatsächlich die Auswahl und der Umfang desselben durch zufällige Gelegenheiten bestimmt; zudem gibt die Schrift über manche Dinge bloß Andeutungen, welche eine genauere und inhaltreichere mündliche Belehrung voraussetzen. Andererseits würde β) auch die Auktorität und Selbstständigkeit des mündlichen Depositums und seiner Träger zu sehr in Schatten gestellt, wenn dasselbe stets an die Schranke der Urkunde gebunden wäre.

Zu 2. Die kirchliche Ueberlieferung des mündlichen Depositum erklärt z. B. als offen- 295
barte und von den Aposteln überlieferte Wahrheit a) schon den Charakter und Umfang der hl. Schrift selbst; b) die ewige Jungfrauschaft Mariä, die Möglichkeit der Kindertaufe (die schon von den Vätern, besonders Augustinus, in dieser Beziehung urgirt worden ist), die Gültigkeit der Ketzertaufe u. s. w. — alles Wahrheiten, für welche in der hl. Schrift gar kein, oder doch kein hinreichender Anhalt vorhanden ist.

In Hinsicht auf das Congruenzverhältniß zwischen dem mündlichen und dem schrift- 296
lichen Depositum unterscheidet man technisch traditiones *constitutivae*, die gar nicht in der Schrift enthalten, und *interpretativae*, die auch in der Schrift enthalten sind (resp. aus derselben geschöpft werden). Letztere zerfallen dann wieder in traditiones *declarativae*, welche formell in der Schrift enthalten sind und daher durch einfache Erklärung des Textes aus derselben erhoben werden können, und in traditiones *inhaesivae*, welche bloß virtuell oder andeutungsweise in der Schrift enthalten sind und daher an den Text derselben angeknüpft werden können.

IV. Gleichwohl läßt sich das Wechselverhältniß des mündlichen Deposi- 297
tums und des schriftlichen dahin feststellen, daß ersteres in seiner kirchlichen Ueberlieferung 1) im Großen und Ganzen nichts Anderes ist, als der authentische und lebendige Commentar zu dem in letzterm niedergelegten *corpus doctrinae* — aber 2) ein nicht aus der Urkunde heraus exegesirter, von ihr absolut abhängiger, sondern ein selbstständiger, mit der hl. Schrift aus demselben Princip der göttlichen Offenbarung entsprungener und von derselben göttlichen Auktorität getragener, und daher sie formell belebender und bestätigender, und materiell beleuchtender und ergänzender Commentar.

Zu 1. Um dieses sagen zu können, reicht es nicht hin, daß die kirchliche Ueberlieferung 298
des mündlichen Depositums, wo sie etwa materiell mit dem Inhalte des schriftlichen zusammentrifft, dasselbe thatsächlich erkläre, und daß sie unter Anderm auch den Zweck habe, das letztere authentisch zu erklären: es ist vielmehr nothwendig, daß sie überhaupt im Großen und Ganzen sich an dasselbe anlehnen solle und auch anlehnen könne. Daß aber diese Bedingung wirklich vorliege, ergibt sich daraus, daß die Schrift wahrhaft die Würde einer monumentalen Urkunde und mithin den Charakter eines dem mündlichen Unterricht zu Grunde zu legenden Textes hat, und daß sie thatsächlich im Großen und Ganzen explicite oder implicite Alles enthält, was mündlich überliefert werden soll.

In der That enthält die Schrift a) die meisten und wichtigsten Lehren der Tradition, besonders die von Allen necessitate medii oder praecepti zu wissenden Wahrheiten, also den Kerngehalt des Glaubens, und zwar sogar explicite (*Aug.* doctr. christ. c. 9. n. 14: In eis, quae *aperte* in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et caritatem); b) sind in der Schrift alle Gebiete der offenbarten Wahrheiten wenigstens berührt und weitaus die meisten einzelnen Wahrheiten virtuell ausgesprochen oder doch angedeutet, so daß es keine offenbarte Wahrheit gibt, die nicht analytisch oder synthetisch als nähere Bestimmung oder Entwicklung der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten sich darstellte und

in dieser einen Anknüpfungspunkt finden könnte. Das Verfahren aller Väter und Theologen ist ein Beweis, und jede gute Dogmatik ein lebendiges Bild dieser Wahrheit.

299 Zu 2. Die zweite Behauptung stellt die Ebenbürtigkeit des mündlichen Depositums, die in der ersten zurücktritt, wieder klar heraus, indem sie zeigt, wie dasselbe nicht bloß ein Reflex, resp. ein Refraktor der in der Schrift vorhandenen Lichtquelle, sondern eine selbstständige Lichtquelle ist, die durch ihre Strahlen unsere Augen dem Lichte der Schrift aufschließt und Manches vollkommen sichtbar macht, was durch das Licht der Schrift entweder nur dunkel oder nur indirekt beleuchtet wird. Der Beweis ergibt sich von selbst aus dem früher Gesagten.

300 Aus obiger These erklärt es sich und ist auch in ihrem Sinne zu verstehen, wenn vor der Zeit des Protestantismus gerade die scholastischen Theologen, denen jener Mißachtung der hl. Schrift vorwarf, die hl. Schrift oft schlechthin als das vollkommene Wort Gottes, als die Quelle des Glaubens und der Theologie hinstellten: so nennt St. Bonaventura (Brevil. in prooem. u. l. 1. c. 1) die Theologie schlechthin die Wissenschaft der hl. Schrift; und Skotus (q. 3. prol. q. lat. 3) sagt: Theologia nostra de facto non est nisi de his, quae continentur in sacra scriptura, et de his, quae possunt elici ex ipsis.

301 Aehnlich sind die Väter zu verstehen, wenn sie oft die Vollkommenheit und Sufficienz der hl. Schrift als Glaubensquelle betonen, namentlich da dieß am stärksten bei denjenigen geschieht, die zugleich am entschiedensten die Tradition hervorheben, wie Tertullian, St. Augustinus und Vincenz von Lerin. Insbesondere kommt bei den Vätern noch hinzu, daß sie meist bei der Behauptung der Sufficienz der hl. Schrift entweder darauf rekurriren, daß dieselbe, indem sie das kirchliche Princip der Tradition besiegle, indirekt und mittelbar auch den ganzen Inhalt der Tradition garantire[1]; oder daß sie bezüglich einzelner gerade in Frage stehender Punkte (wie bei *Tert.* adv. Hermog. c. 22. das bekannte adoro Scripturae plenitudinem bezüglich der Schöpfungslehre), resp. bezüglich der Widerlegung der eben im Schwange gehenden Häresieen eine wenigstens materielle, aber unter Umständen, nämlich wo ganz klare Stellen vorliegen, auch eine formelle Sufficienz der hl. Schrift behaupten konnten. Viele einschlägige Väterstellen siehe bei Perrone loc. theol. p. II. l. 2. c. 1., sowie Franzelin l. c. pag. 194 ff.

302 Wenn dagegen manche Väter sagen, vieles von den Aposteln Ueberlieferte sei nicht geschrieben: so sieht man doch aus ihren Aufzählungen, daß sie hauptsächlich nicht dogmatische, sondern disciplinäre Traditionen im Auge haben (z. B. *Tert.* de corona c. 3 u. 4; *Aug.* ep. 118 ad Januar.; *Bas.* de Spir. Sto c. 27), oder doch nur solche dogmatische Wahrheiten, welche eben nicht ganz *explicite* in der Schrift enthalten sind (z. B. Anbetung des hl. Geistes und des Ungezeugtsein des Vaters, bei *Aug.* l. 3. c. Maxim. 3; *Bas.* de Spir. S. c. 29), aber doch sich wenigstens durch evidente Analyse oder Consequenz aus der hl. Schrift erheben lassen. Rechnet man aber dasjenige, was durch Schlußfolgerungen aus der Schrift ermittelt werden kann, mit zu ihrem virtuellen Inhalte, dann ist nur verhältnißmäßig wenig übrig, worin die Tradition im strengen Sinne das in der Schrift Fehlende ergänzt.

303 V. Außer dem, was die Apostel als geoffenbarte Lehre der Kirche überliefert und in ihr niedergelegt haben, kann es jedoch noch geben und gibt es in der That noch Anderes, was die Apostel zwar kraft ihrer apostolischen Auktorität, aber nicht formell als Wort Gottes der Kirche überlieferten, damit es von ihr bewahrt und in Ehren gehalten würde. Man unterscheidet daher die erstere Ueberlieferung als *divino-apostolica* von der letztern als einer *mere apostolica*, und das Tridentinum deutet diesen Unterschied klar genug an, indem es nur von den traditiones tam ad fidem

[1] *Aug.* (contra Crescon. Grammat. l. I. c. 33): Quamvis hujus rei (der Gültigkeit der Ketzertaufe) certe de scripturis canonicis non proferatur exemplum, earundem tamen scripturarum etiam in hac re tenetur veritas, quum hoc facimus, quod universae placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas.

quam ad mores pertinentes behauptet, sie seien mit gleicher Ehrfurcht wie das geschriebene Wort Gottes anzunehmen. Im Gegensatz zu diesen Glaubenstraditionen gehören in die zweite Klasse die traditiones ad *disciplinam publicam vel privatam ecclesiae pertinentes*, also die von Aposteln kraft ihrer Regierungsgewalt getroffenen Einrichtungen und Gesetze, die auch nur als solche Gesetze zur Beobachtung, nicht als Gegenstand des Glaubens, von ihnen der Kirche übergeben und von dieser aufrecht erhalten wurden. Inwiefern jedoch auch solche Gesetze in Hinsicht auf die Voraussetzung, von welcher sie ausgehen, namentlich in Hinsicht auf die innere Erlaubtheit, resp. den sittlichen Werth und die objektive Gültigkeit der dadurch vorgeschriebenen Akte einen lehrhaften Inhalt besitzen und so eine praktische Predigt enthalten, fallen auch sie unter die traditio divino-apostolica, und muß ihr lehrhafter Inhalt als depositum fidei bestehen bleiben, wenn schon das Gesetz als solches (wie z. B. das Fastengesetz) ganz oder theilweise abrogirt werden sollte. Wofern als Gegenstand bloß apostolischer Ueberlieferung auch historische Thatsachen gelten sollen, welche den Aposteln nicht von Gott förmlich offenbart waren, sondern natürlicher Weise von ihnen erkannt werden konnten und wurden: so werden das doch nur solche sein, die mit dem Dogma in engster Verbindung stehen (wie die Verbindung des Primates mit dem römischen Stuhle als wesentliche Bedingung für den konkreten Fortbestand des Primates, oder die Unverweslichkeit und Auferstehung Mariä als nothwendige Consequenz ihrer Freiheit von der Erbsünde), und dann gehören sie wenigstens mit zur konkreten Gestalt des depositum fidei.

Uebrigens schließt der Umstand, daß die Apostel gewisse Thatsachen natürlicherweise zu erkennen vermochten und erkannten, an sich nicht aus, daß dieselben auch direkt und an sich zum Worte Gottes gehören konnten, wie dieß bei den in der hl. Schrift berichteten Thatsachen offenbar ist. Ebenso braucht man auch nicht bei den zum Worte Gottes gehörigen Sittenlehren anzunehmen, daß die Apostel dieselben alle durch formelle an sie gerichtete Ansprache Gottes erkannt hätten. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, daß bei denjenigen Sittenlehren, die von den Aposteln durch eigene natürliche oder theologische Einsicht als aus der Natur der Dinge sich ergebend erkannt werden konnten, das Dictiren des hl. Geistes, wovon das Tridentinum redet, in einer analogen Eingebung und Erleuchtung des hl. Geistes bestand, wie sie oben n. 231 bei der Inspiration der hl. Schrift erklärt wurde — ein Einfluß, welcher immer ein höherer ist, als die der spätern Kirche verheißene Assistenz; jener machte das eigene Urtheil der Apostel immerhin zu einem wirklich von Gott ausgehenden Worte, während diese das eigene Urtheil der Kirche bloß im moralischen Sinne zum Worte Gottes macht. So erklärt es sich, wie der hl. Paulus einerseits 1 Cor. 7, 12 ein von ihm selbst gefälltes Lehrurtheil dem ausdrücklichen Worte des Herrn gegenüberstellen („caeteris dico ego, non Dominus"), und andererseits (nach 7, 40 „puto autem, quod et ego Spiritum Dei habeam") auch jenes als aus dem hl. Geiste hervorgehend auffassen konnte. Daher hat man denn auch mit Recht von jeher sofort den Beweis für den göttlichen Ursprung einer Lehre erbracht gesehen, wenn überhaupt der apostolische Ursprung derselben festgestellt war. 304

In thesi und in abstracto sind dem Obigen zufolge die traditiones divino-apostolicae von den mere apostolicae leicht zu unterscheiden; in hypothesi aber und in concreto, d. h. wie die einzelnen in der kirchlichen Tradition uns vorgeführt werden, nur dann, wenn sie entweder rein theoretischer Natur sind oder das sittliche Leben als solches betreffen. Sobald es sich nämlich um kirchliche Einrichtungen und Uebungen handelt, müssen, da diese zum Theil juris divini, zum Theil juris Apostolici oder auch ecclesiastici sind, besondere Criterien angewandt werden. Als solche gelten 1) das formelle Zeugniß der kirchlichen Ueberlieferung (resp. derjenigen Organe und Dokumente, worin dieselbe 305

sich abspiegelt), daß eine bestimmte Einrichtung juris divini sei (wie z. B. die der Ketzertaufe bezüglich ihrer Gültigkeit und Unwiederholbarkeit); oder 2) die innere Eigenthümlichkeit der Einrichtung selbst, welche auf Christus, resp. Gott als ihren Urheber zurückweist und deßwegen auch eine dießbezügliche Offenbarung Gottes an die Apostel voraussetzt (z. B. die Sakramente im Gegensatz zu den Sakramentalien, die Substanz derselben im Gegensatze zu den Ceremonien). Wo diese Gründe nicht zutreffen, und die Praxis der Kirche auch nicht für das Gegentheil entscheidet, bleibt es zweifelhaft, ob eine Einrichtung juris divini sei und ihr Bestand zum depositum fidei gehöre (z. B. bei der Nothwendigkeit der Sonntagsfeier).

306 Obgleich die traditiones mere apostolicae und a fortiori die traditiones mere ecclesiasticae formell nicht zum depositum fidei gehören: so hindert das doch nicht, daß die Kirche zur Bekundung voller und gesunder gläubiger Gesinnung die Anerkennung derselben in ihren Glaubensbekenntnissen fordert; so z. B. im Symb. Trident.: Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ejusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. . . Receptos quoque et approbatos eccl. cath. ritus in omnium sacramentorum solemni administratione recipio et admitto. Denn der wahrhaft Gläubige muß als solcher in Folge seines Glaubens an die Gewalt der Apostel und der Kirche diese in allgemeinem Gebrauch befindlichen traditiones sowohl als rechtsbeständig anerkennen, als auch im Glauben an die stete Heiligkeit und heilsgemäße Einrichtung der Kirche zugestehen, daß dieselben nicht nur nicht unheilig und verderblich, sondern positiv gut und heilsam sind.

B. Die kirchliche Ueberlieferung oder Bezeugung des apostolischen Depositums als Canal des Glaubens und der theologischen Erkenntniß.

Viertes Hauptstück.

§ 22. Die objektiven Gesetze der kirchlichen Ueberlieferung in ihrer genetischen Entwicklung und konkreten Erscheinung.

Literatur: Der Inhalt dieses und der folgenden §§ ist selten eigens und organisch behandelt. Das Meiste findet sich in den Werken de locis theol. unter den Titeln de tradit. apost. und de ecclesia, und zerstreut in der Behandlung der folgenden, spezielleren loci theologici.

307 Wesen und Natur, Aufgabe und Bedeutung der kirchlichen Ueberlieferung wurden im Allgemeinen bereits oben (§ 15) entwickelt; sie ergeben sich aus dem Begriffe des Organismus der Kirche einerseits, und aus dem fortdauernden Bestande der Lehrverkündigung andererseits. Aus denselben Begriffen ergeben sich auch die Gesetze, welche die thatsächliche Entwicklung und Gestaltung der Ueberlieferung bestimmen, und nach welchen der Werth der verschiedenen konkreten Aeußerungen derselben, wodurch sie die apostolische Wahrheit bekundet und gewährleistet, zu beurtheilen ist, und folglich diese selbst für den Beweis des Glaubens zu verwenden sind.

In der Darstellung dieser Gesetze halten wir zwar die kirchliche Ueberlieferung des ganzen Depositums im Auge, zunächst jedoch die des münd-

lichen, und die des schriftlichen nur insoweit, als auch sie denselben Gesetzen unterliegt, wie die des mündlichen; was das schriftliche formell als solches betrifft, wurde schon in den vorhergehenden §§ erörtert.

Die Jansenisten, welche den alten mystischen Protestantismus, und die Febronianer, 308
welche später den modernen rationalistischen Protestantismus in die katholische Kirche verpflanzen wollten, haben die Tradition ebenso, wie die Protestanten die hl. Schrift, entstellt und mißbraucht; sie haben dieselbe zu gleicher Zeit einerseits auf Kosten der lebendigen Glaubens regel überhoben und andererseits in sich selbst untergraben und entwerthet. Auf diese Entstellungen, sowie auf die Unklarheiten, welche theils Wirkung, theils Mitursache derselben waren, werden wir daher besondere Rücksicht nehmen. Da man auf dieser Seite sogar den Grundbegriff der kirchlichen Tradition gefälscht hat, so werden wir auch mit diesem, der zugleich das Grundgesetz der Tradition enthält, beginnen.

I. Die kirchliche Ueberlieferung unterscheidet sich wesentlich von jeder 309
bloß menschlichen Ueberlieferung, sei es einer allgemein menschlichen, welche durch das Zeugniß und Bewußtsein einer beliebigen Gesammtheit von Menschen, sei es einer gelehrten, welche durch die wissenschaftlich ausgebildete Bezeugung, Lehre oder Exegese menschlicher Gelehrten und Lehrer vermittelt wird, und die daher auch nur menschliche, je nach Umständen im Laufe der Zeit abnehmende oder gar vollständig aufhörende, Gewähr besitzt. Allerdings ist die kirchliche Ueberlieferung, weil und inwiefern sie durch menschliche Thätigkeit vollzogen wird, auch eine menschliche, und zwar sowohl populäre als gelehrte, historische und exegetische. Aber als kirchliche Tradition vollzieht sie sich 1) materiell nicht durch beliebige Personen, Massen oder Gelehrte, sondern nur durch solche, welche der von Christus gestifteten Kirche angehören, und so lange sie derselben angehören. Sie vollzieht sich 2) auch formell durch die Kirche als ein organisches, von Gott selbst organisirtes und durch seinen Geist belebtes und geleitetes, stets fortlebendes Gemeinwesen. Deßhalb gilt 1) ihr Zeugniß, wo es vollgültig hervortritt, nicht als menschliches Zeugniß, sondern als Zeugniß des heil. Geistes; 2) ist die Vollgültigkeit des Zeugnisses nicht bedingt durch das natürliche Gewicht der Massen oder der einzelnen Personen, sondern durch die organische Stellung und Bedeutung der Träger des Zeugnisses im Organismus der Kirche und ihr Verhältniß zum hl. Geiste; und 3) bleibt die Authentie und Unfehlbarkeit des Zeugnisses die gleiche in jedem beliebigen Zeitpunkte des Flusses der kirchlichen Ueberlieferung, mag er dem Ausgangspunkte näher oder ferner stehen.

Die Jansenisten und deren Verwandte fassen in der That die kirchliche Tradition ganz 310
nach Art einer rein menschlichen auf; deßhalb lassen sie dieselbe fortbestehen auch außerhalb des organischen Verbandes mit der Kirche in ihrer Sekte, während sie in der Kirche gefälscht werde, erheben die Tradition der ersten Jahrhunderte über die spätere, machen ausschließlich das Zeugniß der Massen oder der Gelehrten geltend, und verdächtigen und verwerfen das Zeugniß der offiziellen und authentischen kirchlichen Organe.

II. Obgleich die kirchliche Tradition als solche keine bloß menschliche 311
und natürliche, sondern eine von Gott übernatürlich organisirte, belebte und geleitete ist: so wird sie doch in der That durch Menschen und durch menschliche Thätigkeit vermittelt und vollzogen, und sind zudem ihre Träger auch nicht so vollkommen vom hl. Geiste erfüllt und durchdrungen, wie die Apostel es waren. Dieser Umstand bedingt aber offenbar, daß diejenigen Eigen-

schaften, welche die Tradition in der göttlichen Idee haben soll, und welche auch durch den von Gott geordneten und geleiteten Organismus der Kirche möglich gemacht werden, in der Wirklichkeit durch den Einfluß des menschlichen Elementes modifizirt werden und nicht nothwendig in ihrer idealen und absoluten Vollkommenheit hervortreten. Demgemäß besitzt die Tradition zunächst nicht nothwendig auf jedem Punkte ihres Flusses die ganze ideale Vollkommenheit der Bestimmtheit und der Entschiedenheit in der Bezeugung des Depositums nach seinem ganzen Umfange oder seiner vollen Integrität, wie sie in den Aposteln verwirklicht war und allerdings auch von der Kirche anzustreben ist. Eben darum ist aber auch ihre Continuität (Stetigkeit) und Universalität (Allgemeinheit der Ausbreitung nach Personen und Orten) nicht bezüglich aller Momente des Depositums eine absolut vollkommene und zu allen Zeiten und in allen Gliedern der Kirche sich so gleichbleibende, daß kein Wechsel und keine Schwankung in der Bestimmtheit und Entschiedenheit der Bezeugung eintreten könnte, mithin weder eine temporäre und partielle Verdunkelung, noch irgendwelche fortschreitende Entwicklung des Depositums möglich wäre. Eine solche idealistische Auffassung der kirchlichen Tradition ist ebenso offenbar unwirklich und unhistorisch, als der wesentliche Begriff der Tradition sie nicht nur nicht fordert, sondern entschieden zurückweist.

312 III. Die **wesentliche** Integrität, Continuität und Universalität, welche die kirchliche Ueberlieferung kraft des Organismus der Kirche als eines unter dem Einflusse des hl. Geistes übernatürlich und stetig fortlebenden Ganzen, resp. kraft der der Kirche wesentlichen Unfehlbarkeit und Indefectibilität, im Flusse ihrer zugleich den natürlichen Gesetzen menschlicher Thätigkeit unterliegenden Entwicklung bewahren muß, verlangt der Natur der Sache, wie der Wirklichkeit gemäß nur Folgendes:

1. Negativ muß die Kirche einerseits a) niemals, weder in ihrer Gesammtheit, noch in den den Glauben des Ganzen bestimmenden Organen, entschieden etwas für apostolische Tradition ausgeben können, was dieß nicht ist oder gar der wirklichen apostolischen Tradition widerspricht, weil ja sonst das in der einen oder der andern Weise thatsächlich hervortretende Zeugniß nicht mehr unfehlbar wäre; ebenso darf andererseits b) keine einzige der der Kirche auf ewig anvertrauten Wahrheiten von der ganzen Kirche positiv geläugnet werden oder auch nur so aus dem Bewußtsein und dem Schatze der ganzen Kirche jemals abhanden kommen, daß sie niemals wieder hergestellt werden kann; kurz, die Ueberlieferung darf niemals förmlich gefälscht oder definitiv abgebrochen werden.

2. Positiv müssen einerseits a) die wesentlichsten und nothwendigsten Wahrheiten stets in der Kirche und von der Kirche, wenn schon nicht von allen Gliedern der hörenden oder selbst der lehrenden Kirche, dann doch wenigstens durch notorisches Zeugniß der entscheidenden Organe ausdrücklich und aktuell bezeugt und fortgepflanzt werden. Andererseits müssen b) die übrigen der Kirche anvertrauten Wahrheiten, welche etwa so verdunkelt worden oder noch so dunkel geblieben sind, daß sie nicht mehr von allen Gliedern der Kirche gekannt und

anerkannt und gläubig bekannt werden, und demnach je nach Umständen von einem Theile sogar geläugnet, aber auch von dem andern nicht mit voller Entschiedenheit geltend gemacht werden, wenigstens *implicite* und *habitualiter* von der Kirche in dem von ihr bewahrten und gehüteten Schatze der Wahrheit bezeugt und überliefert werden. Das heißt: sie müssen theils stammhaft oder kernhaft in den ausdrücklich von der Kirche bezeugten Lehren [1], theils dokumentarisch in der von der Kirche bewahrten Urkunde der Offenbarung oder auch in den schriftlichen Denkmälern der frühern Ueberlieferung so implicirt oder enthalten sein, daß sie in späterer Zeit durch sorgfältige Reflexion und unter dem Beistande des hl. Geistes — der nach der Verheißung des Heilandes auch als suggerens veritatem und inducens in veritatem wirkt — aus dem Schatze erhoben und entwickelt werden und so dann auch, sei es in Folge friedlicher, allgemeiner Verständigung oder richterlicher Entscheidung, durch ein aktuelles, vollgültiges Zeugniß mit vollster Entschiedenheit und Bestimmtheit der Nachwelt überliefert werden; oder, bildlich gesprochen, nachdem sie im Flusse der Tradition gebunden und latent gewesen oder geworden, müssen sie unter dem belebenden Odem des über den Wassern schwebenden hl. Geistes wieder frei und offen in demselben hervortreten können.

3. Unbeschadet der wesentlichen Integrität, Continuität und Universalität der kirchlichen Ueberlieferung bleibt es daher immer möglich, daß a) zeitweilig ein Theil des Depositums nicht nur nicht im ganzen Körper der Kirche ausdrücklich erkannt und anerkannt werde, sondern auch nicht ausdrücklich und aktuell in hinreichend entschiedener Weise durch die maßgebenden Organe bezeugt sei, ohne daß darum der Faden der Tradition abgebrochen würde; und b) ist es noch mehr möglich, daß in einem Theile der Kirche manche durch die maßgebenden Organe auch aktuell und ausdrücklich in ausreichender Weise bezeugte Wahrheiten doch nicht von allen Gliedern der Kirche entschieden und ausdrücklich anerkannt und bekannt werden.

Demnach ist 1) die Integrität der Tradition wesentlich für alle Zeiten 313
absolut vollkommen nur nach ihrer negativen Seite; nach ihrer positiven Seite aber nur substanziell und relativ vollkommen. 2) Die Continuität der Tradition leidet unbedingt und absolut keine Unterbrechung, geschweige einen vollständigen Abbruch, in Bezug auf den habituellen Besitz und die einschließliche Geltendmachung des Depositums; wohl aber läßt sie eine zeitweilige Unterbrechung oder vielmehr Suspension zu — jedoch nur eine partielle (bezüglich des

[1] Die Art und Weise, wie eine Wahrheit in der andern so enthalten ist, daß sie nicht bloß von derselben irgendwie umschlossen ist, sondern auch aus derselben, wenigstens mit Hülfe anderer Wahrheiten, ermittelt werden kann, ist eine vielfache. Als stamm- oder kernhafte Wahrheiten im obigen Sinne kommen hier vorzüglich in Betracht: 1) die allgemeinern, welche andere als partikuläre, 2) die principienhaften, die andere als Wirkungen oder Consequenzen, 3) die compleren, die andere als Voraussetzungen oder Theile, 4) die praktischen, welche andere theoretische, oder umgekehrt, einschließen oder bedingen. Es läßt sich leicht zeigen, daß z. B. bei den Dogmen von der unbefleckten Empfängniß Mariä und der Unfehlbarkeit des Papstes vor ihrer Definition der Inhalt derselben nicht nur in einer, sondern in allen diesen Weisen in andern Dogmen bereits enthalten war. Vgl. bezüglich der Unfehlbarkeit bei Hergenröther, die Irrthümer der 400 Bischöfe S. 12, die Darlegung von Bennettis.

Objektes) und meist nur eine partikuläre (bezüglich des Subjektes) — hinsichtlich der aktuellen Nutznießung und der ausdrücklichen Geltendmachung des Depositums; sie ist also ebenfalls nur nach der einen Seite absolut, nach der andern bloß relativ vollkommen. 3) Die Universalität der Tradition endlich erheischt unbedingt und für jede beliebige Zeit, daß niemals die ganze lebendige Tradition in allen Organen das Depositum fälsche oder verläugne; sie läßt aber wohl zu, daß ein Theil des Depositums von einem nicht den Glauben des Ganzen bestimmenden Theile der Kirche gefälscht oder geläugnet, oder auch zeitweilig weder von der Gesammtheit, noch von einem maßgebenden Theile mit voller Entschiedenheit und Bestimmtheit aktuell bezeugt, sondern nur habituell festgehalten werde. Ja, weil in einer so großen und mannigfaltigen Körperschaft, wie die Kirche ist, und bei dem Reichthum und der Erhabenheit der christlichen Wahrheit selbst eine absolut gleichförmige allgemeine Erkenntniß derselben nicht möglich ist: so braucht selbst die Universalität der aktuellen Tradition nicht in der effektiven Universalität des allgemeinen Bekenntnisses von Seiten der Gläubigen, sondern nur in der Universalität der Lehrverkündigung von Seiten des Lehrkörpers, welche die erstere virtuell einschließt, zu bestehen; und auch diese wiederum braucht effektiv nur eine moralische zu sein, und wo sie selbst dieses nicht ist, kann sie, unbeschadet der Vollgültigkeit des Zeugnisses, auf Grund der intervenirenden universalen Auktorität des Hauptes durch eine juristische Universalität ersetzt werden. So ist auch die Universalität nur negativ absolut vollkommen und läßt nach der positiven Seite verschiedene Unvollkommenheiten und verschiedene Grade und Formen der Vollkommenheit zu.

314 IV. Die erklärten drei Eigenschaften zusammen stellen die kirchliche Tradition im Allgemeinen als eine katholische dar: nämlich als katholisch bezüglich ihres Objektes (als das ganze Depositum umfassend), ihrer Dauer (als auf jedem Punkte derselben das Depositum festhaltend) und des Mediums, resp. des Subjektes (als stets durch die Kirche als Ganzes getragen). Bezüglich der einzelnen Theile des Objektes aber kann sie natürlich nur insofern katholisch heißen, als sie dieselben continuirlich und universell fortpflanzt und bezeugt.

Weil nun eine gewisse Continuität und Universalität der Tradition für jede Wahrheit, die durch dieselbe fortgepflanzt und erkannt werden soll, nothwendig ist: so kann keine Wahrheit in der kirchlichen Tradition als solcher enthalten sein und durch dieselbe vermittelt werden, von der man nicht sagen müßte, daß sie durch katholische Tradition bezeugt werde. Aber diese Katholicität unterliegt dann auch denselben Bedingungen und Einschränkungen, welche wir oben bezüglich ihrer beiden Momente, der Continuität und der Universalität, angegeben haben: sie ist absolut vollkommen vorhanden, wenn die betreffende Wahrheit stets nicht bloß habituell und implicite, sondern aktuell und explicite in der Kirche geglaubt und gelehrt, und zwar ohne Widerspruch von allen Gliedern der Kirche in allen Theilen derselben erkannt und bekannt wurde; sie ist bloß relativ, aber wesentlich vollkommen, wenn mehr oder minder große zeitweise oder partikuläre Störungen der Continuität und Universalität vorgekommen sind, ohne jedoch jene

abzubrechen oder diese im Princip zu zerstören. In ersterem Falle zeigt sich die Katholicität der betreffenden Wahrheit als effektive, extensive, explicirte, resp. materielle und äußerliche; im zweiten Falle ist sie eine virtuelle, prinzipielle und implicirte, resp. formelle und innerliche.

Obgleich aber die letztere Form der Katholicität an sich unvollkommener 315 ist, als die erstere, so tritt doch gerade in ihr ein Moment der Katholicität hervor, welches man bei der erstern zu leicht übersieht: wir meinen die innere organische und solidarische Einheit der kirchlichen Tradition. Während nämlich die erstere Form in der aktuellen Uebereinstimmung aller Zeugen zu allen Zeiten die effektive Allgemeinheit der Tradition aufweist, ist die letztere nur denkbar durch die solidarische Einheit, kraft welcher 1) die sekundären Wahrheiten mit den principiellen Stamm- oder Kernwahrheiten, 2) die Lehre und der Glaube der spätern Kirche mit dem der frühern, und 3) der Glaube der untergeordneten Einzelglieder mit der maßgebenden Lehre der übergeordneten und centralen Glieder so verkettet und verwachsen ist, daß man sagen kann und muß: 1) die sekundären Wahrheiten würden implicite in dem Bekenntniß der primären, 2) die später latent gewordenen implicite in dem fortdauernden Festhalten an der Lehre der Vorfahren, 3) die für einen mehr oder minder großen Theil der Kirche zu einer gegebenen Zeit latenten implicite darin festgehalten, daß dieser Theil trotz seiner subjektiven Unkenntniß oder Verläugnung der betreffenden Wahrheit unbedingt an Allem festhalten will, dessen Annahme durch die in der Kirche bestehende Auktorität ausdrücklich oder stillschweigend geboten wird [1].

Auf Grund dieser dreifachen Solidarität kann man daher füglich schlechthin sagen, jede zum Depositum gehörige Wahrheit werde nicht 316 nur negativ, sondern auch positiv zu jeder Zeit in der ganzen Kirche festgehalten. Aber nur *in sensu explicando* (nämlich mit dem Zusatze: wenigstens habituell und implicite) darf man sagen: das ganze Depositum werde jederzeit von der ganzen Kirche bezeugt und bekannt. Und vollends darf man nicht exclusiv sagen, eine Lehre, die nicht jederzeit von der ganzen Kirche aktuell und *explicite* bezeugt und bekannt worden, könne weder zum Depositum gehören, noch durch späteres ausdrückliches Zeugniß der Kirche als zu demselben gehörig erwiesen werden. Nur in jenem doppelten wahren Sinne ist auch der bekannte Canon des hl. Vincenz von Lerin [2] zu verstehen, falls er, was nicht der Fall, exclusiv, und zwar von der fides explicita gemeint wäre; denn nach seiner eigenen, unmittelbar darauf (cap. 4)

[1] Im Lateinischen kann man diese dreifache Verkettung des implicirten mit dem explicirten Glauben kurz dadurch ausdrücken, daß man sagt, jener sei implicirt in der fides *majorum:* nämlich die fides minorum (veritatum) in der fides majorum (veritatum), die fides posterorum in der fides majorum (d. h. antecessorum), die fides minorum (membrorum ecclesiae) in der fides majorum (membrorum ecclesiae).

[2] Common. cap. 3. In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Hoc autem ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem.

gegebenen Erklärung kennt Vincenz sowohl eine sehr starke Störung im materiellen Consensus der Kirche zu einer bestimmten Zeit nach vorherigem Consensus, als auch eine stetige weitere Entwicklung der Tradition, und stellt die bezüglich beider zu beobachtenden Regeln in der Weise auf, daß man sieht, er verlange die drei Bedingungen der Katholicität, die universitas, antiquitas und consensio bezüglich der fides explicita nicht copulativ, sondern distributiv, und verstehe auch in diesem Falle die antiquitas nicht als absolute, sondern als relative.

317 Die Jansenisten und deren Nachfolger haben in offenem Widerspruch mit ihrer Ansicht von einer ungebundenen und durch rein natürliche Faktoren sich fortpflanzenden und darum allen menschlichen Zufällen preisgegebenen Tradition zugleich den Vincentinischen Canon in exclusivem Sinne auf die aktuelle und ausdrückliche Tradition bezogen. Damit aber behaupten sie einerseits ein höchst seltsames Wunder, andererseits machen sie dadurch auch die ihrer Geschichtskenntniß zugeschriebene Bedeutung für den kirchlichen Glauben der Gegenwart illusorisch. Kurz, bezüglich der Tradition thun sie zu gleicher Zeit dasselbe, was die neuen und die alten Protestanten mit der hl. Schrift: sie zerbröckeln und versteinern dieselbe in einem Athemzuge. Allerdings blieb ihnen auch nichts anderes übrig, da sie nothwendig in das eine oder das andere Extrem verfallen mußten. Uebrigens ist diese Forderung der strengen Katholicität so wenig ernst gemeint, daß die Betreffenden für ihre Dogmen dieselbe gar nicht in Anspruch nehmen und behaupten, es könne Jahrhunderte lang nicht bloß eine partielle Verdunklung, sondern völlige und allgemeine Verfinsterung der nothwendigsten Wahrheiten in der Kirche eintreten.

318 Gegenüber verschiedenen andern Mißverständnissen folgt aus dem Gesagten:

1. Die einzelnen Empfänger und Träger der Tradition sind nicht darauf beschränkt, das zu bezeugen und fortzupflanzen, was sie bei ihren unmittelbaren Vorgängern oder in ihrem nächsten Kreise vorgefunden, da ja diese von der allgemeinen Tradition abweichen konnten; als Glieder eines organischen und stetigen Ganzen können und sollen sie zugleich auch die übrigen Canäle der Tradition benützen und nach Umständen den frühern Verlauf derselben historisch erforschen.

2. Ferner vollzieht sich die Tradition nicht nur durch einfache Wiederholung des empfangenen mündlichen Zeugnisses, sondern auch durch genauere Erforschung und Erklärung des Inhaltes der Offenbarungsurkunde und der Dokumente der frühern Tradition, sowie durch denkende Entwicklung des bereits feststehenden Lehrgehaltes, also vermittelst selbstständiger theologischer Einsicht.

3. Sobald durch historisches Zurückgreifen oder durch den Fortschritt der theologischen Einsicht eine bislang latent gewesene Wahrheit erkannt und so ermittelt ist, daß sie auch aktuell in der einen oder andern Weise durch die Kirche bezeugt und übermittelt wird, ist dieses Zeugniß nicht weniger als Zeugniß des in der Kirche waltenden hl. Geistes anzusehen, als wenn es fortwährend vorhanden gewesen wäre. Wie das letztere keine eigentliche neue Offenbarung, kein neues Wort Gottes, sondern nur der Fort- und Nachhall des ursprünglichen Wortes Gottes ist, das in ihr gleichsam fortvibrirt: so ist auch das erstere nur ein neu hervortretender, neu anklingender Nachhall des ursprünglichen Wortes Gottes, und erheischt daher auch nicht eine neue „Inspiration" im eigentlichen Sinne des Wortes. Inwiefern jedoch den Menschen etwas bisher Unbekanntes oder nicht vollkommen Bekanntes unter Ein- und Mitwirkung des hl. Geistes bekannt gemacht wird, ist diese Einwirkung des hl. Geistes zuweilen, u. A. von Augustinus, Offenbarung genannt worden. Näheres hierüber unten bei der Lehre vom Fortschritt des Dogma's.

319 V. Unmittelbar und formell als Zeugniß für den Glauben an eine bestimmte Wahrheit kann selbstverständlich zunächst nur die aktuelle und ausdrückliche Tradition desselben in Betracht kommen, weil die habituelle als solche auch latent ist und der Inhalt derselben erst vermittelst der aktuellen erkannt wird. Die Vollgültigkeit der aktuellen Tradition aber hängt an sich bloß davon ab, daß die Kundgebung derselben zu einer be-

stimmten Zeit entweder effektiv oder virtuell, resp. repräsentativ, eine universelle sei, und ist daher die Continuität derselben kein unbedingtes positives Criterium ihrer Vollgültigkeit. Weil jedoch, außer im Falle richterlicher Entscheidung, sowohl das Zustandekommen des aktuellen Zeugnisses durch einen andauernden, stetigen Prozeß bedingt ist, als auch die wirkliche Entschiedenheit und Universalität desselben nur im Hinblick auf die längere Dauer desselben konstatirt werden kann: so wird gewöhnlich mit Recht eine relative Beständigkeit (constantia) der aktuellen Tradition (als Ausdruck der absoluten Continuität der habituellen) mit der Universalität zusammen als Criterium der vollgültigen Tradition aufgenommen; und sie muß dann natürlich auch um so größer sein, je mehr die betreffende Form der Bezeugung nicht eine effektiv allgemeine, sondern bloß, wie bei dem Consens der Väter und Theologen, eine moralische Repräsentation des allgemeinen Zeugnisses ist oder erst durch ihre Beständigkeit die Bedeutung einer solchen Repräsentation erlangt.

§ 23. Die verschiedenen Erscheinungsformen der aktuellen kirchlichen Ueberlieferung oder des traditionellen Zeugnisses.

Was nun die konkrete Erscheinung der aktuellen Tradition betrifft, 320
und besonders diejenigen Formen der Erscheinung, in welchen sie vollgültig und mithin als unfehlbares Zeugniß des hl. Geistes hervortritt; so ist es klar, daß diese Formen sowohl kraft der Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit des Organismus der Kirche, bei aller Einheit des Princips und des Zweckes, mannigfaltig sein können, als auch, um bei der nicht in allen Trägern derselben stets gleichförmigen und allseitigen Entwicklung der Tradition eine sichere Erkenntniß derselben unter verschiedenen Umständen zu ermöglichen, mannigfaltig sein müssen.

Diese Formen lassen sich unterscheiden sowohl a) im Hinblick auf 321
die Form des äußern Aktes der Kundgebung — je nachdem dieselbe eine praktische oder doktrinäre, eine einfach bekennende oder lehrende, bezeugende oder richterliche, mündliche oder schriftliche ist —, als b) im Hinblick auf das Organ, von welchem die Kundgebung ausgeht und von welchem sie ihre Bedeutung erhält. Weil jedoch die erstern Unterschiede sich an die letztern anlehnen und außer der Verbindung mit diesen nicht gründlich behandelt werden können, so werden wir sie nur im Anschluß an diese berühren und nur die Bedeutung der schriftlichen oder dokumentarischen Kundgebung im folgenden § eigens hervorheben.

I. Am adäquatesten kommt natürlich die Tradition einer bestimmten 322
Wahrheit als katholische zur Erscheinung, wenn diese Wahrheit notorischer Weise und thatsächlich von allen Ordnungen und Gliedern der Kirche, von jeder Ordnung in ihrer Weise, entschieden bekannt, gelehrt, geltend gemacht oder auch praktisch geübt wird, also effektiv die ganze Kirche von ihr durchdrungen ist und sich durchdrungen zeigt. Diese adäquate Erscheinung der Tradition wird vermittelt und repräsentirt hauptsächlich 1) durch die allgemein bekannten und gebräuchlichen, festen und öffentlichen **Bekenntniß**formeln oder Glaubenssymbole — in neuern Zeiten auch durch

die allgemein gebrauchten **Lehrformeln** oder Katechismen —; 2) durch die allgemein geübte und bekannte Praxis, zunächst die liturgische oder gottesdienstliche, sodann die disciplinäre oder moralische Praxis, insofern hierin der Glaube an eine bestimmte Offenbarungswahrheit vorausgesetzt und bethätigt wird. Daher die alte, gegen die Pelagianer geltend gemachte Regel: legem credendi statuat lex supplicandi.

323 Die Symbole, besonders das apostolische, werden von Alters her vorzugsweise regula fidei genannt; ihnen gegenüber wurden dann die kirchlichen Uebungen, weil sie durch Gewohnheit sich fortpflanzen, ähnlich wie die mündliche Ueberlieferung gegenüber der Schrift, als traditio schlechthin bezeichnet.

324 Wollen wir von dieser adäquaten Erscheinung der Tradition als einer katholischen zu den in derselben enthaltenen oder innerhalb derselben möglichen speziellen Erscheinungsformen übergehen: so schlagen wir dabei für unsern gegenwärtigen Zweck am besten die Richtung von der Peripherie zum Centrum ein, während wir früher beim Organismus der Verkündigung den entgegengesetzten Weg eingeschlagen haben.

325 II. Da begegnet uns also zunächst das bezüglich einer bestimmten Lehre im Umkreise der einfachen Gläubigen allgemein und konstant vorhandene entschiedene Bekenntniß und Bewußtsein derselben, oder der sogenannte „sensus fidelium"; denn dieser involvirt nach dem oben § 13 Gesagten in der That ein relativ selbstständiges und unmittelbares Zeugniß des hl. Geistes. Daher sagt St. Paulinus von Nola ep. 4: ab omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Sanctus spirat. Allerdings ist dieser sensus fidelium in der Regel zugleich Wirkung und Wiederhall der gegenwärtigen oder doch der voraufgegangenen ausdrücklichen und übereinstimmenden Lehre des Lehrkörpers; aber daraus folgt nur, daß er zugleich auch ein Zeichen und Beweis für das Vorhandensein der eigentlichen Lehrtradition ist. Er kann daher immer von großer Bedeutung sein, wo seine Einheit und Entschiedenheit für den Augenblick etwa offenbarer ist, als die der Lehre des ganzen Lehrkörpers, oder wo ein Theil des Lehrkörpers, wie zur Zeit des Arianismus (wo St. Hilarius [contra Aux. n. 6] sagen konnte: sanctiores sunt aures fideles populi labiis sacerdotum), der Tradition untreu wird, oder wo der Lehrkörper behufs feierlicher Definition einer zeitweilig bestritten gewesenen Lehre alle vorhandenen Kundgebungen des Geistes Gottes in der Kirche zu Hülfe nehmen will (wie bei der Definition der unbefleckten Empfängniß Mariä). Andererseits ist jedoch auch klar, daß diese Erscheinungsform der Tradition, wie schon der hl. Augustinus bemerkt (contra Jul. l. I. n. 31. 32), 1) nur für solche Wahrheiten gilt, quae cognitionem non fugiunt popularem [1], und 2) auch bei diesen mehr für die Substanz, als für die feinere Erklärung und nähere Entwicklung derselben, welche immer Sache der docti und doctores bleibt, geschweige denn, daß das Volk bei Entscheidung einer Controverse ein Recht auf Abnahme seiner Stimme oder gar auf Nachprüfung der Entscheidung geltend machen könnte. Sie ist und bleibt nur eine sekundäre Kundgebung der Tradition, weil diese an erster Stelle durch authentische Lehrer voll-

[1] Vgl. hierüber *M. Canus* l. 4. cap. 6. ad 14 arg.

zogen wird und deren Zeugniß darum auch die primäre Kundgebung der Tradition bildet. So haben, wie u. A. gerade Vincenz von Lerin hervorhebt und ausführlich berichtet, die alten Concilien in der Regel sich ausschließlich auf die „Väter" der Kirche als Zeugen der Tradition bei ihren Entscheidungen berufen.

Vgl. hiezu besonders *Franzelin* l. c. thes. XII. Auf Grund dieses Criteriums be- 326
weist der hl. Augustinus u. A. gegen die Pelagianer die Wirksamkeit der Eucharistie (de pecc. mer. l. 1. n. 34), die Wirkung der Taufe an den kleinen Kindern (serm. 294. n. 14, 17), die Erbsünde (ibid. und contra Jul. l. I. n. 31 f.), die Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben und zur Beharrlichkeit (de dono persev. n. 63).

Die Jansenisten und deren Nachfolger haben bekanntlich den consensus fidelium zum primären, für alle Wahrheiten als criterium und iudex zugleich geltenden Träger der Tradition erhoben. Weil es nun aber gar zu absurd ist, allem Volke volle Kenntniß und richtige Einsicht in die ganze Offenbarungswahrheit zuzuschreiben: so haben sie das Wesen des Criteriums, welches in der Plerophorie des übernatürlichen, vom hl. Geiste erleuchteten Glaubens seine Stärke hat, gefälscht und dasselbe in die öffentliche Meinung der von beliebigen Stimmführern, resp. vom Zeitgeist wohl oder übel geleiteten Gebildeten verlegt, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben besondere Zeichen echten und vom hl. Geiste erleuchteten Glaubens an sich tragen. So kann und muß dieses Criterium natürlich leicht mit der Lehre des authentischen Lehrkörpers in Conflikt kommen, was sonst a priori unmöglich ist.

Uebrigens ist das echte Criterium auch ebenso sehr zu unterscheiden von der einfachen frommen Meinung vieler frommen Seelen, wie sie zuweilen, ohne irgend welchen Anhalt in der frühern Tradition, durch Schriftsteller, die mehr fromm als einsichtig, und weder Kirchenväter noch Theologen sind, erzeugt wird [1].

III. Näher zum Centrum hin begegnet uns als primäre und ordentliche 327
Erscheinungsform der Tradition, oder als die effektiv allgemeine Lehrtradition, die entschiedene Bezeugung einer bestimmten Wahrheit durch die, wenigstens moralisch allgemeine, übereinstimmende Predigt der authentischen Zeugen, der Bischöfe, resp. der sämmtlichen im Auftrag und mit Billigung der Bischöfe predigenden oder lehrenden offiziellen Lehrer, der Priester.

Das Zeugniß sämmtlicher Bischöfe ist in sich selbst und durch sich 328
selbst ein schlechthin katholisches, sowohl formell als Zeugniß des gesammten Lehrkörpers oder der lehrenden Kirche, als auch virtuell, weil es Princip und Maßstab des allgemeinen Glaubens, sowie der Lehre der Priester ist. Es ist darum auch ein in sich und durch sich vollgültiges und unfehlbares Zeugniß der Tradition, oder vielmehr recht eigentlich diese selbst, unabhängig davon, ob die bezeugte Wahrheit auch von allen Gläubigen gekannt, anerkannt und bekannt wird, resp. ob die Priester wirklich allgemein dasselbe lehren, was ihre Bischöfe lehren. Es ist ferner unfehlbar in jedem Augenblicke seines Daseins (ego vobiscum sum *omnibus diebus*), obgleich es ohne eine gewisse Beständigkeit in der Regel weder entstehen und bestehen, noch in seiner Universalität erkannt werden kann. Weil aber das Zeugniß sämmtlicher einzelnen Bischöfe als entschiedenes und konstantes sich nothwendig auch in der Lehre ihres Clerus und dem Glauben ihrer Gemein-

---

[1] Es ist daher ein grobes Mißverständniß, wenn in den letzten Jahren Jemand glaubte voraussagen zu können, der Gedanke an eine unbefleckte Empfängniß des hl. Joseph werde so in den sensus fidelium übergehen, daß dieselbe als Glaubenswahrheit definirt werden könne.

den ausspricht, und hieraus in der Regel extra judicium seine Entschiedenheit und Beständigkeit am besten erkannt wird: so wird diese Erscheinungsform der Tradition auch bezeichnet als Zeugniß der Gesammtheit der Einzelkirchen. Wie jedoch in diesem Zeugniß 1) das der Bischöfe als der Häupter der Kirchen unbedingt seine Selbstständigkeit bewahren muß und den Kern desselben bildet: so kann je nach Umständen 2) auch das des Clerus mit einer gewissen relativen Selbstständigkeit hervortreten und bildet dann einen Mittelfaktor zwischen der Lehre der Bischöfe und dem sensus fidelium. In dieser Stellung und Bedeutung treten dann 3) namentlich die theologischen Schulen hervor, welche in den einzelnen Kirchen der Exponent und der Sammelplatz der in ihnen geltenden Lehre sind und daher auch in ihrer Gesammtlehre die aller Einzelkirchen reflektiren und repräsentiren.

329 Die Art und Weise, wie Neuere diese Erscheinungsweise der Tradition entstellen oder verläugnen, läßt sich nach dem früher Gesagten schon schließen. Vor Allem läugnen sie den selbstständigen Werth des Zeugnisses der Bischöfe; aber gerade bei Vincenz von Lerin, auf den sie sich berufen, ist nichts klarer, als daß er das testimonium sacerdotum als die eigentliche und ordentliche Kundgebung der Tradition betrachtet. Damit verträgt sich allerdings, wie einerseits, daß die Bischöfe die in ihrer Kirche vorgefundene und als echt befundene Tradition fortzupflanzen haben, so auch andererseits, daß, wenn ihre Kirche durch Alter, Größe, Heiligkeit und Glaubenstreue hervorragt, auch das auf die Tradition gerade dieser Kirche gestützte Zeugniß der betreffenden Bischöfe einen vorzüglichen Werth hat. Dagegen ist es durchaus unzulässig, wie es in neuester Zeit geschehen, den Werth des Zeugnisses der Bischöfe ausschließlich oder vorherrschend in die historische Bekundung des gegenwärtigen Glaubens ihrer Gemeinde zu setzen, da sie als testes Christi *ad* populum ihre Heerde zu belehren, nicht von ihr zu lernen haben; noch weniger ist es zulässig, den Werth jenes Zeugnisses nach der materiellen Zahl und Größe oder der sogenannten „Bildung" der betreffenden Gemeinden abzuschätzen.

330 In seiner vollen Selbstständigkeit und zugleich in vollster Bestimmtheit und Entschiedenheit, sowie in seiner Einheit und Uebereinstimmung, oder als mehr oder minder determinirtes und concentrirtes, tritt das Zeugniß der Bischöfe auf den Concilien hervor — partiell auf den Particularconcilien, in seiner Totalität, wenn auch gewöhnlich nicht in seiner adäquaten Totalität, auf den allgemeinen Concilien. Weil jedoch die Concilien an erster Stelle eine richterliche Funktion und Bedeutung haben, ihre Zeugenfunktion aber sich dieser unterordnet und auch nur in Verbindung mit dieser eine wenigstens juristisch adäquate Repräsentation des Gesammtzeugnisses herstellen kann: so wird dieser Erscheinungsmodus der Tradition am besten später bei der Glaubensregel abgehandelt.

331 Da nun aber die effektive Universalität der Bezeugung einer bestimmten Wahrheit nicht immer notorisch, oder auch nicht einmal thatsächlich vorhanden ist, sondern durch partielle Widersprüche zerstört sein kann: so bringt es die göttliche Constitution und die providentielle Leitung der Kirche mit sich, daß es gewisse mehr oder weniger centrale Haupt-Träger und -Conduktoren der Tradition gibt, deren Zeugniß theils das der Gesammtheit des Lehrkörpers reflektirt, theils aber auch kraft seiner eigenthümlichen Beschaffenheit mehr oder minder dasselbe maßgebend bestimmt und an Gewicht demselben gleich oder nahe kommt, und so dasselbe in maßgebender Weise juristisch oder moralisch oder historisch repräsentirt.

332 IV. Kraft der göttlichen Constitution der Kirche erscheint als schlechthin centraler und vollkommener juristischer Repräsentant der katholischen Tradition der apostolische Stuhl, der als Haupt und

Fundament des ganzen Lehrkörpers der oberste Promulgator und feste Stammhalter der apostolischen Tradition ist. Von ihm wird daher zunächst habituell das apostolische Depositum ebenso rein und continuirlich festgehalten und aufrechterhalten, wie von der katholischen Kirche überhaupt; und so ist es auch von jeher üblich gewesen, sowohl die Uebereinstimmung mit der Lehre des apostolischen Stuhles als untrügliches Zeichen der Katholicität anzusehen, wie auch das tenuit et tenet apostolica sedes oder ecclesia Romana für ebenso wesentlich und ebenso bedeutungsvoll zu halten, wie das tenuit et tenet ecclesia catholica, weil die allgemeine Kirche nothwendig, wenigstens implicite, das festhält, dessen Festhaltung vom apostolischen Stuhle ausdrücklich oder implicite kraft seiner Auktorität gefordert wird.

Aktuell tritt aber die habituelle Lehre des hl. Stuhles als unfehlbarer Ausdruck und Exponent der katholischen Tradition 1) vorzüglich und am klarsten hervor in dem allgemein verbindlichen, auch die übrigen Glieder des Lehrkörpers zum Beitritt nöthigenden Urtheil seines Inhabers, des Papstes. Dieses Urtheil enthält nämlich in sich selbst ein eminentes, dem Zeugniß der Gesammtheit des Lehrkörpers an Werth gleichkommendes Zeugniß, welches mithin auch dann unbedingte Geltung hat, wenn im Lehrkörper selbst zur Zeit ein erheblicher Widerspruch oder Dissensus vorhanden war. Ohne ein solches förmliches Urtheil würde freilich auch das einfache Zeugniß des Oberhauptes nicht jenen repräsentativen Charakter haben; aber eben die Form des Urtheils ist auch beim Oberhaupte des Lehrkörpers die ordentliche Form, in welcher es seine eigenthümliche centrale Stellung zur Geltung bringt, während sie bei den Bischöfen die außerordentliche Form bildet. 333

Weil indeß der Papst, wie der stetige Leiter des allgemeinen Glaubens, so auch der stetige Hüter und Wächter der allgemeinen Ueberlieferung, und seine Auktorität, wie die stetige Grundlage des allgemeinen Glaubensgesetzes, so auch die Grundbedingung aller Zeugenauthentie in der Kirche ist; weil deßhalb überhaupt sowohl über seiner eigenen Lehrthätigkeit, wie über dem Kreise, aus welchem er zunächst seine Informationen für seine Urtheile schöpft, und welcher hinwiederum am unmittelbarsten unter der Aufsicht und Leitung seiner Auktorität steht, eine besondere Vorsehung Gottes wachen muß: so gibt es 2) auf dem apostolischen Stuhle und in der römischen Kirche, auch im Unterschiede von dem formellen Urtheile des Papstes, ein gewisses aktuelles Normalzeugniß, welches ebenfalls als unfehlbarer Ausdruck und Exponent, wie der habituellen Lehre des hl. Stuhles, so auch der katholischen Tradition zu betrachten ist. Dieses Zeugniß tritt als solches darin hervor, daß eine Lehre in der römischen Lokalkirche entschieden und konstant von den Päpsten als Glaubenswahrheit gelehrt, von den Gläubigen bekannt, von dem Clerus aber und namentlich von dem Cardinalcollegium, das an der Leitung der ganzen Kirche theilnimmt, bekannt und mitgelehrt wird. Dasselbe bildet insofern eine Normaltradition für die ganze Kirche, als in ihm diejenige Lehre sich kundgibt, welche die Päpste überhaupt auch von der ganzen Kirche angenommen und festgehalten wissen wollen. Daher erscheint es wenigstens dann effektiv als Repräsentation der 334

Gesammttradition aller Kirchen, wenn in diesen entweder kein erheblicher und notorischer Widerspruch dagegen besteht, oder doch ein solcher nicht von den Päpsten geduldet wird. Wo dagegen ein solcher Widerspruch besteht und geduldet wird, muß es im Verein mit dem ihm zustimmenden Zeugnisse eines großen oder des größten Theiles der übrigen Kirche, der wegen seiner Harmonie mit dem Haupte als die sanior pars ecclesiae zu gelten hat, wenigstens das Präjudiz für sich haben, der wahre und echte Ausdruck der habituellen Tradition der Gesammtheit und der des apostolischen Stuhles insbesondere zu sein.

335 Die hier gemachte Unterscheidung zwischen dem Urtheile des Papstes und der Tradition des apostolischen Stuhles ist so wenig neu und unberechtigt, daß sie vielmehr, zum Theil wenigstens, den Schlüssel gibt zur Würdigung und Lösung der Controversen mit den Gallikanern über die Lehrauktorität des hl. Stuhles. Die Gallikaner sahen im apostolischen Stuhle und der römischen Kirche hauptsächlich nur den fundamentalen Stammhalter der apostolischen Tradition, nicht den souveränen Promulgator und Richter des Glaubensgesetzes. Indem sie nun alle auf die Lehrauktorität desselben bezüglichen Ausdrücke der Väter und Concilien hierauf allein bezogen und erklärten, kamen sie zwar einerseits dazu, mit den übrigen Katholiken den normalen und unfehlbaren Charakter der entschiedenen und konstanten Tradition der römischen Kirche zu betonen; sie konnten und mußten aber von ihrem Standpunkte aus auch sagen, daß die Privilegien derselben nicht nur nicht jedem beliebigen Akte jedes einzelnen Papstes, sondern auch nicht einmal dem richterlichen Akte des Papstes, den sie den übrigen gleichstellten, zukämen, und daß, wo neben der Entschiedenheit nicht auch die Beständigkeit jener Tradition durchaus evident sei, ihr kein absolut entscheidendes Gewicht zukomme, sondern zur Vollgültigkeit der stillschweigende Consensus der übrigen Kirche hinzukommen müsse. Ihr Fehler lag also nicht darin, daß sie überhaupt den einzelnen sedens von der cathedra apostolica und der ecclesia Romana unterschieden. Er lag vielmehr darin, daß sie diesen Unterschied auch in das Urtheil übertrugen, welches der sedens *ex* cathedra (d. h. vi auctoritatis cathedrae annexae) und als Haupt der römischen Kirche in ihrer Eigenschaft als Mutterkirche erläßt, und daß sie so das Privilegium der cathedra und der ecclesia Romana gerade in dem Akte illusorisch machten, für welchen es zunächst und vor Allem bestimmt ist, und ohne welchen auch die Tradition der cathedra und ecclesia Romana nicht in der Weise, wie es geschehen soll, für die Regelung, Reinerhaltung und Repräsentation der Gesammttradition geltend gemacht werden könnte. Diese gallikanische Anschauung hängt in der That auch zusammen mit einer allgemeineren naturalistischen und liberalistischen Anschauung, welche der monarchischen Verfassung der Kirche und insbesondere der lebendigen und wirksamen Geltendmachung der richterlichen Auktorität in Glaubenssachen ungünstig ist.

336 Aus dem Gesagten folgt 1) daß der allgemeine Gebrauch der Ausdrücke auctoritas, fides non defectura, doctrina, testimonium, traditio sedis apostolicae oder ecclesiae Romanae allerdings nicht bloß den metonymischen Sinn hat, wonach dieselben auf das Urtheil des Inhabers des Stuhles und des Hauptes der römischen Kirche bezogen werden, sondern auch dadurch erklärt und gerechtfertigt werden kann und muß, daß die Ausdrücke noch einen weiteren, jenen ersten nicht aus- sondern einschließenden, und darum diesem gegenüber nicht fremden, sondern vollern Sinn haben können und sollen und wirklich haben. Diesen weitern und vollern Sinn haben sie ohne Zweifel schon in der ältesten historischen Bekundung der centralen Stellung der römischen Kirche als des allgemeinen Orientirungsmittels über die kirchliche Gesammttradition bei Irenäus (lib. III. c. 4. § 2): „Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis traditio." Denselben Sinn hat ferner das Augustinische (ep. 105. ad Donatist. c. 16): In cathedra unitatis posuit Deus doctrinam veritatis. Ueberhaupt lassen sich in diesem weitern Sinne alle die kirchlichen Formeln verstehen, welche den hl. Stuhl als die Sonne der Kirche und die römische Kirche als die unbefleckte Braut Christi, als die Mutter und Lehrerin aller

Kirchen darstellen und ihre Lehre als die katholische bezeichnen: Formeln, die schon seit der ältesten Zeit gebräuchlich waren und selbst in der größten Hitze der Controversen über die Unfehlbarkeit des Papstes aufrecht erhalten wurden. Besonders interessant ist es, daß gerade auf dem Concil von Constanz die Censur der Sätze Wicleffs eben auf dieses Criterium der Tradition gegründet wurde. Vgl. Katholik 1866. II. S. 16 ff.

Es folgt 2) daß der Papst persönlich nicht in derselben Weise und Voll- 337
kommenheit Träger der Tradition, wie oberster Richter des Glaubens ist. Denn a) ist auch der apostolische Stuhl und die römische Kirche nicht der einzige Träger und Canal der Tradition, sondern nur ein Hauptcanal neben den anderen; b) kann selbst die entschiedene und konstante Tradition der römischen Kirche bestehen und ihre volle Geltung haben, wenn schon der einzelne Papst nicht in allen seinen Akten sie zum Ausdruck bringt oder in einzelnen, nur nicht in den richterlichen, ihr widerspricht[1].

Es ergibt sich 3) in welchem Sinne der in neuerer Zeit vielfach angerufene Satz 338
Bellarmin's wahr ist, die Tradition werde hauptsächlich constatirt durch den consensus ecclesiarum; nämlich nicht so, daß ausschließlich die effektive Uebereinstimmung aller Kirchen oder Bischöfe unter einander der Beweis der katholischen Tradition sei, sondern so, daß abgesehen von, resp. vor der richterlichen Entscheidung des hl. Stuhles, wo es also auf das einfache Zeugniß der Tradition als solches ankommt, die Uebereinstimmung der Kirchen den vollsten und adäquatesten Beweis bildet, die Tradition der römischen Kirche dagegen, wo sie nicht richterlich deklarirt wird, zwar immer orientirend, aber nicht immer für sich allein, ohne alle Rücksicht auf die Tradition der übrigen Kirche, entscheidend ist. Jedenfalls aber kann mit oder nach erfolgtem Urtheile des hl. Stuhles nur der consensus desjenigen Theiles der Kirche in Betracht kommen, welcher auf Seiten des hl. Stuhles steht resp. bleibt, weil dieser fortan allein die Kirche ausmacht, während der etwa widersprechende Theil alsdann nicht bloß pars minus sana ist, sondern wie vom Haupte, so auch von dem Körper der Kirche getrennt ist.

In dem commonitorium des hl. Vincenz von Lerin ist — allerdings auffallend — 339
dieses Criterium der Tradition nicht ex professo hervorgehoben, obgleich dem Verfasser (vgl. c. 32) die „auctoritas Sedis Apostolicae“ nicht unbekannt war. Das kommt unter Anderm daher, daß a) das Buch nicht nach wissenschaftlicher Ordnung angelegt und darum nicht erschöpfend ist; daß es b) überhaupt mehr die einfache Tradition, wie sie vor und außer dem formellen Urtheile erkannt wird, vor Augen hat und dem Katholiken zeigen will, wie er sich in Ermangelung eines gegenwärtigen kirchlichen Urtheils helfen könne; dazu kommt c) daß die regulative Macht und Bedeutung des Centrums der Einheit in den ersten Jahrhunderten erst allmälig zum deutlichen Bewußtsein kam. Implicite liegt aber dieses Criterium darin, daß Vincenz will, einem etwa abirrenden Theile der Kirche solle man die unitas totius corporis oder die universitas entgegenstellen; denn da der abirrende Theil nach Umständen ein sehr großer sein kann, so muß die universitas nicht nach der Masse des treubleibenden Theiles, sondern nach der Verbindung mit dem Haupte beurtheilt werden. Uebrigens darf man mit jenem Mangel in einer Privatarbeit des V. Jahrhunderts um so weniger viel Wesens machen, als die am Anfang des VI. Jahrhunderts aufgestellte Formel des Papstes Hormisdas, weil vom ganzen Orient unterschrieben, die Notorietät des im hl. Stuhle liegenden Criteriums der Tradition voraussetzt und bestätigt.

In den ersten Zeiten der Kirche wiesen die Väter mit Recht, wie auf die römische, so 340
auch auf die übrigen von den Aposteln gegründeten und insofern ebenfalls apostolischen Kirchen als auf Orientirungscentra hin, nicht als ob diese mit der römischen gleiche Auktorität hätten, sondern weil das Zeugniß derselben einen besondern historischen Werth hatte, und die Uebereinstimmung derselben untereinander, namentlich da die römische immer mit eingeschlossen war, die aller übrigen Kirchen präsumiren ließ.

V. Neben dem apostolischen Stuhle, als dem fundamentalen Centrum 341
und Hauptconduktor der Tradition, gibt es aber auch innerhalb des Flusses

---

[1] Es war mithin höchst thöricht und frevelhaft, Pius IX. im Hinblick auf den Anspruch der Unfehlbarkeit des Urtheils das Wort in den Mund zu legen: La tradizione sono io = die Tradition bin ich.

der allgemeinen Ueberlieferung durch göttliche Fügung gewisse durch persönliche Begabung und Wirksamkeit hervorragende sekundäre Hauptkonduktoren und Canäle derselben, welche sie zwar nicht auktoritativ und juristisch, aber thatsächlich und moralisch repräsentiren, und deren gemeinschaftliches und konstantes Zeugniß als der durchaus zuverlässige Exponent der Gesammttradition angesehen werden muß und wird. Es sind dieß die oben § 12. IV. charakterisirten außerordentlichen Hülfsorgane des Lehrkörpers, die Väter und Lehrer *per excellentiam*, welche, divinitus per tempora et loca dispensati, obgleich in sich nur Hülfsorgane, doch innerhalb des Lehrkörpers und seiner ordentlichen Hülfsorgane insofern eine centrale Stellung einnehmen, als sie, durch Natur und Gnade in Stand gesetzt, heller und weiter den Inhalt der Offenbarung und die Tradition selbst nach ihrem gegenwärtigen und frühern Stande zu überschauen, ihr Licht durch Wort und Schrift in weitesten Kreisen leuchten lassen und daher in weitesten Kreisen sowohl ihren Einfluß auf die Lehre und den Glauben üben, wie auch allgemeine Anerkennung und Billigung finden. Was daher von diesen Organen allgemein und konstant gelehrt wird, das wird entweder thatsächlich zu ihrer Zeit auch vom ganzen Lehrkörper aktuell und ausdrücklich mitgelehrt — oder es ist doch im Hinblick auf die Fülle der in ihnen vorhandenen Erkenntniß, die Führung der göttlichen Vorsehung, den Einfluß, den sie in der Kirche natürlicher Weise üben, die Anerkennung ihres Ansehens durch den Lehrkörper u. s. w. als der echte Ausdruck derjenigen Lehre zu betrachten, welche der Lehrkörper implicite und habituell festhält, und deren Sinn zum Theil eben erst durch diese bevorzugten Organe aufgeschlossen und in's allgemeine Bewußtsein eingeführt wird. Deßhalb repräsentirt auch die Lehre dieser Organe die kirchliche Tradition nicht bloß insofern, als dieselbe ein zuverlässiges historisches Zeugniß oder Reflex der jeweiligen aktuellen Tradition ist: sondern auch insofern, als sie in sich den wahren und vollkommenen intellectus fidei darstellt und ihre Träger gleichsam die vom hl. Geiste erleuchteten Augen sind, durch welche die ganze Kirche die volle aktuelle Einsicht in den Sinn ihres Depositums gewinnt und in welchen sie dieselbe besitzt und bewahrt. Insbesondere repräsentiren die heiligen, durch übernatürliche Begabung hervorragenden Väter und Lehrer in unmittelbarer und besonderer Weise den durch übernatürlichen Einfluß der Kirche sich mittheilenden und in ihr konservirenden sensus Spiritus Sancti — die mehr durch natürliche Ausstattung hervorragenden und kirchlich bewährten Lehrer aber den thatsächlich vorhandenen, resp. durch menschliche Thätigkeit sich konservirenden und ausbildenden sensus ecclesiae und damit allerdings auch mittelbar den sensus Spiritus Sancti.

342 Zur nähern Erläuterung und Entwicklung des Gesagten ist zu bemerken:

1. Die Stellung und Bedeutung der fraglichen Organe in der kirchlichen Tradition hängt wesentlich davon ab, daß sie nicht nur zur kirchlichen Gemeinschaft gehören, also im Flusse der kirchlichen Tradition stehen, sondern auch durch Treue und Ernst in der Bewahrung und Entwicklung derselben sich auszeichnen und in ihren Eigenschaften, wie in ihren Leistungen kirchliche Anerkennung finden, also magistri probabiles (Vinc. Lir.) oder probati, resp. probatissimi, d. h. kirchlich durchaus bewährte Lehrer sind.

343 2. Diese Lehrer haben so wenig den Beruf, bloße historische Zeugen der jeweiligen aktuellen Ueberlieferung zu sein, daß vielmehr gerade durch ihre Einsicht und Thätigkeit die

etwa latent gewordene Tradition wieder in Fluß gebracht und das keimartig im Depositum Enthaltene entwickelt werden soll, (vgl. Eph. 4, 11 ff., wo als Zweck der von Gott gegebenen Lehrorgane speziell die Verhütungen der Schwankungen und die Vollendung der Heiligen angegeben wird) weßhalb auch gerade in ihnen und durch sie der der ganzen Kirche und speziell dem Lehrkörper innewohnende hl. Geist als suggerens und inducens in omnem veritatem sich vorzüglich offenbaren muß und offenbart. Es ist daher nicht wesentlich nothwendig, daß sie ihre Lehre jedesmal formell zugleich als die in der Kirche herrschende bezeugen; es reicht hin, daß sie dieselbe entschieden als göttliche Wahrheit vortragen; denn durch diese Uebereinstimmung erscheint ipso facto die betreffende Lehre als eine in der Kirche herrschende, oder wird doch aus einer habituell vorhandenen zu einer aktuell bewußten.

3. Die volle Kraft und Bedeutung dieser sekundären Hauptconduktoren der Tradition 344
beruht, wie bei dem ordentlichen magisterium, das sie repräsentiren sollen, auf ihrer allgemeinen Uebereinstimmung, weil hierin sich zu erkennen geben muß, daß sie alle aus einem Geiste und darum aus dem heiligen Geiste reden. In dieser Uebereinstimmung aber repräsentiren sie, namentlich die Heiligen unter ihnen, auch wirklich und schon in sich selbst ein testimonium Spiritus Sancti und haben daher ihre Kraft durch das charisma Spiritus Sancti, quod acceperunt ad docendum (Theodoret. tom. IV. p. 33) oder die gratia Spiritus Sancti, per quem edocti sunt et inter se consentiunt (Leontius Byz. bei Galland. XII. pg. 632).

4. Damit sich jedoch in dieser Uebereinstimmung der sensus Spiritus Sancti und der 345
sensus ecclesiae darstelle, muß dieselbe in der Regel nicht bloß stattfinden bei den gleichzeitigen Organen, sondern zwischen den Organen einer längeren Zeit, indem sie nur so zu einer beträchtlichen Anzahl anwachsen, und nur so auch ihre Lehre unzweifelhaft als Ausfluß der beharrlichen Tradition, nicht bloß durch zufällige Umstände herbeigeführt, erscheint. Aus diesem Grunde ist ferner die schriftliche Darstellung und Fortpflanzung ihrer Lehre durch diese Organe, wie einerseits eine natürliche Folge ihrer Stellung und Wirksamkeit, so auch dazu nothwendig, damit die einzelnen ihren Einfluß nachhaltig üben und mit den übrigen zusammen, wie St. Augustin und Vincenz von Lerin sich ausdrücken, vor der Nachwelt als ein concilium magistrorum ihre vereinten Stimmen abgeben können.

Die Stellung und Bedeutung dieser außerordentlichen Organe in der Tradition und 346
für die Erkenntniß derselben haben besonders St. Augustinus (contr. Jul. l. I. u. II., besonders II. c. 37) und nach ihm und im Anschluß an ihn Vincenz von Lerin in seinem Commonitorium entwickelt. Aug. l. c. sagt u. A., nachdem er die Aussprüche einer Reihe von hh. Lehrern gegen Julian angeführt: Isti *episcopi* sunt, *docti, graves, sancti*, veritatis acerrimi defensores adversus garrulas vanitates, in quorum ratione, eruditione, libertate, quae tria bona judici tribuisti, non potes invenire, quod spernas. *Si episcopalis synodus ex toto orbe congregaretur, mirum si tales possent illic facile tot sedere.* Quia nec isti uno tempore fuerunt: sed fideles et *multis excellentiores paucos dispensatores suos Deus per diversas aetates temporum, locorumque distantias,* sicut ei placet atque expedire judicat, *ipse dispensat.* Hos itaque de aliis atque aliis temporibus atque regionibus ab Oriente et Occidente congregatos vides, non in locum, quo navigare cogantur homines, sed in librum, qui navigare possit ad homines. Quanto tibi essent isti judices optabiliores, si teneres catholicam fidem, tanto tibi sunt terribiliores, quia oppugnas catholicam fidem: quam in lacte suxerunt, quam in cibo sumserunt, cujus lac et cibum parvis magnisque ministraverunt, quam contra inimicos etiam vos tunc nondum natos, unde nunc revellamini, apertissime ac fortissime defenderunt. Talibus post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit. Ideo profanas voces vestrae novitatis expavit; et cauta ac sobria ex admonitione apostolica, ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et mens ejus corrumperetur a castitate, quae est in Christo, catholicae fidei virginitate insidias vestri dogmatis subrepentis exhorruit, et tamquam caput colubri calcavit, obtrivit, abjecit. His igitur eloquiis et tanta auctoritate sanctorum, profecto aut sanaberis, Dei misericordia donante, quod quantum tibi optem, videt qui faciat; aut si, quod abominor, in eadem, quae tibi videtur sapientia et est magna stultitia, perduraveris, non tu judices quaesiturus es, ubi causam tuam purges, sed ubi tot sanctos doctores

egregios atque memorabiles catholicae veritatis accuses, Irenaeum, Cyprianum, Reticium, Olympium, Hilarium, Gregorium, Basilium, Ambrosium, Joannem, Innocentium, Hieronymum ceterosque socios ac participes eorum, insuper et universam Christi Ecclesiam, cui divinae familiae Dominica cibaria fideliter ministrantes, ingenti in Domino gloria claruerunt. — Im Anschluß an diese Darlegung des hl. Augustinus, die ihm offenbar als Vorbild vorgeschwebt hat, legt Vincenz von Lerin an derjenigen Stelle (vom cap. 28), wo er am ausführlichsten die Sache behandelt (vgl. dazu cap. 4 u. c. 29, resp. cap. 1 des zweiten Commonitorium) seine Anschauung mit folgenden Worten dar: Itaque, cum primum mali cujusque erroris putredo erumpere coeperit, et ad defensionem sui quaedam sacrae legis verba furari, eaque fallaciter et fraudulenter exponere, statim interpretando Canoni majorum sententiae congregandae sunt; quibus illud, quodcumque exsurget novitium ideoque profanum, et absque ulla ambage prodatur, et sine ulla retractatione damnetur. Sed eorum duntaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione Catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes, et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut quicquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo, ratoque habeatur. Quicquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis Confessor et Martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit; ne cum summo aeternae salutis periculo, juxta sacrilegam Haereticorum et Schismaticorum consuetudinem, universalis dogmatis antiqua veritate dimissa, unius hominis novitium sectemur errorem. Quorum beatorum patrum sanctum catholicumque consensum, ne quis sibi temere contemnendum forte arbitretur, ait in prima ad Corinthios Apostolus: *Et quosdam quidem posuit Deus* in Ecclesia *primum Apostolos* (quorum ipse unus erat), *secundo Prophetas* (qualem in Actibus Apostolorum legimus Agabum), *tertio Doctores*, qui tractatores nunc appellantur, quos hic idem Apostolus etiam Prophetas interdum nuncupat, eo quod per eos Prophetarum mysteria populis aperiantur. Hos ergo in Ecclesia Dei divinitus per tempora et loca dispensatos quisquis in sensu catholici dogmatis unum aliquid in Christo sentientes contempserit, non hominem contemnit, sed Deum.

347 Diese Gesetze und Grundsätze gelten an und für sich nicht bloß für eine bestimmte Epoche der Tradition, sondern auch für alle spätern Epochen. Gleichwohl brachte es sowohl die naturgemäße Entwicklung, wie die göttliche Vorsehung mit sich, daß geschichtlich die Stellung, der Charakter und der Einfluß dieser Repräsentanten der Ueberlieferung sich verschieden gestaltete.

348 In der ersten Zeit, wo überhaupt das ganze Lehramt fast ausschließlich durch die Bischöfe geübt wurde, gehörten auch diese Repräsentanten in der Regel [1] zum Lehrkörper selbst, repräsentirten also in eminenter Weise als hervorragende Glieder des Episcopates die Lehre der Gesammtheit des Lehrkörpers und damit die Lehre der Kirchen, deren Häupter die Glieder des Episcopates waren; und weil damals die Bischöfe als authentische Zeugen und Lehrer des Glaubens für ihre Untergebenen und Nachkommen „Väter" genannt wurden, so sah man auch jene Repräsentanten als die Väter per excellentiam an. Dazu kam 2), daß damals, in der Jugend der Kirche, wo dieselbe äußerlich den Aposteln näher stand und mehr

[1] *Aug.* (contr. Julian. I. 34. II. 33. 36) bemerkt daher, wo er sich auf den hl. Hieronymus beruft, ausdrücklich, daß er zwar nicht Bischof, aber wegen seiner persönlichen Eigenschaften doch ein zuverlässiger Zeuge sei.

oder weniger zu ihrer Kräftigung und Entwicklung noch ähnlicher außerordentlicher Hülfsmittel bedurfte, eine dem ursprünglichen Apostolate analoge Auszeichnung durch persönliche Fülle des hl. Geistes (Heiligkeit und Charismen) häufiger und regelmäßiger vorhanden war, und daß darum die Lehre dieser Organe in eminenter Weise den *sensus Spiritus S.* repräsentirte. Demgemäß war auch 3) die Thätigkeit dieser Organe hauptsächlich darauf gerichtet, die Substanz des apostolischen Depositums festzustellen und festzuhalten, und namentlich das schriftliche Depositum zu erklären; dadurch wurden sie dann naturgemäß die Basis für alle spätere Fortpflanzung und Entwicklung der Tradition, und ihre Schriften traten an die Seite der hl. Schrift als Repräsentanten des mündlichen Depositums, sowohl in sich selbst, wie in seinem Verhältniß zum schriftlichen. Aus diesen Gründen heißen die bewährten Lehrer der ersten Jahrhunderte „Väter der Kirche" oder Stammhalter und Zeugen der Tradition per excellentiam; und will durch diesen Namen bei ihnen nicht nur ihre Stellung zur Kirche ihrer Zeit, sondern auch zur ganzen spätern Kirche und ein relativer Vorrang vor den bewährten Lehrern der spätern Zeit, die ihnen gegenüber in ähnlicher Weise, wie sie selbst den Aposteln gegenüber, als „Söhne resp. Pädagogen" [1] erscheinen, ausgedrückt werden.

Die spezifische Stellung und Bedeutung „der Söhne der Väter" in 349
der spätern Zeit bestimmte sich durch naturgemäße Entwicklung so, daß dieselben 1) nicht mehr ausschließlich oder auch nur vorherrschend Bischöfe, sondern mehr Priester und Ordensleute resp. Leiter der theologischen Schulen waren und daher nur mittelbar die Lehre des Lehrkörpers, unmittelbar mehr den sensus scholarum catholicarum resp. fidelium repräsentiren; daß 2) bei ihnen die persönliche Heiligkeit und die übernatürlichen Charismen zwar nicht ausgeschlossen waren, aber doch mehr menschliche Gelehrsamkeit und Fleiß in den Vordergrund trat und durch geschlossenes Zusammenwirken in Schulen sich verstärkte, wonach sie dann auch nicht so unmittelbar, wie die hh. Väter, den sensus des hl. Geistes, sondern mehr den sensus der Kirche in seiner menschlichen Entwicklung repräsentiren; und daß 3) ihre Thätigkeit mehr auf die schärfere Fassung und reichere Entwicklung der bereits gesicherten Substanz des Depositums gerichtet war. Aus diesen Gründen werden sie im Gegensatze zu den „Vätern" der Kirche in einem spezifischen und prägnanten Sinne „Lehrer" der Kirche oder, als theologische Lehrer, Theologen genannt. Damit aber kann und soll selbstverständlich ihre Stellung und Bedeutung im Flusse der Tradition nicht geläugnet, sondern behauptet und näher spezifizirt werden. Für die Tradition im Ganzen sind sie ebenso wesentlich und bedeutungsvoll, wie die Väter, da sie nicht bloß für die spätere Zeit, wie die Väter für die frühere, die laufende Tradition festhalten und zum Ausdrucke bringen, sondern auch den Inhalt der frühern Tradition klarer und reicher ausführen und darstellen, und daher die Leistungen der Väter vollenden und ergänzen. So werden in der That

[1] Man hat bei dieser Bestimmung des Verhältnisses aller nachapostolischen Lehrer zu den Aposteln und der spätern zu den frühern an Ps. 44, 17: pro patribus nati sunt tibi filii, und an 1 Cor. 4, 15: Si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres, gedacht.

schon vom Concil von Vienne die Patres und doctores als Träger der Tradition und Anhalt für kirchliche Entscheidungen nebeneinander gestellt. (In der Clement. un. de Summa Trin.: Nos igitur ad sanctorum Patrum et doctorum communem sententiam Apostolicae considerationis aciem convertentes, declaramus...) Denn daß unter den doctores die nachpatristischen Lehrer, die doctores moderni, zu verstehen seien, geht aus dem ganzen Verlauf des Dekretes hervor.

350 Die Jansenisten und deren Nachfolger suchten auf der einen Seite die Bedeutung der Väter und Theologen gegenüber dem auktoritativen Lehramt zu überheben, indem sie dieselben bald als förmlich inspirirte Organe (wie die Jansenisten den hl. Augustinus), bald als die „wissenschaftlichen und darum rein objektiv und vorurtheilsfrei verfahrenden Vertreter der Tradition“ darstellten, während die stärksten und feierlichsten Kundgebungen der öffentlichen kirchlichen Auktorität und des kirchlichen Lebens als „tendentiös oder unkritisch“ verworfen wurden. Auf der andern Seite aber schrauben sie nach Belieben die Bedeutung der einen Väter gegenüber den andern (sogar vieler gegenüber einzelnen), der Theologen gegenüber den Vätern, und sogar — wunderbar und auch wieder nicht wunderbar — der ältern Theologen gegenüber den moderni und modernissimi herab; unter letztern sind nämlich sie selbst zu verstehen, und zwar inwiefern sie nicht den Fluß der nach ihrer Ansicht verdorbenen offiziellen kirchlichen Tradition, sondern die moderne Wissenschaft und Cultur vertreten. Und wenn sie ältere Theologen noch gelten lassen, dann sind es mit Vorliebe diejenigen, welche nichts weniger als doctores probabiles und probati im Sinne des Vincenz von Lerin sind, wie Occam, d'Ailly, Launoi, Febronius u. s. w.

§ 24. Die geschriebene oder dokumentarische Tradition als Ablagerung und Ausdruck der lebendigen Tradition.

351 I. Die kirchliche Tradition ist und bleibt nach dem Vorhergehenden zwar an und für sich stets formell und wesentlich eine mündliche und lebendige, d. h. sie besteht formell in dem stets fortlaufenden, ausdrücklichen oder einschließlichen, theoretischen und praktischen Zeugnisse der authentischen Zeugen, resp. der ihnen dienenden oder von ihnen geleiteten Lehrer und Gläubigen, und nicht in einer Anzahl von Schriftstücken und Denkmälern, welche aus einer frühern Zeit der Kirche auf eine spätere Zeit sich vererben. Solche Schriftstücke und Denkmäler sind auch nicht einmal wesentlich, unbedingt und allgemein nothwendig, um die Lehre der frühern Zeit auf eine spätere fortzupflanzen und dieser zu bezeugen — was sich thatsächlich schon daraus ergibt, daß eine schriftliche Fixirung oder Ablagerung der mündlichen Ueberlieferung erst allmählich und langsam, sporadisch und ohne festen Plan, unter dem Einflusse der verschiedensten geschichtlichen Umstände stattgefunden hat.

352 Wie indeß eine solche schriftliche Fixirung und Ablagerung der mündlichen Ueberlieferung natürlicherweise aus der lebendigen Thätigkeit der Kirche hervorgeht: so bietet sie auch, im Hinblick auf die menschlichen Bedingungen und Zufälle, welchen die Tradition in ihrem Fortgange unterworfen ist, ein nicht nur sehr nützliches und förderndes, sondern auch relativ und moralisch nothwendiges Hülfsmittel, um die Lehre einer frühern Zeit der spätern leichter und vollkommener zu erhalten, und in späterer Zeit die im Fortgange der lebendigen Tradition etwa eingeschlichenen Lücken und Mängel durch Zurückgehen auf den Stand

derselben in einer frühern Zeit ergänzen zu können. Darum aber kann und muß man weiterhin annehmen, der über der lebendigen Tradition wachende hl. Geist werde auch das Entstehen und den Bestand solcher Monumente so überwachen, daß dieselben in ihrer Gesammtheit, wenn schon kein adäquates, dann doch ein für die spätern Bedürfnisse hinreichend vollkommenes, jedenfalls kein falsches Bild der frühern Tradition überliefern. Dazu gehört namentlich, daß keine Dokumente später für authentische Darstellungen der frühern Tradition allgemein angesehen werden, welche eine falsche oder nicht wirklich überlieferte Lehre enthalten. So könnte es, von der Leitung des hl. Geistes abgesehen, z. B. geschehen, daß durch Untergang der einen oder Unterschiebung anderer Väterschriften der Schein eines consensus Patrum erzeugt würde, wo ein solcher nicht bestand.

II. Wo also die Dokumente wirklich die frühere mündliche Tradition 353
authentisch ausdrücken, bilden sie bezüglich der betreffenden Lehren eine geschriebene Tradition, welche der lebendigen spätern Tradition objektiv an Zeugenwerth gleichkommt. Diese geschriebene Tradition bildet dann ähnlich, wie die hl. Schrift, eine objektiv neben der lebendigen Tradition bestehende Quelle und auch eine entfernte Regel des Glaubens; sie kann und soll aber auch ebenso wenig, wie die hl. Schrift, eine materiell adäquate Quelle und eine formell vollkommene Regel des Glaubens sein. Sie kann und soll ferner ebenso wenig, wie die hl. Schrift, die fortgehende lebendige Tradition überflüssig machen oder aus ihrer Stelle verdrängen; sie ist vielmehr ebenso sehr, wie die hl. Schrift, als *depositum* und *instrumentum probandae fidei* an die lebendige Tradition und ihre Träger angewiesen, um von diesen gehütet und erklärt zu werden, ohne jemals in einen wirklichen Widerspruch mit dieser kommen zu können oder unter dem Vorwande eines Widerspruchs gegen dieselbe angerufen werden zu dürfen; wo ein Widerspruch vorzuliegen scheint, muß dieser entweder auf ein Mißverständniß oder auf die Werthlosigkeit des Dokumentes zurückgeführt werden, welche letztere wieder entweder auf der historischen Unechtheit des Dokumentes oder auf dem Mangel voller kirchlicher Authentie beruht.

Die Jansenisten und deren Nachfolger zeigen besonders hier, daß sie den alten und 354
neuen Protestantismus von der Bibel auf die Tradition übertragen. Denn ihnen gilt wirklich nur die geschriebene Tradition als Tradition und zugleich als Glaubensregel, obgleich diese Glaubensregel wegen der Anzahl und Mannigfaltigkeit der Dokumente, namentlich nachdem der Faden des katholischen Princips fallen gelassen worden, noch weit schwerer zu handhaben ist, als die hl. Schrift. Durch „kritische Sichtung" der traditionellen Dokumente haben sie es denn auch bald so weit gebracht, daß sie vorläufig noch einige aus den sieben ersten Jahrhunderten übrig gelassen haben.

III. Die Schriften und Denkmäler, welche zur geschriebenen Ueberliefe- 355
rung gerechnet werden können, zerfallen in zwei Hauptklassen, so zwar, daß nur die der erstern direkt und formell zur geschriebenen Ueberlieferung gehören und dieselbe eigentlich konstituiren, die der zweiten hingegen bloß indirekt und materiell zu derselben gehören und auf sie Bezug haben.

Die erste Klasse besteht aus denjenigen Denkmälern, welche von den 356
berufenen und berechtigten Trägern der kirchlichen Tradition als solcher her-

rühren, und deren Ausstellung selbst ein Akt kirchlicher Ueberlieferung war. Hauptsächlich also gehören hierhin 1) alle auktoritativen Feststellungen der Tradition durch kirchlichen Richterspruch, vor allen diejenigen, die von den höchsten Auktoritäten ausgehen (Entscheidungen der Concilien und der Päpste); 2) alle authentischen liturgischen Dokumente und Monumente (Liturgieen im engern Sinne, Sakramentarien, Ordines Romani u. s. w. und von den Monumenten die der Liturgie dienenden, in den Kirchen angebrachten Bilder, Symbole, Inschriften, Gefäße u. s. w.); 3) die Schriften der hh. Väter und der bewährten Theologen, insoweit sie entschiedene Behauptungen über Gegenstände der Tradition enthalten. Alle diese Dokumente haben nicht rein historischen oder wissenschaftlichen Werth, sondern participiren mehr oder weniger an der kirchlichen und übernatürlichen Authentie der lebendigen Tradition, deren Ausflüsse und Exponenten sie sind. Diese Authentie der Dokumente hängt dann aber auch nicht unbedingt davon ab, daß sie im historischen Sinne authentisch sind, d. h. von den Verfassern wirklich herrühren, auf welche sie lauten; sobald sie in dem ihrem angeblichen Ursprunge entsprechenden Range in der Kirche recipirt sind, kommt ihnen auch wirklich dieser Rang zu; und wenn sie, ihrem angeblichen Ursprunge gemäß, auf absoluten Werth Anspruch machen (wie dogmatische Dekretalen der Päpste), dann kommt dieser ihnen auch wirklich zu, und es ist Sache des hl. Geistes, daß er die Kirche niemals ein materiell irriges Dokument in dieser Weise recipiren läßt.

357 Hiernach sind besonders die Pseudoisidorischen Dekretalen zu beurtheilen, bei denen es zugleich recht ersichtlich ist, daß keine neue, geschweige denn eine falsche Lehre durch die Erdichtung derselben eingeführt worden ist; denn ihre Erdichtung wurde hauptsächlich dadurch entdeckt, daß man nachwies, sie seien aus andern mehr oder minder bedeutsamen ältern Dokumenten zusammengesetzt. Gleichwohl geht es im Interesse der Wahrheit nicht an, sie nach der Entdeckung ihrer Erdichtung noch unter dem Namen ihres fingirten Urhebers zu citiren, oder gar ein historisches Argument für die Tradition der ersten Jahrhunderte auf sie bauen zu wollen. Jedenfalls beginge aber der Katholik ein größeres Vergehen, welcher mit den Janisten behaupten wollte, durch diese Dekretalen sei die Kirche in dogmatische Irrthümer geführt worden, oder ihr Inhalt habe keine kirchliche Auktorität erlangen können, weil er ursprünglich keine gehabt.

358 Die zweite Klasse besteht aus allen denjenigen Dokumenten und Denkmälern, deren Inhalt, abgesehen von der kirchlichen Stellung ihrer Urheber, oder wenigstens von einer ihnen zukommenden kirchlichen Auktorität, thatsächlich entweder a) ein historisches Zeugniß für den jeweiligen Stand der kirchlichen Ueberlieferung, oder b) irgend einen wissenschaftlichen Beitrag zur Klärung und Förderung der Tradition selbst liefert, was selbst bei den Schriften von zweifelhaften Katholiken, Häretikern und Heiden der Fall sein kann. Es versteht sich jedoch von selbst, daß auch in dieser Beziehung caeteris paribus die kirchliche Gesinnung und Stellung des Urhebers nicht ganz außer Acht zu lassen ist, und daß manche der hierhin gehörigen Denkmäler theilweise auch zu der ersten Klasse gezogen werden könnten, wie umgekehrt namentlich die Schriften der Väter vielfach in diese zweite Klasse übergreifen. Zur erstern Art (a) sind zu rechnen alle kirchengeschichtlichen Denkmäler, von den Martyrerakten und den Inschriften in den Katakomben an bis zu den spätern Schriften über Kirchen- und Heiligen-

geschichte. Zur zweiten Art (b) gehören alle dogmatischen, exegetischen und spekulativen Schriften gelehrter Männer über theologische Gegenstände, welche (wie z. B. im Alterthum die Schriften des Origenes, Tertullian) einen reellen, wissenschaftlichen Werth haben und auf Grund desselben im Laufe der Tradition irgendwie verwerthet worden sind, oder doch verwerthet werden können.

Eine ganz besondere Bedeutung für den direkten Beweis der ältesten Tradition 359
haben durch die neuesten Forschungen von de Rossi die römischen Katakomben erlangt. Eine schöne Probe davon liefert die Broschüre von P. Maurus Wolter (Frkf. Brosch. Ver. 1866 Nr. 7): „Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche" (s. bes. n. XVII. die Lehre vom Primat). Reiches Material hiezu liegt vor in den Schriften über die Katakomben von Dr. F. X. Kraus (Freiburg 1873) und Graf de Richemont (Mainz 1873). Siehe auch *Franzelin* l. c. thes. 13. Ueber die verschiedenen Arten der historischen Dokumente vgl. *Perrone* tom. IX., *Schwetz,* theol. fund. tom. II. c. 5. tit. 2. a. 2.

§ 25. Regeln für den Gebrauch der kirchlichen Ueberlieferung beim Nachweise oder bei der Rechtfertigung der offenbarten Wahrheit.

Aus den vorhin erklärten Gesetzen, welche die Entwicklung und Er- 360
scheinung der kirchlichen Tradition bestimmen, ergeben sich von selbst die Regeln für den Gebrauch derselben, wo es sich darum handelt, von der Gegenwart aus eine bestimmte Wahrheit, als in der Tradition enthalten, nachzuweisen und dadurch ihre Glaubwürdigkeit zu beweisen und zu rechtfertigen. Dieser Gebrauch ist natürlich ein verschiedener für den Katholiken, der den katholischen Begriff der Tradition festhält, und für Andersgläubige, welche diesen Begriff nicht anerkennen, und welchen man gleichwohl ad hominem auf historischem Wege den apostolischen Ursprung einer katholischen Wahrheit oder die Integrität und Continuität der kirchlichen Tradition beweisen will. Und ebenso ist er bei den Katholiken selbst ein verschiedener, wo es sich bloß um die Gewinnung der einfachen Gewißheit über den traditionellen Charakter einer Wahrheit, oder um eine wissenschaftliche Bestätigung, allseitige Motivirung und Vertheidigung dieser Gewißheit handelt. Zuerst handeln wir von der Gewinnung der einfachen, unfehlbaren Gewißheit für den Katholiken, woran sich das über den anderweitigen Gebrauch der Tradition zu Sagende von selbst anschließt.

I. Für den Katholiken ist es zur Gewinnung der unfehlbaren 361
Gewißheit über den apostolischen Charakter einer Lehre

1. durchaus nicht im Allgemeinen nothwendig — wie auch, wegen der theilweisen Schwankungen der lebendigen und der Mangelhaftigkeit der schriftlichen Tradition, nicht einmal möglich —, positiv und direkt durch zeitgenössische Dokumente zu beweisen, daß die Kirche zu jeder Zeit, oder speziell in der den Aposteln nächsten Zeit, jene Lehre aktuell bezeugt habe. Es ist auch nicht einmal nothwendig, überhaupt die Tradition einer frühern Zeit positiv und direkt nachzuweisen.

2. Es genügt vielmehr vollkommen, wo dieselbe vorhanden ist, die noto- 362
rische, a fortiori die durch vollgültiges Urtheil festgestellte kirchliche Tradition der Gegenwart, welche ipso facto das Dasein der

bisherigen, wenn auch vielleicht mehr oder weniger latenten, Tradition so präscribirt, daß der Katholik nicht daran zweifeln darf und für ihn die direkte Erkenntniß der frühern Tradition nur mehr wissenschaftliche Bedeutung hat. Wo die gegenwärtige Tradition evident, ist daher auch dem etwaigen Widerspruch eines Theiles der Kirche nach Vincenz von Lerin (c. 2 u. 3) einfach die sanitas universi corporis oder die fides, quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia gegenüberzustellen.

363 3. Wo die kirchliche Tradition der Gegenwart nicht notorisch ist, resp. wo es sich von Seiten der kirchlichen Richter darum handelt, dieselbe erst richterlich festzustellen, muß allerdings auf die Tradition der Vergangenheit, oder, wie Vincenz von Lerin sich ausdrückt, auf die antiquitas zurückgegangen werden. Aber dieses Alterthum braucht kein absolutes, sondern bloß ein relatives zu sein: d. h. es muß so weit zurückgegangen werden, bis man in einem frühern kirchlichen Urtheile (bei Vincenz von Lerin c. 3: universaliter antiquitus universalis ecclesiae decreta) oder in einem vollgültigen kirchlichen Zeugniß (bei Vincenz v. L. l. c.: omnium vel paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum sententias) zu einer bestimmten Zeit die Tradition unzweifelhaft ausgesprochen findet. So wurde nach der Bemerkung des Vincenz v. L. auf dem Concil von Ephesus nach dem Zeugniß der Väter des letztverflossenen vierten Jahrhunderts entschieden.

364 4. Wo auch in der Vergangenheit kein kirchliches Urtheil vorliegt und die Lehre derart ist, daß sie weniger deutlich und entschieden in der allgemeinen, öffentlichen Predigt und Thätigkeit der Kirche hervortritt und als solche nicht zu einer bestimmten Zeit bezeugt erscheint: da kann und muß man sich begnügen, mit der dauernden Uebereinstimmung (die consensio bei Vincenz v. L.) der bewährtesten Lehrer der Kirche, also der Väter und Theologen.

Nicht ohne Grund bezeichnet Vincenz von Lerin als Criterium für die allgemeine Tradition der Gegenwart die universitas, für die Vergangenheit die consensio. In der Gegenwart kann man nämlich die Allgemeinheit der Lehre so überschauen, daß man sieht, wie sie den ganzen Körper der Kirche durchdringt; für die Vergangenheit aber kann man sie bloß in der Uebereinstimmung hervorragender und maßgebender Theile erkennen.

365 5. Für die kirchlichen Richter des Glaubens, resp. für alle persönlich kompetenten Lehrer des Glaubens ist aber überhaupt nicht unbedingt der Nachweis eines formellen und ausdrücklichen frühern Urtheils oder Zeugnisses bezüglich der betreffenden Wahrheit nothwendig; für sie genügt der Nachweis, daß in der Gegenwart oder Vergangenheit eine andere Wahrheit vollgültig bezeugt ist, woraus die fragliche Lehre mit Sicherheit gefolgert oder (z. B. aus einem Texte der hl. Schrift) durch sorgfältige Betrachtung und Analyse erhoben werden kann.

366 6. Die zeitweise Bezweiflung oder partielle Läugnung einer Lehre innerhalb der Kirche ist an sich gar kein Beweis gegen ihren traditionellen Charakter, da die Möglichkeit derselben durch die Gesetze des objektiven Ganges der Tradition nicht ausgeschlossen wird. Alle auf solche Widersprüche zu gründenden Einwendungen werden unbedingt präjudizirt, wenn in einer der erwähnten Weisen der positive Nachweis geliefert ist, daß die Lehre in der Tradition ausgesprochen oder enthalten sei; denn dadurch er-

scheinen ipso facto jene Widersprüche als Ausflüsse des in die objektive kirchliche Tradition sich eindrängenden subjektiven und menschlichen Elementes.

Der antitraditionelle, subjektiv-menschliche Charakter des 367
Widerspruchs wird aber in den meisten Fällen auch direkt ersichtlich aus verschiedenen Kennzeichen, welche sich in der Regel beim Widerspruche selbst vorfinden, und welche unter Umständen derart sind, daß sie nicht bloß, als *exceptiones* im juristischen Sinne, die Berechtigungs- und Bedeutungslosigkeit des Widerspruches, sondern auch indirekt die Katholicität der widersprochenen Lehren beweisen.

Solche Kennzeichen liegen vor, wenn a) der Anfang des Widerspruches nach vorher- 368
gegangener Lehreinheit historisch nachweisbar ist, vielleicht sogar die Urheber desselben dieses selbst konstatiren, oder gar noch überdieß gezeigt werden kann, daß der Widerspruch von Anfang an als eine Abweichung von der Lehre der Kirche entschieden bekämpft worden ist; b) wenn der Widerspruch seinerseits sich nicht auf die Tradition selbst beruft, namentlich wenn er eine Geringschätzung der lebendigen und universalen Tradition zur Schau trägt, eine lokale oder nationale (z. B. die gallikanische!) über die Maßen erhebt, und wenn neben theologischen Gründen andere mehr oder minder untheologische Gründe auf die Behauptung desselben sichtlich Einfluß üben; c) wenn der Widerspruch sich selbst nicht gleich bleibt und in der Behauptung der von ihm aufgestellten Lehre dieser keine feste und bestimmte Fassung geben kann; d) wenn der Widerspruch gegen eine Lehre bei seinen Vertretern sichtlich in Verbindung steht mit der Verdunklung oder leichtfertigen Behandlung, geschweige denn mit der förmlichen Entstellung und Läugnung anderer ganz sicherer katholischer Wahrheiten und auch unter seinen Anhängern zur Störung des kirchlichen Glaubens und Lebens führt; e) wenn seine Vertreter überhaupt keine durchaus gewichtigen und bewährten kirchlichen Lehrer sind, eventuell sogar mit den Häretikern zusammen operiren, während die Heiligen und Geistesmänner gegen ihn auftreten; und endlich f) wenn der Widerspruch von Seiten des hl. Stuhles und der mit ihm haltenden major pars ecclesiae, die auch das Präjudiz, die sanior pars zu sein, für sich hat, nicht nur nicht getheilt, nicht einmal begünstigt, sondern höchstens tolerirt, und bereits vor seiner endlichen Vernichtung durch feierliches Urtheil ihm auf jede andere Weise entgegengewirkt worden ist. Es wäre ein Leichtes, namentlich bezüglich der gallikanischen Läugnung der Unfehlbarkeit des Papstes, alle diese Mängel zugleich so evident nachzuweisen, daß hieraus allein ein indirekter Beweis für die Katholicität jenes Dogma's sich ergibt.

7. Es ist nicht gesagt, daß mit den vorhandenen Mitteln zu jeder 369
Zeit bezüglich jeder beliebigen, in der Tradition enthaltenen Lehre die absolute, geschweige denn zugleich mit Notorietät verbundene Gewißheit erlangt werden könne, daß dieselbe wirklich in der Tradition enthalten sei. Andererseits ist es aber auch nicht gesagt, daß da, wo noch keine absolute Gewißheit möglich ist, nicht wenigstens eine moralische Gewißheit möglich und vorhanden sei, der man ohne Verwegenheit (temeritas) nicht widersprechen darf; vielmehr ist eine solche bei vielen Lehrpunkten vorhanden, namentlich bei solchen, die nicht unmittelbar zu den Fundamentallehren des Glaubens gehören. Ebenso kann es geschehen, daß eine Lehre auf den einzelnen oben angegebenen Wegen bloß mit moralischer Gewißheit erkannt, aber durch die kombinirte Benützung mehrerer Wege absolut gewiß gemacht wird

II. Für den Katholiken hat bei denjenigen Wahrheiten, 370
welche einmal notorisch durch kirchliche Tradition festgestellt sind, die weitere Verfolgung der Continuität der Tradition bis zu ihrer apostolischen Quelle nur noch wissenschaftliches oder auch apologetisches Interesse. Aber auch dieses doppelte Interesse braucht selbstver-

ständlich bloß so weit befriedigt zu werden, als die Befriedigung thatsächlich möglich ist, d. h. als die vorhandenen Dokumente einen direkten Einblick in den Fluß der frühern Tradition gestatten. Allerdings ist dieß bei einzelnen Lehren möglich; aber es wäre thöricht, von der theologischen Wissenschaft bei allen Lehren einen direkten Nachweis des ganzen Laufes der Tradition zu erwarten. Insbesondere kann es auch bei der Rechtfertigung der katholischen Lehre gegenüber den Häretikern, die sie als eine neue anklagen, im Allgemeinen und principiell nicht die Aufgabe des Apologeten sein, den positiven und direkten Beweis des Alterthums zu liefern; man muß sich vielmehr principiell daran halten, daß der Häretiker kein Recht hat, diesen Beweis zu fordern, und im Allgemeinen sich darauf beschränken, negativ die Einwendungen gegen das Alterthum als unbegründet nachzuweisen, und dann allerdings auch ad abundantiam, soweit es möglich, positiv wenigstens Spuren des Inhaltes der spätern Tradition im Alterthum nachzuweisen.

371 III. Für den Häretiker, welcher das katholische Princip der Tradition verwirft, bleibt, um ihn von dem apostolischen Charakter des Inhaltes der kirchlichen Tradition zu überzeugen, nur noch der Beweis durch historische Tradition übrig, welcher allerdings in viel geringerm Umfange, aber doch thatsächlich bezüglich eines Theiles der katholischen Lehre, namentlich bezüglich des Princips der kirchlichen Tradition selbst und damit indirekt für ihren ganzen Inhalt, wirksam geführt werden kann. Vgl. oben § 9, III.

Die obigen Regeln über den Gebrauch der Tradition bedürfen theilweise noch einer größern Spezificirung, welche wieder durch eine Spezificirung der die Haupterscheinungsformen der Tradition bestimmenden Gesetze bedingt ist. Weil jedoch die kirchlichen Urtheile, die päpstlichen wie die conciliarischen, vorherrschend in die Kategorie der Glaubensregel fallen, so behandeln wir hier nur die Väter und Theologen, und zwar auf Grund und in Ausführung der dießbezüglichen Principien in § 23. Obgleich nämlich sie selbst nur außerordentliche Hülfsorgane des Lehrkörpers sind, so sind doch ihre Schriften das ordentliche Medium, wodurch die Tradition, ohne richterliches Eingreifen, für spätere Zeiten erhalten und bezeugt wird.

§ 26. Die Schriften der hh. Väter als Dokumente der kirchlichen Ueberlieferung.

Literatur: Die betr. Abschnitte bei *Canus, d'Argentrée, Kilber, Luydl* etc. ll. cc.; speziell und vorzüglich: Feßler, Patrologie, die ganze Einleitung, wo auch die übrige Lit. verzeichnet, sowie auch Kleutgen, Th. d. V. I. Bd. I. Abth. nn. 67 ff. Für die Argumentation aus den VV. vgl. bes. das Verfahren des hl. August. c. Jul. l. 1. n. 9—22, des *Conc. Ephes.*, dargestellt bei *Vinc. Lirin.* n. 29 ff., und des *Conc. Nic. II.* in Act. VI. (bei *Mansi* XIII. p. 291 ff.) Ueber die Regeln für das Verständniß und den Gebrauch der VV. handeln bes. *Gillius* l. c. l. 1. c. 14; *Luydl* l. c. p. 230—270; *Kilber* l. c. disp. III. c. 1. a. 3.

372 I. Unter den hh. Vätern verstehen wir hier nach dem oben (n. 348) Gesagten diejenigen Träger der Tradition, welche, durch Heiligkeit und übernatürliche wie natürliche geistige Ausstattung hervorragend, von der Kirche in diesen Eigenschaften anerkannt sind und zugleich mehr oder minder gerade die ältere, grundlegende Tradition der Kirche vertreten. Durch letzteres

Moment unterscheiden sie sich von denjenigen heiligen Lehrern, welche in späterer Zeit gelebt haben. Aber dieser Umstand ist auch für ihr theologisch-kirchliches Ansehen nur von untergeordneter Bedeutung; so wenig in der patristischen Zeit selbst, z. B. auf dem Concil von Ephesus, viel darnach gefragt wurde, ob diejenigen, auf die man sich als auf patres ecclesiae berief, lange vorher oder in der jüngsten Zeit gelebt, so wenig legten die ältern Theologen großes Gewicht darauf; vielmehr bezeichnete man diesen locus theologicus einfach als auctoritas sanctorum, und erst im vorigen Jahrhundert schob man das Moment des Alterthums, nicht so sehr zum Nutzen, als vielmehr auf Kosten der theologisch-kirchlichen Auktorität der Väter, in den Vordergrund. Die Kirche selbst hat den auszeichnendsten Titel „Doctor ecclesiae", womit sie in der Liturgie die hervorragendsten Väter ehrt, ohne Unterschied auch auf manche spätere Heilige ausgedehnt; und wie hiedurch diese den ältern „Doctores ecclesiae" bezüglich ihrer theologisch-kirchlichen Auktorität gleichgestellt werden: so kann man dasselbe sagen von den spätern kanonisirten Heiligen, die sich durch theologische Schriften auszeichneten, im Vergleich mit den ältern „Vätern", die nicht zu den „Doctores ecclesiae" im engsten Sinne gezählt werden. Gleichwohl behält das Moment des Alterthums seine auf der genetischen Entwicklung der kirchlichen Tradition beruhende Bedeutung in der oben (n. 348) angegebenen Weise; insofern ist es dann auch nicht ganz gleichgültig, ob man das Zeitalter der Väter früher (etwa mit Gregor d. Gr.) oder später (etwa mit dem hl. Bernard) abschließt.

Die kirchliche Anerkennung geschieht bald durch formelle Deklaration, die wieder 373 eine ausdrückliche (z. B. durch Zuerkennung des Titels eines doctor ecclesiae für einen älteren Lehrer) oder eine einschließliche (in der Canonisation) sein kann, oder durch den praktischen Gebrauch in der mehr oder minder feierlichen Berufung auf einen Heiligen als Pater ecclesiae (z. B. auf allgemeinen Concilien, in den dogmatischen Schreiben der Päpste, oder von Seiten anderer anerkannter Väter u. s. w.). Vgl. über die verschiedenen historischen Formen der kirchlichen Anerkennung *Fessler* l. c. § 12, wo auch die wichtigsten einschlägigen Dokumente aufgezählt sind. Besonders interessant ist der Katalog der Väter in dem Gelasianischen Dekret de recip. libris.

Das theologisch-kirchliche Ansehen, welches den hh. Vätern im Allgemeinen zukommt, ist darum nicht auch bei allen in gleichem Grade vorhanden und gilt auch nicht bei den einzelnen in gleicher Weise für alle ihre Lehren. Einerseits lassen schon die oben aufgezählten wesentlichen Momente des Ansehens verschiedene Grade zu; wie der Glanz der Heiligkeit, Erleuchtung und Gelehrsamkeit verschieden ist, so sind auch nicht alle Väter in gleichem Maße und mit gleichem Nachdrucke von der Kirche anerkannt und gleich hoch auf den Leuchter gestellt. Andererseits können noch weitere äußere Momente hinzutreten, um das Ansehen eines hl. Vaters im Allgemeinen oder in einer besondern Schrift oder in einem bestimmten Lehrpunkte zu verstärken: so z. B. 1) dessen besonders hervorragende kirchliche Stellung als Patriarch oder Papst; 2) sein lebhafter Verkehr mit der ganzen Kirche durch Briefe oder Reisen; 3) das besondere Aufsehen, das seine Schriften machten, besonders wo er im Angesicht der ganzen Kirche gegen einen Irrthum kämpfte. Bei den einzelnen Vätern selbst sind ihre Aeußerungen wieder von verschiedenem Ansehen, je nachdem sie z. B. ex

professo, mit Nachdruck und auf Grund eingehenden Studiums eine Lehre betonen, resp. sie ausdrücklich als katholische Lehre vertheidigen und geltend machen, oder nicht.

375 II. Materiell betrachtet, erstreckt sich das theologisch-kirchliche Ansehen, resp. die Unfehlbarkeit, der Lehre der Väter 1) nicht auf Weiteres, aber auch 2) nicht auf Wenigeres, als die Auktorität und Unfehlbarkeit der Kirche selbst. Ersteres deßhalb, weil die Auktorität der Väter durch die der Kirche bedingt ist, indem dieselben nur Gehülfen der lehrenden Kirche sind und von dieser anerkannt und empfohlen werden müssen; das Zweite deßhalb, weil die Kirche bei ihrer Empfehlung sie schlechthin als Lehrer des Volkes Gottes aufstellt und keinen Gegenstand ihrer eigenen Unfehlbarkeit ausnimmt. Aus (1) ergibt sich, daß die Auktorität der Väter sich nicht erstreckt a) auf rein natürliche und philosophische, oder vielmehr profane Wahrheiten, welche nicht mit der Integrität und Reinheit der Offenbarungslehre in formeller Beziehung stehen, und b) auf die bloß *per accidens* offenbarten Wahrheiten, weil diese nicht direkt und in sich selbst zur öffentlichen Lehre der Kirche gehören. Aus (2) folgt hingegen, daß das Ansehen der Väter sich nicht auf die Bezeugung des formell Offenbarten beschränkt, sondern auch auf die dogmatisch-theologische Interpretation der Offenbarungsurkunde und die konsequente Durchführung und Entwicklung des Offenbarungsinhaltes, kurz auf den ganzen „catholicus intellectus“ erstreckt.

376 III. Demgemäß ist das Ansehen der Väter, formell betrachtet, allerdings zunächst und hauptsächlich zu finden in ihrer Eigenschaft als Zeugen des Glaubens der Kirche, aber nicht so, daß es auf das formelle, namentlich das historisch referirende Zeugniß von dem öffentlichen Glauben der Kirche zu ihrer Zeit beschränkt werden dürfte. Es kommt ihnen auch zu als erklärenden und entwickelnden Lehrern der religiösen Wahrheit, so lange sie die Lehre nur mit Bestimmtheit und Entschiedenheit vortragen; denn sie sind gleichsam die Augen, durch welche die Kirche die Einsicht in die offenbarte Wahrheit gewinnt, und der Mund, durch welchen die Kirche zu ihren Kindern und der hl. Geist zur Kirche redet, und folglich sind auch ihre lehrhaften Aeußerungen ebenfalls in ihrer Weise Zeugnisse oder testimonia in actu exercito, d. h. Bürgschaften und Zeichen für den göttlichen Charakter ihres Inhaltes. In der That sind eben die meisten Stellen der Väter, auf welche man von jeher in der Kirche sich zu berufen pflegte, keine formellen, namentlich keine historischen Zeugnisse vom jeweiligen Glauben der Kirche, sondern einfach entschiedene Lehren, namentlich diejenigen, welche aus den Commentaren zur hl. Schrift entnommen werden. Nur dann und insofern darf man die Auktorität der Väter auf ihr Zeugniß beschränken und ihren Lehrvortrag davon ausschließen, als man eben die entschiedenen Lehräußerungen im Zeugniß miteinbegreift und unter dem Lehrvortrag, im Gegensatz zum Zeugnisse, die Aeußerung von bloßen Meinungen und Conjekturen, die Art und Form des Beweises oder der Illustration, sowie Bemerkungen über Gegenstände, die nur in entfernterer Beziehung zum Gegenstande des kirchlichen Lehramtes stehen, versteht.

377 Sehr bezeichnend sagt daher *Vinc. Lirin.* n. 29 von den auf dem ephesinischen Concil angeführten Vätern: Hi igitur sunt omnes apud Ephesum

sacrato decalogi numero *magistri,* consiliarii, testes *judicesque* producti, quorum *doctrinam tenens,* consilium sequens, credens testimonio, *obediens judicio* . . . de fidei regulis pronuntiavit.

IV. Um die Kraft und Wirksamkeit des Ansehens der Väter 378 näher zu bestimmen, muß zwischen dem Ansehen der einzelnen, resp. einer übereinstimmenden größern und geringern Anzahl, und dem Ansehen der übereinstimmenden Gesammtheit unterschieden werden.

1. Was das Ansehen einzelner Väter betrifft, so kann natürlich von einer ihnen anhaftenden eigenen und absoluten Unfehlbarkeit nicht die Rede sein; auch gewährt die Anerkennung der Kirche in der Regel keine unfehlbare äußere Garantie für die innere Wahrheit ihrer gesammten Lehre, weil dieß an sich nicht die Tendenz jener Anerkennung ist, obgleich zuweilen eine solche Garantie für einzelne Schriften (z. B. die Anathematismen des hl. Cyrill) gegeben wird. Die innern und äußern Momente jenes Ansehens bewirken nur Folgendes. Dasselbe beweist a) in der Regel negativ, daß den von ihm gedeckten Lehren eines Vaters zur Zeit nicht eine offenkundige kirchliche Lehre entgegenstand, und daß sie folglich nicht censurwürdig waren, wie das bei den Canonisationen ausdrücklich vorausgesetzt wird. Es macht b) die mit großem Nachdruck vorgetragenen Lehren, so lange keine anderweitigen durchschlagenden Gründe entgegenstehen, auch positiv wahrscheinlich, je nachdem mehrere oder wenigere von den obengenannten Bedingungen der Auktorität zusammentreffen. Es bewirkt c) eine starke Präsumption dafür, daß die Ausdrücke der Väter, wo es ohne Gewalt geschehen kann, im Sinne der anderweitig als wahr anerkannten Lehre zu verstehen sind, und daß folglich nicht ohne die zwingendsten Gründe ein wirklicher Dissens unter den Vätern angenommen werden darf. Es kann endlich d) unter außerordentlichen äußern Umständen auch eine moralische Gewißheit von der Wahrheit einer Lehre bewirken, z. B. wenn ein ausgezeichneter Vater längere Zeit im Angesichte der ganzen Kirche ohne Widerspruch jene Lehre als katholische Wahrheit geltend machte und die Gegner als Häretiker behandelte.

Von dem Ansehen mehrerer oder auch einer größern Zahl von übereinstimmenden Vätern gelten, nur in verstärktem Maßstabe, dieselben Bestimmungen.

2. Sein volles Gewicht äußert das Ansehen der Väter in der Ueber- 379 einstimmung aller Väter, wie man denn auch von jeher sich entweder auf die hh. Väter schlechthin, d. h. die Gesammtheit derselben, oder auf den consensus Patrum, resp. den unanimis sensus Patrum in der Kirche berufen, dann aber auch das Ansehen desselben auf eine Linie mit der Auktorität der Kirche überhaupt, der allgemeinen Concilien und der päpstlichen Entscheidungen gestellt, also ihm Unfehlbarkeit zugeschrieben hat.

Da man indeß in concreto wegen mangelnder Aeußerungen oder der Belege derselben nicht bei jeder Lehre alle Väter befragen kann, andererseits aber der hl. Geist dafür sorgt, daß aus den vorhandenen Aeußerungen kein falsches Bild des consensus Patrum hervorgehe: so muß und kann der *consensus Patrum* als vollgültig dokumentirt angenommen werden, wenn alle diejenigen Väter, deren Aeußerungen thatsächlich vor-

liegen, wofern ihrer nur verhältnißmäßig viele aus verschiedenen Zeiten und Gegenden sind, mit absoluter oder moralischer Einstimmigkeit die fragliche Lehre bezeugen. Ich sage: verhältnißmäßig viele; denn je nach der Natur der Frage (ob sie z. B. nämlich eine öffentliche und einschneidende, oder feinere und weniger bedeutende ist), dem Ansehen der Einzelnen, der Art ihres Auftretens und dem Umfang des etwaigen Widerspruchs können bald mehrere bald wenigere gefordert werden — auf den alten Concilien hat man sich gewöhnlich mit der heiligen Zahl 10 oder 12 begnügt.

Aber auch so beweist der consensus Patrum den katholischen Charakter einer Lehre nicht immer in gleicher Weise. a) Wofern nämlich die übereinstimmenden Väter alle oder doch meistens die fragliche Lehre auch in formellster Weise als öffentliches Dogma der Kirche bezeugen und geltend machen: so ist damit sofort der dogmatische Charakter und damit die unfehlbare Wahrheit derselben vollgültig bewiesen, folglich auch die übereinstimmende Lehre der betreffenden Väter selbst als unfehlbar zu betrachten. b) Fehlt dagegen bei allen oder den meisten der vorliegenden übereinstimmenden Väter die formelle Bezeugung des öffentlichen Glaubens der Kirche, ist also bloß die bestimmte und entschiedene Aussprache der Lehre vorhanden: so kann die Lehre zwar auf Grund dieser Zeugnisse allein nicht sofort als formelles Dogma und absolut unfehlbare Wahrheit angesehen werden; sie ist aber wenigstens eine moralisch gewisse katholische Wahrheit in dem oben (§ 26, I. 7) und unten (§ 29, III.) erklärten Sinne, deren Läugnung die Censur der Temerität oder des error verdient.

380 Eine Reihe von kirchlichen Zeugnissen, namentlich von allgemeinen Concilien und Päpsten für das unverbrüchliche Ansehen des consensus Patrum s. bei *Fessler*, Patrol. § 16. Die innern Gründe dieses Ansehens sind oben § 23 erklärt. Ueber die bedeutendste historische Schwierigkeit, hergenommen aus der Ansicht mancher Väter vom tausendjährigen Reiche Christi, s. *Franzelin* l. c. th. 16 f. Die oben gegebenen näheren Bestimmungen ergeben sich aus der Natur der Sache, und zeigen zugleich, was an der Ansicht einiger liberalen Theologen (z. B. Chrismann), welche die Lehre der Väter ohne nachfolgende Entscheidung der Kirche nicht als dogmatischen Canon gelten lassen will, richtig ist (vgl. Kleutgen Th. d. V. I. Abh. I. n. 67 ff.). Es ist übrigens immerhin möglich, daß einzelne Väter nicht nur in der Lehre selbst irren, sondern auch eine falsche oder doch unzuverlässige Lehre als katholisches Dogma erklären, oder die Läugnung einer solchen unverdienter Weise censuriren. Beispiele bei *Luydl* l. c. tom. IV. p. 282 ff. — In den Lehrbüchern der Theologie ist es natürlich unmöglich, bei jeder einzelnen Lehre eine wirklich erschöpfende oder schlechthin genügende Darstellung des consensus Patrum zu geben. Die einzelnen angeführten Stellen sind daher nur als Beweisproben, nicht als volle Beweise zu betrachten. Wir werden uns bemühen nach Möglichkeit neben den Beweisproben die Werke anzugeben, worin eine vollere Darstellung gefunden werden kann.

381 V. In ganz spezieller Weise wird die Auktorität der hh. Väter von der Kirche hochgehalten und geltend gemacht bezüglich der Erklärung der hl. Schrift. Einerseits haben nämlich die Väter sich hauptsächlich gerade mit der Erklärung der hl. Schrift befaßt; andererseits gehen die übrigen Exponenten der Tradition, wie die Entscheidungen der Kirche und die spätern Theologen, entweder nicht ebenso direkt und speziell auf die Erklärung der hl. Schrift ein, oder sie beziehen sich doch gerade in dieser Beziehung nach dem naturgemäßen Entwicklungsgange der kirchlichen Tradition auf die von den Vätern geschaffene Basis zurück.

Die kirchliche Lehre über diesen Punkt s. oben § 20. Um dieselbe nicht mißzuver- 382
stehen oder zu mißbrauchen, muß ein Mehrfaches bemerkt werden. 1) Die Nothwendigkeit, dem consensus Patrum zu folgen, ist nur positiv, nicht exclusiv zu verstehen; wo also kein consensus Patrum vorliegt, bleibt es möglich, daß später immerhin auf direktem Wege selbst eine dogmatische Interpretation gewisser Stellen auch gegen den sensus einiger Väter gefunden werde. 2) Die maßgebende Schrifterklärung der Väter ist nicht ausschließlich, nicht einmal vorzüglich aus ihren Commentaren zur hl. Schrift zu entnehmen, sondern ebenso sehr aus ihren dogmatischen Schriften und Kundgebungen; denn in den Commentaren verfolgen sie oft mehr praktisch ascetische Zwecke, als theologische, während sie in den letztern Dokumenten direkt auf den dogmatischen Inhalt eingehen. 3) In beiden Arten von Schriften streben die Väter in der Regel nicht dahin, eine adäquate allseitige wissenschaftliche Erklärung der betreffenden Stellen zu geben, sondern haben gewöhnlich irgend einen speziellen Zweck vor Augen, für welchen sie dem Text eine Seite abzugewinnen suchen; daher erklären sich manche mehr scheinbare, als sachliche Verschiedenheiten der Auslegung, auf Grund deren man nicht sofort einen dissensus Patrum annehmen darf, da sie, richtig verstanden und combinirt, vielmehr einen consensus darstellen. Vgl. über diese Punkte, namentlich bezüglich der Petrinischen Stellen gegenüber den seit Launoi angestellten Versuchen, aus dem dissensus Patrum Folgerungen zu ziehen, Per. Bl. über das Concil III. S. 305 ff.

Bezüglich der weitern Regeln für das Verständniß und den Gebrauch der Väter 383
verweisen wir auf die oben angegebene Literatur. Hülfsmittel, worin man die Lehre der Väter beleuchtet und zusammengestellt findet, sind, außer den den bessern Väterausgaben beigegebenen Einleitungen und Dissertationen, die patrologischen und dogmenhistorischen Werke. Von den ersteren nennen wir für die ganze Väterzeit *Fessler*, Instit. Patrologiae, das vollständigste und genaueste Werk dieser Art, Alzog, Grundriß der Patrologie; speziell für die drei ersten Jahrhunderte: *Marechal*, Concordia Patrum Graecorum et Latinorum und die Patrologie von Möhler; von den letzteren die Dogmengeschichte von Klee und die viel reichhaltigere und gründlichere von Schwane, sowie die vorwiegend dogmenhistorisch gehaltenen Dogmatiken von *Petavius* und *Thomassinus*.

§ 27. Die Schriften der Theologen als Dokumente der kirchlichen Ueberlieferung.

Zur Literatur vergl. den entsprechenden Abschnitt in den meisten im vorigen § citirten Schriften. Von Neuern bes. *Franzelin* l. c. thes. XVII. und Kleutgen, Th. d. V. Bd. I. Abh. I. nn. 70 ff. u. Bd. IV.: Gesch. der Theol. Hauptst. 6. Alois Schmid, Wissensch. u. Autor. S. 149 ff.

I. Unter den Theologen verstehen wir hier (nach n. 349) die gelehrten 384
Kenner und Lehrer der Theologie, welche als Vorsteher oder Glieder der theologischen Schulen, wie sie nach der Zeit der hl. Väter sich gebildet, in strengerer wissenschaftlicher Weise im Auftrag, unter Aufsicht und Beifall des Episcopates die katholische Lehre vorgetragen und überliefert haben: zunächst also die scholastischen Theologen im engern Sinne — die Theologen des Mittelalters, dann aber auch die scholastischen Theologen im weitern Sinne — die der mittelalterlichen Methode folgenden Theologen der letzten drei Jahrhunderte, überhaupt aber auch alle bewährten und angesehenen Theologen der nachscholastischen Zeit, welche nicht im Stile der Schule gelehrt und geschrieben haben. Da der letztern bis auf die Mitte des 17. Jahrhunderts verhältnißmäßig wenige sind, so wurde früher dieser Canal der Tradition oder locus theologicus schlechtweg als auctoritas theologorum scholasticorum bezeichnet.

Nachdem die Jansenisten die ganze mittelalterliche Theologie des Pelagianismus be- 385
schuldigt hatten, wurde im vorigen Jahrhundert von Seiten der liberalen oder aufgeklärten Theologen dieser locus theol. ganz gestrichen (z. B. von Chrismann in seiner regula fidei).

Für diese Streichung gebrauchte man hauptsächlich einen doppelten Vorwand. Erstens sagte man, die Tradition müsse man durch Zeugen der ältesten Zeit beweisen, da es sich eben um das historische Faktum handle, daß eine Lehre von den Aposteln überliefert sei; aber damit verläugnete man die eigenthümliche Natur und den stets lebendigen Charakter der kirchlichen Tradition. Zweitens behauptete man, die Scholastiker, besonders des Mittelalters, hätten sich um die Tradition als solche nicht bekümmert oder wenigstens die ältere Tradition nicht historisch studirt und sich bloß auf's Spekuliren verlegt. Aber damit übertreibt man einerseits die Thatsachen, indem jene Theologen zum Theil sich sehr viel um die ältere Tradition, noch mehr aber um die lebendige Tradition oder die Kirchenlehre ihrer Zeit kümmerten und darauf in ihrer Spekulation fußten, großentheils sogar viel sorgfältiger, als die Väter, die Natur und den Grad der Gewißheit bei ihren Lehren unterschieden; andererseits vergißt man dabei, daß, wenn in jenen Theologen die Tradition der Kirche sich nicht forterhalten hätte, es im Mittelalter gar keine Tradition gegeben hätte, weil das, was in den Schulen nicht gelehrt und gelernt wurde, nach der Lage der Zeit auch sonst nicht hätte gelehrt und gelernt werden können [1]. Was den mittelalterlichen Theologen an Alterthum und historischem Blicke den Vätern gegenüber etwa abgeht, wird dadurch ersetzt, daß 1) die ganze Glaubenslehre mehr einheitlich zusammengestellt und in feste Begriffe und Ausdrücke gefaßt war, und so leichter übersehen, festgehalten und überliefert werden konnte; daß 2) bei dem Zusammenhalten der einzelnen großen theologischen Schulen die Ausbreitung und Beständigkeit der Lehre ebenso leicht zu übersehen, wie herbeizuführen war; und daß 3) die Verschiedenheit der Schulen und die wechselseitige wissenschaftliche Kritik derselben die allen Schulen gemeinsame Lehre desto leichter als Ausdruck der katholischen und göttlichen Wahrheit erkennen ließ.

386 Eine förmliche und feierliche Anerkennung Seitens der Kirche findet bei den Theologen nur ausnahmsweise statt, nämlich bei denjenigen, welche als Doctores eccl. erklärt oder wenigstens kanonisirt sind. Die Anerkennung bekundet sich vielmehr durch die allgemeine, in den kompetenten Kreisen verbreitete Hochschätzung der kirchlichen Gesinnung und Gelehrsamkeit bestimmter Personen oder Corporationen; und gerade die Stellung, welche manche Theologen als Führer oder hervorragende Glieder geachteter Corporationen oder Schüler einnehmen, ist auch für ihre Person ein bedeutendes Moment in ihrem Ansehen.

387 Es ist natürlich, daß zwischen den bewährten und gewichtigen Theologen (auctores probati et graves) und den übrigen nicht eine so genaue Grenze gezogen werden kann, wie zwischen den hh. Vätern und den übrigen Kirchenschriftstellern. Gleichwohl kann und muß im Großen und Ganzen jener Unterschied festgehalten und angewandt werden. Man darf folglich das, was von dem theologisch-kirchlichen Ansehen der Theologen gesagt wird, nicht ohne Weiteres auf alle beliebigen Schriftsteller mit katholischem Namen anwenden, da solche, denen reine kirchliche Gesinnung und wissenschaftlicher Ernst, oder bedeutende Gelehrsamkeit, oder Beides, und darum auch der gute oder große Ruf abgeht, nicht mit in Rechnung gezogen werden können.

Ueber die materielle und formelle Seite der Auktorität der Theologen gilt dasselbe, was oben (nn. 375 ff.) bezüglich der Väter gesagt wurde. Es ist also nur noch die Kraft und Wirksamkeit derselben zu besprechen, und diese ist im Allgemeinen zwar schwächer, als die der hl. Väter, kommt ihr aber doch unter Umständen gleich, wie wir gleich sehen werden.

[1] Die Jansenisten und manche ihrer Nachtreter nahmen übrigens gar keinen Anstand, eine allgemeine Verdunklung der wichtigsten Wahrheiten, besonders bezüglich der Gnade, der Kirche und der Sitten, in den Lehren der Kirche selbst zu behaupten.

II. Die Kraft und Wirksamkeit des Ansehens der bewährten 388
Theologen kann, wie bei den Vätern, betrachtet werden 1) bezüglich der einzelnen, resp. einer größeren Anzahl derselben, und 2) bezüglich der allgemeinen und dauernden Uebereinstimmung derselben.

1. Im Allgemeinen bewirkt (mit Ausnahme der Heiligen und etwa auch einiger auctores gravissimi) das Ansehen eines einzelnen sonst bewährten und gewichtigen Theologen nicht das Präjudiz, daß a) negativ seine Lehre in keinem Punkte gegen die jeweilige öffentliche Kirchenlehre verstoße (während allerdings präsumirt werden muß, daß solche Verstöße nicht wissentlich und freventlich begangen seien); noch weniger macht es b) durch sich allein, abgesehen von den vorgebrachten Gründen, seine Lehre in allen Punkten positiv wahrscheinlich; am allerwenigsten ließe sich das sagen von jedem beliebigen, wenn auch noch so talentvollen und geistreichen Schriftsteller, der sich noch nicht bewährt hat (vgl. prop. 27. inter damn. ab Alex. VII.). Wo dagegen eine größere Anzahl von bewährten und gewichtigen Theologen in einer Lehre übereinstimmt, ist wenigstens die erste Präsumption vorhanden; inwiefern aber die betreffende Lehre von ihnen nach gründlicher Untersuchung und ohne sichtbare Voreingenommenheit vorgetragen wird und keine entscheidenden Gründe dagegen sprechen, auch die zweite. Mehr, als positiv wahrscheinlich, wird aber eine Lehre auch nicht durch die Uebereinstimmung vieler bewährter Theologen (abgesehen von ihren Gründen) oder durch eine sogenannte doctrina *communis*, namentlich wenn sie von diesen Theologen selbst nicht als entschiedene Ueberzeugung (*sententia* communis), sondern bloß als Meinung (*opinio* communis) vorgetragen wird; ja in letzterem Falle bewirkt selbst die Uebereinstimmung Aller nicht mehr als die Wahrscheinlichkeit der betreffenden Lehre.

Diese Punkte sind besonders bei Gelegenheit der probabilistischen Streitigkeiten von 389
den Moralisten erörtert worden. Vgl. u. A. Lacroix, theol. mor. tr. I. 9. 23 ff.: Unter doctrina communis versteht man zwar zuweilen auch die allgemeine Lehre aller Theologen, gewöhnlich jedoch nur eine einfach gemeine, d. h. nicht bloß Einzelnen eigenthümliche, sondern Vielen gemeinschaftliche (= verbreitete) Lehre, die dann einen Comparativ (communior = vorherrschende) und einen Superlativ (communissima) zuläßt. Nur die communissima im strengen Sinne verstanden ist auch als doctrina universalis anzusehen.

2. Das Ansehen der übereinstimmenden bewährten Theologen kann nur 390
dann die Gewißheit von der katholischen Wahrheit einer Lehre erzeugen, wenn die Lehre einerseits als eine durchaus gewisse, und andererseits als solche von allen und stetig vorgetragen wird, also ein consensus universalis et constans non solum opinionis, sed firmae et ratae sententiae vorliegt. In diesem Falle ist aber auch der consensus theologorum analog, wie der consensus Patrum, wirklich ein sicheres Zeichen, daß die fragliche Lehre in der einen oder andern Weise zur katholischen Wahrheit gehöre. Er ist dieß a) und vor Allem, wenn die Theologen eben darin übereinstimmen, daß die Lehre eine Glaubenswahrheit oder kirchliches Dogma sei; alsdann bezeugt und beweist er unwidersprechlich, daß die Lehre wirklich Dogma ist und die Verläugnung derselben Häresie sein würde. Er ist dieß b), wenn die Theologen darin übereinstimmen, daß die betreffende Lehre nicht ohne Schädigung der katholischen Wahrheit überhaupt, also nicht ohne

Censur, verläugnet werden dürfe; alsdann bezeugt und beweist er unwidersprechlich, daß die Lehre wirklich eine irgendwie katholische Wahrheit ist. Er ist dieß aber auch c) wenn die Theologen bloß darin übereinstimmen, daß sie die Lehre für eine gewisse und hinreichend erwiesene halten; in diesem Falle bezeugt der Consens zwar nicht formell den katholischen Charakter der betreffenden Lehre, beweist ihn aber als thatsächliches Zeichen dadurch, daß seine Allgemeinheit sie deutlich genug als allgemeines Bewußtsein der Kirche darstellt, und würde in diesem Falle die Läugnung jener Lehre immer eine verwegene (temeraria) sein.

391 Diese Grundsätze über den unanimis et constans consensus theologorum sind von Pius IX. im Breve Gravissimas inter (s. die Hauptstellen unten § 29) nachdrücklich eingeschärft worden. Die Gründe für jene Bedeutung des consensus sind folgende. 1) Zunächst enthält das übereinstimmende Zeugniß aller berufenen Fachmänner für die Thatsache, daß etwas Lehre der Kirche sei, und das Urtheil derselben über die innere Wahrheit von Consequenzen auf einem Gebiete, wo die Principien feststehen, schon eine sehr hohe natürliche Garantie; und wenn auch bei abstrakten Wahrheiten das Zeugniß und Urtheil des Einzelnen weniger gilt, als bei Erfahrungswahrheiten, dann muß die Uebereinstimmung Aller um so mehr auf den festen Grund der Wahrheit hinweisen, weil dieser allein die Ursache sein kann, daß die so nahe liegende Meinungsverschiedenheit ausgeschlossen bleibt, nach dem Grundsatze Tertullians: quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. 2) Dazu kommt ferner, daß in den angegebenen Fällen der Consens der Theologen auch den Consens des Lehrkörpers einschließt und voraussetzt, nach dem hier vollwichtig zutreffenden Grundsatze des hl. Augustinus: error, cui non resistitur, approbatur, et veritas, quae non defenditur, opprimitur (Decr. Grat. dist. 83. c. error); und dieß um so mehr, als die Kirche besonders die theologischen Schulen des Mittelalters im Großen und Ganzen mit nicht viel geringerer Empfehlung beehrt hat, wie die hl. Väter. 3) Endlich, obgleich die Theologen keine direkte Verheißung des hl. Geistes haben, so verlangt doch der dem Lehr- und Glaubenskörper zukommende Beistand des hl. Geistes, daß er auch die Gesammtheit der Theologen vor Irrthum bewahre, weil sonst naturgemäß der Glaubenskörper, der ihnen folgt und vertraut, und der Lehrkörper, dessen Glieder aus ihrer Schule hervorgehen, mit in Irrthum geführt würden.

392 Die Allgemeinheit wie die Beständigkeit der Lehre der Theologen braucht allerdings keine absolute zu sein; je weniger sie in sich selbst absolut ist, desto mehr verliert sie auch an absoluter Gewißheit, kann dann aber immer noch moralische Gewißheit erzeugen. Je absoluter ferner die nachweisbare Universalität zu einer gegebenen Zeit ist, desto geringer kann das Maß der Zeit für die constantia gewählt werden. Beide Momente sind aber hier oft leichter nachzuweisen, als bei den Vätern (aus den oben n. 385 angegebenen Gründen) indem man aus der Lehre und dem Zeugniß der Lehrer und Häupter der verschiedenen Schulen in der Regel die der übrigen Theologen erkennen kann. Als besonders wirksam muß jedenfalls der Consens der späteren Scholastik (des 16. u. 17. Jahrhunderts) mit der ältern gelten, weil die erstere mit einer gründlichen Revision der gesammten Tradition, der patristischen wie der mittelalterlichen, Hand in Hand ging.

393 Die gewöhnlich gegen obige Grundsätze ins Feld geführten, angeblich allgemeinen Irrthümer der Scholastiker betreffen besonders die Natur und die Form einiger Sakramente: a) bezüglich des ordo, daß die vier niederen Weihen Sakramente, der Episcopat dagegen kein Sakrament, und daß die traditio instrumentorum die Materie des Presbyterats sei; b) bezüglich der Buße, daß der Priester nicht eigentlich von den Sünden losspreche, sondern bloß die Lossprechung erkläre, und daß nur die judicative, nicht die deprecative Form der Lossprechung gültig sei. Allein keine dieser allerdings ziemlich weit verbreiteten Anschauungen hat die Bedingungen für sich, die wir oben aufgestellt haben. Vgl. vorläufig *Franzelin* l. c. thes. XVII.

394 III. Wie das Ansehen der Väter hauptsächlich und vorzüglich bezüglich der authentischen Erklärung der hl. Schrift, resp. der Glaubenstradition

im engern Sinne in Betracht kommt: so hat das Ansehen der spätern Theologen, besonders der Scholastiker, eine vorzügliche Bedeutung für die genauere Formulirung und reichere Entwicklung des Offenbarungsinhaltes oder für die Durchbildung der theologischen Lehrtradition im engern Sinne des Wortes. Wie daher die Gesammtheit der patristischen Dokumente einen kirchlichen Commentar der hl. Schrift ausmacht: so stellt die Gesammtheit der bewährten theologischen Schriftwerke in ihrer gemeinsamen konstanten Doktrin eine kirchliche Theologie dar.

Diese Wahrheit ergibt sich nicht bloß im Allgemeinen aus dem historischen Faktum, 395
daß die Theologen seit dem 13. Jahrhundert sich vorzüglich in der genannten Richtung beschäftigten, sondern spezieller auch daraus: daß 1) nach dem Urtheile der Päpste (besonders in den Bullen, worin der hl. Thomas von Pius V. und der hl. Bonaventura von Sixtus V. als doctores ecclesiae erklärt wurden) diese Entwicklung als eine von Gott gefügte und reich gesegnete zu betrachten ist; und daß 2) eben die Verschiedenheit der Geister und der Schulen und die wechselseitige Prüfung und Bekämpfung derselben eine schärfere Sichtung der Lehren und eine größere Läuterung der Auffassung herbeigeführt hat. Die Kirche bethätigte ihre Anerkennung für diese Theologie besonders dadurch, daß sie im Concil von Trient ihre Resultate in großem Umfange sanktionirte (speziell die Rechtfertigungslehre des hl. Thomas in sess. VI.) und gleich nachher in der Verdammung des Bajus die ganze Gnadenlehre der Schule energisch in Schutz genommen hat. Die reiche theologische Entwicklung der katholischen Wahrheit, wodurch das Concil von Trient sich von den meisten früheren Concilien unterscheidet, war ebenfalls nur die Frucht der vorangegangenen theologischen Thätigkeit.

Unter der kirchlichen Theologie, von der wir oben redeten, ist zunächst bloß die 396
Summe und der innere Zusammenhang, das System der Lehrsätze (Grund- und Folgesätze) oder die Substanz der Doktrin zu verstehen, soweit diese von der Kirche anerkannt ist oder als Reflex der kirchlichen Lehre selbst erscheint; im weiteren Sinne jedoch auch die Methode, oder die Art und Form der wissenschaftlichen Behandlung und Darstellung, soweit diese auf die Substanz der Doktrin von mehr oder minder bedeutendem Einflusse ist. Bei der erstern kommt es auf die Wahrheit, bei der letztern auf die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit an. Daher ist die letztere mehr Gegenstand praktischer Begünstigung von Seiten der Kirche, als doktrineller Anerkennung, obgleich auch hierüber eine doktrinelle Erklärung stattfinden kann. Eine solche liegt vor in der Verwerfung der prop. 13 des Syllabus: Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt. Vgl. hiezu Schneemann, kirchliche Lehrgewalt n. 268 ff., und Kleutgen, Th. d. V. III. Abh. I. Hauptst. 6. § 1 und 3. Ueber das Ansehen des hl. Thomas insbesondere s. Kl. a. a. O. § 2: über Thomas und Bonaventura s. *Luydl* l. c. tom. IV. cap. III.

C. Die Geltendmachung des Wortes Gottes durch den Lehrapostolat oder die kirchliche Regelung des Glaubens und der theologischen Erkenntniß.

Fünftes Hauptstück.

§ 28. Die kirchliche Glaubensregel im Allgemeinen und speziell im aktiven Sinne.

I. Der Idee und Würde der christlichen Offenbarung gemäß ist das Wort 397
Gottes nicht bloß deßhalb bei der Kirche hinterlegt, damit es in ihr und durch sie überhaupt erhalten, fortgepflanzt und bezeugt werde, und damit die Glieder der Kirche es in ihr oder bei ihr als ein objektiv und lebendig vorliegendes erfahren und erkennen und demgemäß es gläubig anerkennen und sich aneignen können. Es soll vielmehr in der Kirche so geltend gemacht

werden, daß alle Glieder derselben zum gehorsamen, einträchtigen und gemeinschaftlichen Festhalten seines Inhaltes in dessen ganzer Reinheit, Fülle und Kraft verpflichtet und angehalten werden, daß es folglich als öffentliches sociales Gesetz oder Regel des Glaubens und Denkens vorgeschrieben und durchgeführt werde und die ganze kirchliche Gemeinschaft beherrsche und durchherrsche.

398 II. Im Princip gegeben ist das Glaubensgesetz für die Kirche durch die göttliche Offenbarung selbst und die von den Aposteln vollzogene Promulgation derselben. Aber als aktuell geltendes und effektiv wirksames öffentliches Gesetz kann es nur bestehen durch die dauernde Promulgation und Handhabung desselben von Seiten des fortlebenden Lehrapostolats, welcher in seiner Lehrgewalt die Macht besitzt, von allen Gliedern der Kirche den gehorsamen Glauben an die durch ihn bezeugte Offenbarung in dem von ihm zu erklärenden Sinne und in der von ihm zu entwickelnden Tragweite auktoritativ zu fordern, und so Alle in vollkommener Einheit der Erkenntniß untereinander und mit sich selbst zu verbinden. Wie demnach das Wort Gottes selbst in seiner ursprünglichen Promulgation durch die Apostel die ursprüngliche, aber zugleich noch erst entfernte Regel bildet: so ist die stete promulgirende Aktion des Lehrapostolats vermöge seiner Lehrgewalt die nächste und unmittelbare Regel des allgemein in der Kirche festzuhaltenden oder des katholischen Glaubens, oder auch schlechthin die katholische Glaubensregel.

399 III. Weil der thatsächlich allgemein in allen Gliedern der Kirche vorhandene Glaube die vollste konkrete und lebendige Erscheinung und damit ein untrügliches Zeichen des die Kirche beherrschenden Glaubensgesetzes ist: so kann man allerdings auch den thatsächlich allgemeinen Glauben gegenüber dem einzelnen Gläubigen als eine Regel bezeichnen, nach welcher derselbe sich richten muß, und von welcher er nicht abweichen kann, ohne sich zugleich von der bestehenden Glaubenseinheit zu trennen und gegen das dieselbe beherrschende Gesetz des Glaubens aufzulehnen. Aber diese thatsächliche Allgemeinheit des Einen Glaubens ist nicht das Glaubensgesetz selbst, noch dessen Princip, sondern Wirkung oder Zeichen desselben; und ebenso ist die thatsächliche Einheit oder Uebereinstimmung des allgemeinen Glaubens noch nicht das einigende Band und das bestimmende Princip, durch welches ihr Dasein als ein nothwendiges gefordert und wirksam herbeigeführt und erhalten wird. Sie ist also auch nicht diejenige Glaubensregel, durch welche das Wort Gottes seine eigene bindende und verbindende Kraft ausübt und seine königliche Majestät zur Geltung bringt; sie ist nicht diejenige, welche die Allgemeinheit des Einen Glaubens als eine gesetzliche fordert, bewirkt und sichert, und die Einheit des Glaubens Aller als eine organische innerlich durch ein einigendes Princip bedingt und bestimmt, folglich den katholischen Glauben als solchen bestimmt und regelt. Diese Regel liegt offenbar nur in der Lehrgewalt des Lehrkörpers der Kirche, kraft welcher dieser das Wort Gottes als Glaubensgesetz promulgiren kann und soll.

Da aber der Lehrkörper selbst wieder in seinen Gliedern der Lehrgewalt des Hauptes unterstellt ist und durch dieses in der Einheit der Lehre zusammengehalten, resp. zu derselben angehalten werden kann und soll: so liegt die Regel des katholischen Glaubens ganz speziell und in letzter Instanz in der souveränen und centralen Lehrgewalt des Papstes (resp. des apostolischen Stuhles) als des unmittelbar Christi Stelle vertretenden Kanzlers Gottes auf Erden. Durch diese allein wird das Glaubensgesetz als ein von oben herab die ganze Kirche beherrschendes und von innen heraus die ganze Kirche einigendes vollkommen begriffen, und sie allein ist folglich auch schlechthin die ordentliche und dauernde lebendige Regel des katholischen Glaubens. Als solche erscheint sie schon in der alten Glaubensformel des Papstes Hormisdas, worin das Bekenntniß abgelegt wurde, daß man in Allem dem apostolischen Stuhle folge und alle seine Feststellungen verkünde, und daß eben die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit ihm entscheidend sei für die Theilnahme an der Gemeinschaft der katholischen Kirche [1].

Die unkirchliche Bewegung in der letzten Zeit ging, wie schon öfter bemerkt, davon 400
aus, daß man kein eigentliches die Gesammtheit der Gläubigen beherrschendes Glaubensgesetz und darum auch keine über der Gesammtheit stehende lebendige Regel des allgemeinen Glaubens anerkennen wollte. Man betrachtete die Gesammtheit der Gläubigen als ein freies Gemeinwesen, das namentlich in Sachen des Glaubens von keiner Macht über ihm geleitet und geregelt werde, und nur durch sein Gesammtzeugniß den Glauben, wie durch sein Gesammtwollen das Handeln des Einzelnen regele und bestimme. Indem man aber so die thatsächliche und effektive Katholicität des Glaubens für die einzige und die eigentliche Glaubensregel erklärte, setzte man an die Stelle des katholischen das protestantische Princip des freien ungebundenen Glaubens. Das specificum der eigentlichen katholischen Glaubensregel besteht nämlich nicht darin, daß sie durch die Gesammtheit konstituirt wird, sondern darin, daß eben die Einheit der Gesammtheit durch eine über ihr stehende Auktorität bestimmt und bewirkt wird; sie zeigt nicht bloß an, was allgemein geglaubt wird, sondern bestimmt, was allgemein geglaubt werden soll.

IV. Der Akt, resp. der Complex von Akten, wodurch das Wort Got- 401
tes aktuell und allgemein als Glaubensgesetz oder als regula fidei *catholicae* aufgestellt und aufrechterhalten wird, heißt in der technischen Sprache, ohne Rücksicht auf seine verschiedenen Formen, propositio ecclesiae. So im Conc. Vat. const. de fide c. 3: Fide divina et *catholica* ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et *ab ecclesia,* sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus tradita *credenda proponuntur.* Es heißt 1) propositio, nicht im Sinne einer einfachen offiziellen oder selbst authentischen Vorlage oder Vortrags, sondern im Sinne einer auktoritativen Promulgation eines bereits in der Offenbarung selbst von Gott gegebenen Gesetzes und der Vorschrift, den Inhalt der propositio zu glauben, so daß die Promulgation auch ihrerseits und in sich selbst eine gebieterische Forde-

[1] Unde, sicut praediximus, sequentes in omnibus Apostolicam Sedem et praedicantes ejus omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam Sedes Apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax christianae religionis soliditas. Promittens etiam sequestratos a communione ecclesiae catholicae, *id est,* non consentientes Sedi Apostolicae, eorum nomina inter sacra non esse recitanda mysteria.

rung, die betreffende Wahrheit zu glauben, enthält. Das ist angedeutet in „*credendum* proponit"[1] (was parallel ist mit dem Doctrinam ab universa ecclesia tenendam definit in der Const. de eccl. c. 4) und deutlich ausgesprochen darin, daß das solemne judicium als die eine Form der propositio bezeichnet, und dem magisterium ordinarium eben die gleiche Bedeutung, wie jenem, beigelegt wird. Es heißt 2) propositio *ecclesiae* = facta ab ecclesia, nicht in dem Sinne, daß sie von dem Gesammtkörper der Kirche ausgehe — sie ist ja vielmehr an den Gesammtkörper in seiner Eigenschaft als Glaubenskörper gerichtet (proponit oder definit doctrinam ab universa ecclesia tenendam oder credendam, s. oben) —, sondern so, daß unter der ecclesia proponens unmittelbar und formell die lehrende Kirche oder der apostolische Lehrkörper verstanden wird, dem allein in seiner Eigenschaft als öffentlicher Stellvertreter Christi und Organ des hl. Geistes die auktoritative Promulgation des Wortes Gottes zusteht, und dessen Glieder als die Häupter und Hirten der Kirche den Glauben der Gemeinde zu leiten haben.

402 In der ältesten Zeit wurde die Glaubensregel z. B. von Origenes (de princ. praef.) einfach bezeichnet als *praedicatio ecclesiastica*, aber mit dem Zusatz *manifesta*, weil nur da, wo der Lehrkörper offen und entschieden seine volle Auktorität für eine Lehre geltend macht, die letztere als durch die praedicatio förmlich promulgirt, d. h. offenkundig geltend gemacht erscheint. Wo die *traditio* ecclesiastica als canon des Glaubens aufgestellt wird, wie von Vincenz von Lerin, ist dasselbe gemeint, wenn auch nicht so prägnant ausgesprochen; denn die offenkundige Ueberlieferung einer Lehre durch die Kirche ist ebenso wesentlich zugleich eine auktoritative Forderung des Glaubens, wie jeder richterliche Lehrakt zugleich ein Akt der Ueberlieferung ist. So nimmt auch der hl. Thomas (in ep. ad Rom. c. 14, l. 3) es für gleichbedeutend, daß eine Wahrheit perfecte per ecclesiam manifestata, und daß sie per ecclesiam determinata sei. Wenn man in neuerer Zeit häufig das Bewußtsein der Kirche oder das Gesammtbewußtsein der Kirche als Regel des Glaubens bezeichnet hat, so können diese Ausdrücke einen guten Sinn haben, wie auch schon die Väter von einer conscientia fidei communis und einem catholicus intellectus gesprochen haben; aber sie können auch leicht irre leiten. Jedenfalls ist als eigentliche Regel des Glaubens nur das öffentliche, d. h. von der öffentlichen Auktorität der Kirche offen ausgesprochene und als für alle Glieder maßgebend geltend gemachte Bewußtsein der Lehrer der Kirche zu betrachten.

403 V. Was näher die Art und Weise, wie die propositio ecclesiae stattfindet, und die Form, in welcher das Glaubensgesetz promulgirt und zur aktuellen Geltung gebracht wird, betrifft, so gestaltet sich dieselbe naturgemäß, wie folgt. 1) Weil einerseits das durch die Organe des apostolischen Lehrkörpers mitzutheilende und zu bezeugende Wort Gottes als etwas durchaus Bestimmtes und Festes in die Kirche eintritt und wesentlich einen gehorsamen Glauben fordert, und so auch andererseits die Mittheilung und Bezeugung desselben nothwendig auf die Erzeugung eines solchen Glaubens abzielt: so vollzieht sich ordentlicher Weise die Promulgation des Glaubensgesetzes ipso facto durch die ordentliche und allgemeine Aus-

[1] Der in manchen Gegenden Deutschlands gebräuchliche Ausdruck: Ich glaube Alles, was die katholische Kirche zu glauben vorstellt, entspricht durchaus nicht der Energie des lateinischen Ausdrucks, weil das „zu glauben" nicht, wie das „credendum", die durch die Vorlage bezielte und bewirkte Nothwendigkeit des Glaubens ausdrückt. Entsprechender ist daher die in andern Gegenden gebräuchliche Formel: Ich glaube Alles, was die katholische Kirche zu glauben gebietet oder befiehlt.

übung des Lehr- und Predigtamtes (das ordinarium und universale ecclesiae [docentis] magisterium, s. Conc. Vat. oben IV.), oder, was dasselbe ist, durch die lebendige Lehrtradition. Wo demnach thatsächlich und allgemein eine Lehre vom ganzen Lehrkörper entschieden und allgemein als Wort Gottes gelehrt wird, da ist auch die Pflicht, dieselbe zu glauben, allgemein promulgirt. So erscheint das Glaubensgesetz in der Kirche zunächst in der Form eines Gewohnheitsgesetzes, und ist eben diese seine ordentliche und gleichsam angeborene Form. — 2) Erst aus Anlaß hartnäckiger Widersprüche oder auch in Folge zeitweiliger und partieller Verdunkelung der Glaubenslehre wird es nothwendig, durch formelle Akte der Lehrgewalt, durch feierliche Urtheile (judicia solemnia, Vat., s. oben IV.) das Glaubensgesetz als solches ausdrücklich zu formuliren und festzustellen, dasselbe als unbedingt maßgebende Regel des allgemeinen Glaubens einzuschärfen und so ihm den Charakter eines Statutar-, resp. eines geschriebenen Gesetzes zu geben, beziehentlich die ihm bereits als Gewohnheitsgesetz innewohnende Verpflichtungskraft zur Geltung zu bringen. Allerdings sind die auktoritativen Bestimmungen und Feststellungen der kirchlichen Lehrgewalt insofern keine eigentlichen Gesetze, sondern bloße Urtheile oder Entscheidungen, als sie nur ein von Gott gegebenes und in der Ueberlieferung der Kirche bezeugtes Gesetz deklariren; ja meistens auch insofern, als sie ein bereits thatsächlich und notorisch geltendes Gesetz nur nachdrücklicher einschärfen und handhaben. Sie kommen aber darin mit dem Gesetze, resp. der souveränen Promulgation eines Gesetzes überein, daß sie, wie sie von souveräner und allgemeiner Auktorität ausgehen, auch allgemein in der Weise eines Gesetzes verbinden und unter Umständen, wo das Vorhandensein des Gesetzes und damit dessen Verpflichtung bisher nicht allgemein anerkannt war, das Gesetz selbst in volle Kraft setzen und die allgemeine Verbindlichkeit der Befolgung desselben erzeugen können. Da diese zweite Form der propositio ecclesiae und des Glaubensgesetzes bestimmter und greifbarer ist, als die erste, und so dieser nicht bloß zu Hülfe kommt, sondern auch nach Umständen sie erst herbeiführt oder doch ihren Bestand sichert: so hat sie einen relativen Vorzug vor dieser. An sich aber sind beide Formen der Glaubensregel ebenso gleichberechtigt und gleichwerthig, wie die beiden Formen der apostolischen Glaubensquelle, und stehen auch in einem ähnlichen Wechselverhältniß zu einander, wie diese.

Die liberalisirenden und darum gegen die feste, wirksam bindende Glaubensregel feindselig oder doch unfreundlich gestimmten Gelehrten haben, je nachdem sie ihnen unbequem wurde, bald die eine, bald die andere Form der Glaubensregel herabgesetzt. So lange kein kirchliches Urtheil sie drückte, hieß es, man dürfe nur dasjenige als Glaubensgesetz ausgeben, was von der Kirche als solches richterlich entschieden oder definirt sei. (Vgl. hierüber besonders Kleutgen, Th. d. V. I. Bd. I. Abh. II. Hptst. II.) Sobald aber eine förmliche Entscheidung ihnen in den Weg kam, erklärten sie diese für eine bloß juristische, mechanische Formalität, deren „formelle Auktorität“ erst durch das magisterium ordinarium und universale, oder vielmehr durch das testimonium omnium fidelium zur zuverlässigen Glaubensregel werde. 404

Wie bei der zweiten Form des Glaubensgesetzes oder der Glaubensregel die Lehrgewalt des Lehrkörpers ausdrücklich hervortritt: so erscheint darin auch bei jedem vollgültigen Urtheile ausdrücklich das Oberhaupt des Lehrkörpers als der oberste und centrale Regulator des katholischen Glaubens, indem nur die von ihm ausgehenden und die von ihm bestätigten Urtheile der übrigen Glieder des Lehrkörpers schlechthin als katholische Glaubensregel angesehen werden können. Bei der ersten Form hingegen tritt ebenso wenig, wie die 405

Lehrgewalt überhaupt, so auch der oberste Träger derselben ausdrücklich hervor. Wie jedoch bei jedem Gewohnheitsgesetze der gesetzgeberische Wille des Souveräns, obgleich nicht formell dokumentirt, doch thatsächlich der eigentliche innere Grund der Verbindlichkeit des Gesetzes ist: so ist auch beim Glaubensgesetze die stillschweigende Sanction der allgemeinen Lehre durch den apostolischen Stuhl der eigentliche Grund der juristischen Kraft und der vollen allgemeinen Verbindlichkeit des Glaubensgesetzes. Eine formelle Sanction ist zudem hier um so weniger nothwendig, als schon das in der allgemeinen Lehre liegende authentische Zeugniß für das Gesetz Gottes dasselbe thatsächlich zur allgemeinen Kenntniß bringt. Es muß dieses hervorgehoben werden, damit man sich bewußt bleibe, daß beide Formen auf demselben einheitlichen Organismus des Lehrapostolats beruhen, und daß folglich das Centrum der Kirche in beiden Fällen das eigentliche Fundament der Glaubenseinheit bildet.

406 Die in der jüngsten Zeit oft gehörte Behauptung, daß das Urtheil des Lehrkörpers oder seines Hauptes nur die Bedeutung haben könne, freventliche Widersprüche gegen das notorisch in der Kirche geltende Glaubensgesetz zurückzuweisen, nicht aber ein bis dahin nicht notorisch gültiges Glaubensgesetz, welches folglich ohne Frevel von Vielen bezweifelt und übertreten werden konnte, in Kraft zu setzen, also mehr nur einen polizeilich-richterlichen, als legislatorischen Charakter haben könne, beruht zunächst auf einer doppelten falschen Voraussetzung. Einerseits setzt man voraus, daß überhaupt die ordentliche kirchliche Lehre oder Ueberlieferung immer gleich allgemein und ausdrücklich sein müsse, wonach selbst das ordentliche allgemeine Lehramt auf dem Wege allmäliger Entwicklung eine zeitweilig latent gewordene Lehre später nie mehr zur Geltung bringen könnte; in dieser Voraussetzung wäre eine richterliche Entscheidung von Zweifeln allerdings nicht nur nie möglich, sondern auch überflüssig. Andererseits setzt man voraus, daß das Urtheil der kirchlichen Lehrgewalt ein bloß juristischer und nicht zugleich ein charismatischer Akt, und dazu ein willkürlicher, nicht an ein vorausgehendes, aber durch ihn selbst peremptorisch festzustellendes Zeugniß gebundener Akt sei, resp. in sich selbst kein eminentes Zeugniß enthalte. In dieser Voraussetzung könnte allerdings das Urtheil keine absolute Gewißheit erzeugen und darum keine Glaubensregel aufstellen, wo eine solche nicht bereits in voller Geltung war; aber dann wäre auch die Kirche hülf- und rathlos, wo die Bedürfnisse der Zeit eine solche Entscheidung erheischen; und überhaupt wäre ihre ganze Einrichtung mehr ein Mechanismus, als ein lebendiger Organismus, weil sie nicht in sich selbst die nothwendigen Mittel zu ihrer Erhaltung und Entwicklung besäße. Beide Voraussetzungen aber sind nach dem oben (§ 22) Gesagten ebenso absolut falsch, wie die darauf gestützte Behauptung absolut unkatholisch ist. Denn es war stets die Ueberzeugung aller Katholiken, daß der kirchliche Lehrkörper nicht bloß über freventliche Zweifel, sondern auch über solche Zweifel, die bislang als mehr oder minder scheinbar berechtigt und als praktisch erlaubt galten, peremptorisch und unfehlbar entscheiden könne. Einen Unterschied zwischen scheinbar berechtigten und freventlichen Zweifeln kann man schon deßhalb hier nicht machen, weil eben die freventlichen Zweifel und Widersprüche stets mit der Prätension ihrer Berechtigung auftreten, in der Regel auch einen Schein von Berechtigung sich zu verschaffen wissen, folglich die Entscheidung des Lehrkörpers auch diesen gegenüber sehr leicht als incompetent zurückgewiesen werden könnte und so wirkungslos gemacht würde.

407 VI. Die regulative Kraft der propositio ecclesiae, welche einerseits die gehorsame Annahme der vorgelegten Lehre von Allen fordert und andererseits die unfehlbare Gewißheit derselben Allen gewährleistet, erstreckt sich zwar zunächst, direkt und vorzüglich auf den Gehorsam und die Gewißheit des göttlichen Glaubens selbst, wie auch der formelle Inhalt der göttlichen Offenbarung der nächste und direkte Gegenstand der Vorlage und die Einheit des Glaubens der nächste und unmittelbare Zweck der kirchlichen Lehrgewalt ist. Wie jedoch die Lehrthätigkeit des Apostolates, um die Zwecke der Offenbarung vollständig zu realisiren und nicht bloß die Substanz des Glaubens, sondern auch dessen Integrität zu bewahren und damit auch jene vollständig zu entwickeln und geltend zu machen, über die Substanz des

Glaubens hinausgreifen muß: so tritt sie auch nach dieser Seite unter Umständen als allgemein bindende und zugleich unfehlbar leitende Vorlage der betreffenden Wahrheiten auf. (S. oben n. 84 f.) Weil sie aber hier nicht mehr den göttlichen Glauben, sondern nur überhaupt die gehorsame und zweifellose Annahme der betreffenden Wahrheiten verlangt und verbürgt (*tenendum* im weitern Sinne, nicht credendum, definit, C. Vat. de eccl. c. 4): so erscheint sie hier als Regel der theologischen Erkenntniß (resp. Ueberzeugung) überhaupt, oder speziell als Regel des theologischen oder religiösen Denkens. Demnach gibt es in der Kirche neben oder vielmehr im Anschluß an das eigentliche Glaubensgesetz noch ein Gesetz (resp. eine gesetzliche Einheit und Allgemeinheit) des theologischen Denkens oder der religiösen Ueberzeugung, welchem jedes Glied der Kirche als solches oder jeder Katholik kraft seiner katholischen Profession sich nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unterwerfen und konformiren muß, aber auch ohne Gefahr der Täuschung vertrauensvoll konformiren kann. Die Verletzung dieses Gesetzes aber involvirt ebenso eine geistige Auflehnung gegen die Auktorität der Kirche, wie eine Verachtung ihrer übernatürlichen Wahrhaftigkeit; sie ist daher, wenn schon nicht direkt als Verläugnung der fides catholica, dann doch wenigstens als Verläugnung der professio catholica [1] im allgemeineren Sinne des Wortes unter Umständen, d. h. insoweit die Unfehlbarkeit der Kirche in solchen Bestimmungen als Glaubenslehre betrachtet werden kann, aber auch und jedenfalls, soweit es sich um die Censur von unmittelbar glaubenswidrigen Sätzen handelt [2], als indirekte Verläugnung der fides catholica zu betrachten. Weil jedoch die letztern Wahrheiten nicht als unmittelbar von Gott kommend, und daher auch nicht als an sich schon den Gehorsam des Glaubens fordernd vorgelegt werden: so tritt bezüglich ihrer die strenge Pflicht des Gehorsams in der Regel nicht so sehr auf Grund des magisterium ordinarium, als vielmehr auf Grund der allgemeinen praktischen Geltendmachung oder eines souveränen Urtheils ein.

VII. Wie indeß die kirchliche Ueberlieferung (s. oben n. 369) durch das 408
magisterium ordinarium nicht immer ein ganz unzweideutiges und vollgültiges Zeugniß für alle und jede Lehre ablegt, aber darum doch das Zeugniß immer noch ein höchst beachtenswerthes und moralische Gewißheit gewährendes sein kann: so sind auch nicht alle irgendwie richterliche, legislatorische oder analoge Akte eines jeden Trägers der Lehrgewalt, welche zur Regulirung und zum Schutze des Glaubens erlassen werden, absolute, d. h. unbedingt bindende und unfehlbare Regeln des Glaubens und Denkens, ohne

---

[1] So erklärte Pius IX. in der Encyclica Quanta cura: Silentio praeterire non possumus eorum audaciam, qui sanam non sustinentes doctrinam contendunt: „iis Apostolicae Sedis *judiciis* et decretis, *quorum objectum ad bonum generale ecclesiae ejusdemque jura ac disciplinam spectare declaratur,* dummodo fidei morumque dogmata non attingat, posse *assensum* et obedientiam detrectari absque peccato et *absque ulla catholicae professionis jactura.*“

[2] So sagte das von Benedikt XIII. plenissime bestätigte Concil von Embrun (1727) über die Constitution Unigenitus, obgleich dieselbe über die mannigfaltigsten Sätze die mannigfaltigsten Censuren verhängte: Si quis eidem constitutioni corde et animo non acquiescit, aut veram et sinceram obedientiam non praestat, inter eos habeatur, *qui circa fidem naufragaverunt.*

jedoch darum sofort auch alle regulative Kraft zu verlieren. Sie können vielmehr unter Umständen, kraft einer auf der pietas fidei im weitern Sinne beruhenden Präsumption, relativ und moralisch in ähnlicher Weise wirken, wie die absolute Regel, d. h. wenigstens ehrfurchts- und vertrauensvolle innere Annahme einer Lehre beanspruchen, so daß die Verweigerung der innern Unterwerfung eine Unehrerbietigkeit und Verwegenheit involvirt.

409 Das geschieht z. B. 1) wo die kirchliche Lehrgewalt allgemein den Vortrag bestimmter Lehren wegen ihrer Bedenklichkeit und Gefährlichkeit verbietet, wie das im 17. Jahrhundert öfter, besonders auch mit der Läugnung der unbefleckten Empfängniß Mariä, geschehen, oder den Vortrag einer andern als einer überwiegend berechtigten gebietet, (wie z. B. im Conc. Viennense bezüglich der Taufgnade geschehen), ohne zugleich peremptorisch die Annahme der Falschheit der ersteren oder der Wahrheit der letzteren zu fordern; hier erstreckt sich der juristische Gehorsam nur auf das äußere Verhalten; aber die Präsumption, daß die Kirche nicht leicht in dieser Weise eine wahre Lehre verbreiten oder eine falsche zur Geltung bringen könne, bewirkt die moralische Pflicht, in der Weise moralischer Gewißheit jene für falsch, diese für wahr zu halten. Es geschieht 2) wo zwar ein förmliches Urtheil einer kirchlichen Auktorität über die Lehre selbst vorliegt, aber nicht von der höchsten Auktorität ausgegangen oder bestätigt ist; auch dieses Urtheil verpflichtet zunächst bloß zum äußern Gehorsam, zur innern Conformation aber nur moralisch im Verhältnisse zur Präsumption der Zustimmung der höchsten, resp. der Gesammt-Auktorität des Lehrkörpers. Es geschieht 3) wo eine Lehre selbst von der höchsten Auktorität, z. B. in einer päpstlichen Allocution oder Encyclica zwar nachdrücklich empfohlen und eingeschärft, jedoch nicht geradezu vorgeschrieben wird, oder aber getadelt und gerügt, jedoch nicht förmlich verworfen wird. Bei solchen Akten kann die fragliche Präsumption bald für die ganze Kirche, bald bloß für einen Theil, bald für alle Gläubige, bald bloß für die schlichten, ungelehrten gelten, bald der Pflicht des strengen Gehorsams und der vollen zweifellosen und untrüglichen Gewißheit nahe kommen, bald bloß eine gewisse Willfährigkeit und Billigung erzeugen. Vgl. Al. Schmid, Wissenschaft und Auktorität S. 114 ff.

410 So sehr man die Bedeutung der hier erwähnten Akte und der ihnen entsprechenden Regelung des Glaubens beibehalten muß, so sehr muß man sie von der eigentlichen und strengen Regel des Glaubens und Denkens unterscheiden, was am besten dadurch geschieht, daß man sie gegenüber der letzteren, als der gesetzlichen Norm des Glaubens und Denkens, als polizeiliche Normen bezeichnet. Speziell aber muß man diese polizeilichen Normen bezüglich ihres Einflusses auf die Regelung der innern Ueberzeugung wohl unterscheiden von den über den Bereich des göttlichen Glaubens hinausgreifenden gesetzlichen Regeln des theologischen Denkens (oben VI.). Beide haben nämlich das gemeinschaftlich, daß sie zwar nicht den Glauben selbst fordern, wohl aber die gläubige Gesinnung oder die *pietas* fidei, d. h. die Achtung und Ehrfurcht vor Gott und der von ihm bestellten Lehrauktorität in Anspruch nehmen, um durch sie dem Denken seine rechte Richtung zu geben. Aber die letztern nehmen die gläubige Gesinnung allgemein als wahren und unbedingten Gehorsam, die erstern bloß als einfache Achtung und Ehrfurcht, die einen weitern Spielraum übrig läßt, oder als einfache Pietät im gewöhnlichen Sinne des Wortes in Anspruch.

411 Würde man die sub VI. und VII. behandelten beiden Formen der Regelung des theologischen Denkens nicht unterscheiden, so müßte entweder die zweite in der ersten, oder die erste in der zweiten aufgehen. In jenem Falle könnte man nicht die Unfehlbarkeit der ersteren Form festhalten; in diesem müßte man der zweiten Form, wo sie nicht die Bedingungen der ersteren zugleich erfüllt, allen Werth absprechen, wofern man nicht zugleich sich über die erstere mit hinwegsetzt. Der schroffe kirchliche Liberalismus (seit

den Jansenisten ausgebildet und in der Aufklärungszeit auf die Spitze getrieben), der von Pietät nichts kennt, wählte natürlich den letzten Ausweg; der zahmere und wohlwollende (im 17. Jahrhundert durch Holden, analysis fidei, im vorigen Jahrhundert durch Muratori, de ingeniorum moderatione, und Chrismann, regula fidei, im gegenwärtigen besonders durch P. Ryder in England, Idealism in theology, vertreten) wählte den ersteren Ausweg als „versöhnende Mitte", brachte aber damit dem schroffen zersetzenden Liberalismus die zwingende Kraft und unfehlbare Wahrheit der feierlichsten und wichtigsten Lehrentscheidungen, wo sie nicht formell den Inhalt der Offenbarung aussprechen, zum Opfer. Vgl. hiezu den folgenden § 29. sub III. und IV.

VIII. Die oben erklärte propositio ecclesiae ist naturgemäß, wie die wahre und vollkommene, so auch die einzige unmittelbare Regel des Glaubens in dem Sinne, daß zu einer gegebenen Zeit die Auktorität der gegenwärtigen lehrenden Kirche es ist, wodurch das Glaubensgesetz formell und unmittelbar seine volle Kraft und Wirksamkeit gewinnt. Damit ist aber nicht gesagt, daß bloß die jeweilige aktuelle und ausdrückliche Vorlage von Seiten der gegenwärtigen Kirche als vollgültige Glaubensregel betrachtet werden könne. Denn die gegenwärtige kirchliche Auktorität tritt kraft ihrer Continuität mit der früheren ipso jure, ohne einen neuen Akt von ihrer Seite, für alles das ein, was früher durch dieselbe als Glaubensgesetz notorisch erklärt und gehandhabt worden ist, damit aber auch für Alles, was in den von ihr anerkannten oder sanctionirten Quellen, Canälen und Ausflüssen der kirchlichen Tradition notorisch als klar und vollgültig bezeugt vorliegt. 412

Aus diesem Grunde können und müssen in der That, zwar nicht neben, sondern in engster Verbindung mit der lebendigen kirchlichen Auktorität und in Beziehung auf dieselbe, noch andere Medien als kirchliche Regeln des Glaubens und der theologischen Erkenntniß bezeichnet werden. Dieselben sind zwar schon an sich, in ihrer Eigenschaft als Erkenntnißmedien in der Weise eine objektive Regel der aus ihnen zu schöpfenden Erkenntniß, wie jeder Beweis für eine Wahrheit zugleich ein Criterium für das Urtheil über dieselbe ist; sie können deßhalb auch, soweit sie der gegenwärtigen Lehrverkündigung zeitlich oder logisch vorausgehen, für diese selbst eine Regel sein, nach welcher dieselbe sich richten kann oder soll. Aber diese Art der Regelung ist auch von ganz anderer Art, als die effektiv wirksame auktoritative Regelung des allgemeinen Glaubens, und muß folglich durch die Wirksamkeit der lebendigen kirchlichen Auktorität ergänzt werden, was die Theologen dadurch auszudrücken pflegen, daß sie sagen: an sich seien jene Medien eine regula fidei *remota*, und sie würden erst zur regula *proxima* in Verbindung mit der Aktion der lebendigen kirchlichen Auktorität. 413

Indeß ist der relativ selbstständige regulative Charakter dieser regulae remotae, sowie ihr Verhältniß zur lebendigen kirchlichen Auktorität bei den einzelnen je nach ihrer eigenthümlichen Natur wesentlich verschieden: 414

1. Die hl. Schrift als urkundliches Wort Gottes empfängt von der kirchlichen Auktorität in keiner Weise ihre innere Gewährschaft oder Auktorität, sondern bloß die äußere Promulgation ihrer innern Gewährschaft und der Richtigkeit ihres Textes, sowie die authentische Erklärung ihres Sinnes. Sie bildet daher eine unmittelbar göttliche, durchaus selbstständige und vom kirchlichen Lehramte unabhängige Regel, welche diesem selbst für alle Zeiten von Gott als Regel seiner Lehre vorgezeichnet ist, aber allerdings erst durch dasselbe zur effektiven Regel des allgemeinen Glaubens wird.

2. Die Dokumente der kirchlichen Tradition der Vergangenheit sind

nur insofern eine selbstständige Regel, als sie der kirchlichen Predigt der Gegenwart gegenüber gestellt werden; denn, vor dieser vorhanden, sind sie auch für dieselbe maßgebend, während sie ihre eigene regulative Kraft nicht unmittelbar von Gott, sondern von der in ihr dokumentirten kirchlichen Predigt der Vergangenheit haben. Je nachdem sie diese kirchliche Predigt unmittelbar oder mittelbar, als vollgültige Instrumente von Glaubensgesetzen oder richterlichen Entscheidungen oder einfach als Zeugnisse, authentisch oder bloß historisch dokumentiren, haben sie eine höhere oder geringere innere Würde und Auktorität, wie für den Beweis der kirchlichen Lehre der Vergangenheit, so auch für die Regelung der Lehre und des Glaubens der Gegenwart. Voran stehen a) die von der frühern Kirche promulgirten Glaubenssymbole und Glaubensentscheidungen, welche als ausdrückliche und ewige Glaubensgesetze in sich selbst und durch sich selbst förmliche und stetige Glaubensregeln sind und bleiben und daher von Alters her auch mit Vorzug Glaubensregeln (regulae fidei) genannt wurden. Daran schließen sich b) die Dokumente der heiligen Väter und der Theologen, welche als authentischer, resp. authentisirter, Ausdruck der frühern kirchlichen Lehre zwar nicht formell das Glaubensgesetz selbst repräsentiren, aber theils das Dasein desselben formell bezeugen, resp. thatsächlich befunden, oder vollends, wie es namentlich bei den Vätern der Fall ist, durch das kirchliche Gesetz, welches die Befolgung ihrer einstimmigen Lehre gebietet, eine entlehnte gesetzliche Kraft erhalten. Endlich kommen c) die einfach historischen Dokumente, welche als solche weder eine eigene noch eine entlehnte kirchlich-regulative Kraft haben, sondern bloß das Vorhandensein einer kirchlichen Regel mehr oder minder sicher konstatiren.

3. Aber auch in der unmittelbaren Gegenwart kann noch an eine gewisse und zwar lebendige Glaubensregel mit einer relativen Selbstständigkeit und logischen Priorität gegenüber der kirchlichen Lehrauktorität, namentlich der richterlichen Entscheidung derselben, und für diese selbst mit maßgebend, gedacht werden. Eine solche ist der sensus omnium fidelium et doctorum, inwiefern er als Wiederhall der vorausgegangenen kirchlichen Predigt oder auch als Zeugniß des in der ganzen Kirche wirkenden hl. Geistes aufgefaßt wird. Aber diese Regel ist darum nicht das Glaubensgesetz selbst, noch die eigentliche Promulgation desselben, sondern nur ein Zeugniß für seinen bisherigen Bestand und göttlichen Ursprung, und erlangt daher ebenfalls ihre formelle juristisch regulative Kraft erst durch die Auktorität der gegenwärtigen kirchlichen Lehrauktorität.

415 Was insbesondere die Abhängigkeit der gegenwärtigen kirchlichen Lehrauktorität von den erwähnten, in relativ selbstständiger Weise neben und vor ihrer Thätigkeit existirenden Regeln betrifft: so ist dieselbe nur gegenüber der hl. Schrift, als einer speziellen ganz unmittelbaren Repräsentation der Auktorität Gottes, eine Abhängigkeit der Unterordnung unter eine in gewisser Beziehung höhere Auktorität. Gegenüber den vollkommen auktoritativen Kundgebungen der früheren Kirche beruht jene Abhängigkeit nicht auf Unterordnung der spätern kirchlichen Auktorität unter die frühere, sondern auf der juristischen Continuität oder Identität beider, indem die spätere Kirche, wenn sie die frühere verläugnen wollte, damit auch sich selbst verläugnen würde; diese Abhängigkeit schließt folglich die Gleichstellung beider nicht aus, sondern ein. Gegenüber der Lehre der Väter und Theologen, resp. dem sensus fidelium et doctorum, schließt die Abhängigkeit sogar nicht einmal eine Ueberordnung der kirchlichen Auktorität über diese Regeln aus, indem jene diese nur als achtungswürdige Zeugnisse der ihr untergeordneten Glieder der Kirche zu adoptiren und genehmigen hat, nicht aber durch dieselben auktoritativ geregelt wird.

§ 29. Die kirchliche Regel des Glaubens und Denkens im objektiven Sinne: Katholische Wahrheit und katholisches Dogma. Eintheilung und Kennzeichen derselben.

I. Die katholische Wahrheit im strengen Sinne und das Dogma als Hauptart derselben.

416 Nicht alle Lehren, welche von Gott als Inhalt seiner Offenbarung der Kirche anvertraut sind und zu ihrem depositum gehören, oder welche überhaupt als theologische Lehren dazu geeignet und bestimmt sind, von der Kirche

vorgetragen zu werden, werden darum auch stets von ihr durch praedicatio manifesta allgemein zu glauben oder zu halten vorgeschrieben und als Glaubensnorm geltend gemacht. Diejenigen, welche thatsächlich in dieser Weise geltend gemacht werden, führen darum im Gegensatz zu den andern den engern Namen katholische Wahrheit im strengern Sinne des Wortes (veritas catholica = allgemein gültige und verbindliche Wahrheit, von Einigen, z. B. Holden und Chrismann, auch *veritas canonica* genannt), oder kirchliches Dogma im weitern Sinne des Wortes (dogma ecclesiasticum = vorschriftsmäßige Lehre der Kirche, zu deren zweifellosen Annahme jedes Glied der Kirche als solches ebenso verpflichtet als berechtigt ist). Inwieweit diese Lehren als ausdrückliche Offenbarungswahrheiten bezeugt und geltend gemacht und folglich als Gegenstand des göttlichen Glaubens vorgelegt werden, heißen sie katholische Glaubenswahrheiten (veritates *fidei catholicae*), oder Glaubensvorschriften, oder Glaubenslehren (dogmata *fidei*, resp. dogmata *divina*), oder auch Dogmen schlechthin im engern und strengen Sinne des Wortes. Im entgegengesetzten Falle, wo sie nämlich bloß als theologische oder zur Integrität des Glaubens gehörige Wahrheiten vorgetragen und geltend gemacht werden, heißen sie einfach katholische Wahrheiten oder Lehren (veritates *catholicae* oder *doctrinae ecclesiasticae*, resp. ecclesiae catholicae). — Letzterer Ausdruck wird sowohl generisch, als die Wahrheiten beider Klassen einschließend, wie auch spezifisch für die zweite gebraucht. Die zweite Klasse umfaßt dann wieder die beiden Arten der theologischen Wahrheit, welche oben § 6 erklärt wurden, nämlich sowohl diejenigen, welche causaliter, wie diejenigen, welche bloß finaliter theologisch sind; und so wird auch der Name doctrina catholica bald auf beide, bald auf eine der beiden Arten bezogen. Es empfiehlt sich, die der erstern Art veritas catholica *theologica*, die der zweiten veritas *pure* catholica zu nennen.

Obgleich alle drei Arten der veritas catholica unfehlbar und daher negativ gleich zweifellos gewiß sind, so bleibt doch der positive Grund und darum die eigenthümliche positive Beschaffenheit und Intensität der Gewißheit verschieden. Darum heißen die ersten schlechthin doctrinae *de fide*, ipsa fide catholica credendae, die zweiten einfach fide, oder *ex* fide, oder *secundum* fidem certae (d. h. von jedem Gläubigen auf Grund und in Folge seiner fides catholica als nothwendiges Resultat und Correlat derselben mitanzunehmen und festzuhalten), die dritten schlechthin certae oder verae. Die zweite Art der Gewißheit wird bei vollkommener, d. h. positiver, direkter und richterlicher Vorlage durch die Kirche von vielen Theologen mit der ersten gleichgestellt, und so auch ihr Name als mit dem der ersten gleichbedeutend genommen.

Veritas catholica ist hier nach dem vorhergehenden § formell nicht die bloß thatsächlich allgemein verbreitete, sondern die kraft eines die ganze Kirche beherrschenden Gesetzes allgemein mit Nothwendigkeit anzuerkennende und unzweifelhaft festzuhaltende Wahrheit. In diesem Sinne sind virtuell alle im Depositum der Kirche enthaltenen Wahrheiten eo ipso schon katholisch, weil von Gott der Gesammtheit vorgeschrieben; aktuell werden sie es jedoch erst dadurch, daß die Kirche diese göttliche Vorschrift promulgirt und geltend macht. In einem laxern Sinne (s. unten sub III.) nennt man veritas catholica eine Lehre, welche nicht mit strenger Evidenz, sondern bloß mit moralischer Gewißheit von der Kirche 417

geltend gemacht erscheint. In noch laxerm Sinne oder vielmehr nicht positiv, sondern negativ nennt man veritas catholica eine Lehre, die nicht unkatholisch ist, d. h. nicht der allgemein gültigen Lehre zuwiderläuft, oder die man als guter Katholik unbeschadet der professio catholica annehmen kann, aber nicht annehmen muß. Die veritas catholica im ersten Sinne ist ein weiterer Begriff, als der der veritas fidei catholicae, so daß, während die Läugnung dieser immer Häresie ist, die Läugnung jener einen ganz andern und zwar sehr mannigfaltigen Charakter haben kann. So verlangte Martin V. in der Bulle Inter cunctas, daß die Wicleffiten und Hussiten beschwören sollten (art. 10): Die Sentenz des Konstanzer Concils über die 45 Artikel des Hus und die 30 des Wicleff sei vera et catholica, und daß demgemäß die Artikel *non sunt catholici*, sed quidam ex eis sunt notorie *haeretici*, *quidam erronei*, *alii temerarii et seditiosi*, alii piarum aurium offensivi.

418 Dogma, δόγμα (von δοκεῖν = glauben, meinen, dafürhalten, besonders auch in entscheidender Weise dafürhalten = censere, arbitrari, daher = decernere, statuere, wie das intransitive placet oder visum est Spiritui So. et nobis, wofür Act. 15, 25 und 28: ἔδοξε), bezeichnet in der Schrift und Kirchensprache keine bloße Meinung oder subjektive Ueberzeugung, sondern Verordnung, Gesetz (Act. 16, 4) = κανών; besonders aber, wie analog schon bei den alten Philosophenschulen [1], einen für eine Gemeinschaft auktoritativ festgestellten Lehrsatz, im Gegensatz einerseits zu Privatüberzeugungen, andererseits zu disciplinären Feststellungen. Singulär ist der Gegensatz von δόγμα zu κήρυγμα bei Basilius (de Spir. S. c. 27), als wenn jenes die esoterische, dieses die exoterische Lehre bezeichnete. Sonst sind beide Ausdrücke durchgängig als identisch gebraucht.

419 Das von Gott und Christus Geoffenbarte ist als solches sofort dogma *divinum* oder christianum. In wiefern es von den Aposteln auktoritativ niedergelegt wurde, ist es ferner dogma *Apostolicum*, und wird, wenn von der Kirche promulgirt, auch in vollem Sinne dogma *ecclesiasticum*. Das divinum ist als solches schon objektiv und an sich ecclesiasticum, weil es 1) eben für die Kirche gegeben ist und in der Kirche stets, wenigstens implicite oder auch von einem großen Theile derselben explicite, geglaubt wird, ohne jedoch darum immer allgemein vorgeschrieben zu werden, und weil es 2) die oberste und ursprüngliche Regel ist, wonach die Kirche bei ihrer Feststellung verfährt; umgekehrt ist das ecclesiasticum auch als solches in seiner Weise divinum, weil es kraft göttlicher Auktorität und unter göttlicher Assistenz festgestellt wird. Dogma schlechthin ist in der Kirchensprache dasjenige, was zugleich im vollem Sinne divinum, apostolicum und ecclesiasticum ist, was also durch göttliche Offenbarung unmittelbar festgestellt und als solches auch von der Kirche unbedingt und allgemein festgestellt, resp. festgehalten wird (kirchliche Glaubenslehre = dogma fidei divinae et catholicae). Das dogma *mere* divinum, dem die zweite Bedingung und damit die allseitige Feststellung abgeht, heißt wegen Abgang dieser Form, für die es jedoch an sich empfänglich ist und zu der es sich entwickeln soll, bei den Neuern dogma *materiale*, bei den Aelteren dogma *quoad se* (z. B. *S. Thom.* in ep. ad Rom. c. 14 l. 3) und wird durch den Hinzutritt jener Bedingung auch dogma *formale* oder *quoad nos*. Fehlt die erste Bedingung, oder wird sie in der zweiten nicht bestimmt hervorgehoben, indem die Kirche eine Wahrheit zwar auktoritativ lehrt, aber nicht ausdrücklich als Gottes Wort bezeugt: so wäre die so festgestellte Lehre, um sie von dem Dogma schlechthin zu unterscheiden, als dogma mere ecclesiasticum zu bezeichnen, wenn nicht der Sprachgebrauch es mit sich brächte, daß eben das *divinum* et catholicum auch als Dogma schlechthin bezeichnet zu werden pflegt. Wo es sich um andere kirchlich feststehende, resp. richterlich festgestellte Wahrheiten handelt, nennt man daher nur das betreffende kirchliche Urtheil dogmatisch (judicium dogmaticum), nicht aber den Inhalt desselben Dogma, außer etwa bei den zur weitern Entwicklung der Glaubenswahrheiten dienenden theologischen Conclusionen, wo deren Inhalt positiv und direkt richterlich von der Kirche festgestellt und so nach der oben im Texte erwähnten Ansicht vieler Theologen in das objectum fidei hinübergenommen wird.

---

[1] Cic. Acad. quaest. IV. 9: Quae sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi potest. Näheres über die Etymologie und den Sprachgebrauch bei Staudenmaier, Dogm. I. S. 125 ff.

Die nicht formell und kategorisch als Gottes Wort, aber doch authentisch und mit Nachdruck proponirten Lehren nennt man einfach *doctrina* ecclesiae catholicae im spezifischen Sinne dieses Wortes, weil sie von der Kirche eben in ihrer Eigenschaft als Lehrerin — im Gegensatz zu Zeugin — vorgetragen werden. (So Pius IX. ep. ad reg. Sardin. 9. Sept. 1852: *Dogma fidei* est, matrimonium a D. N. J. C. elevatum esse ad dignitatem sacramenti, et est *doctrina ecclesiae* catholicae, sacramentum non esse qualitatem accidentalem contractus.) Es steht jedoch nichts im Wege, daß auch solche Wahrheiten, welche, wie die eben erwähnte, Dogmen im strengsten Sinne des Wortes sein könnten und es später werden, also dogmata materialia sind, zeitweilig nur als doctrina ecclesiae catholicae geltend gemacht werden. Wie in diesem Falle die doctrina catholica zugleich doctrina divina ist, so sind auch alle im engeren Sinne theologischen Wahrheiten als direkt zur doctrina divina oder christiana gehörig zu betrachten, während die pure catholicae nur indirekt dazu gehören.

II. Mannigfaltigkeit und Eintheilung der eigentlichen Glaubensdogmen.

Dieselben können verschiedentlich eingetheilt werden sowohl A. materiell, 420 hinsichtlich ihres objektiven Verhältnisses zur göttlichen Offenbarung, als B. formell, hinsichtlich ihrer Promulgation durch die Kirche, und C. moralisch, hinsichtlich der Verpflichtung, von ihrem Inhalte Kenntniß zu nehmen.

A. In der ersten Hinsicht gehören hierhin fast alle die Verschiedenheiten 421 und Eintheilungen, welche oben (§ 6 sub I.) bezüglich des Inhaltes der Offenbarung gemacht wurden. Nur mit der Ausnahme, daß die res *per accidens* revelatae (resp. die als per accidens revelatae erscheinenden) an sich, materiell und distributiv, wie sie nicht direkter Gegenstand der eigentlichen Lehrverkündigung sind, so auch nicht unter die Dogmen gehören; es ist bloß Dogma, daß die hl. Schrift in ihrem wahren Texte „indubiam per omnia veritatem" enthält. Daher verfehlt man sich durch die Läugnung solcher Dinge nur insofern gegen das Dogma, als diese Läugnung entweder bewußt und absichtlich, oder doch thatsächlich unter gegebenen Umständen die Behauptung einschließt, die hl. Schrift sei an sich in irgend einem Satze falsch.

So konnte z. B. vor Zeiten die Läugnung der Bewegung der Sonne um die Erde, 422 obgleich diese Bewegung selbst kein Dogma ist und sein kann und auch nicht wegen der Natur des Gegenstandes durch dogmatische Erklärung der hl. Schrift pro oder contra entschieden werden kann, gleichwohl einen Verstoß gegen das Dogma involviren, inwiefern sie entweder von der ausdrücklichen Behauptung, die hl. Schrift sei in den einschlägigen Stellen falsch, begleitet war, oder aber, so lange eine vom eigentlichen Sinne abweichende Erklärung der hl. Schrift nicht hinreichend gerechtfertigt war, logischer Weise nur durch Läugnung der Wahrheit der hl. Schrift gerechtfertigt werden konnte. Von diesem Gesichtspunkte aus sind namentlich die gegen die Galilei'schen Lehrsätze gefällten Censuren zu verstehen.

B. Hinsichtlich der kirchlichen Vorlage und Sanction zerfallen 423 die Dogmen vor Allem 1) in dogmata *quoad se* oder *materialia* und in dogmata *quoad nos* oder *formalia* (s. oben I. n. 419). — 2) Die formellen Dogmen, worauf es zunächst ankommt, zerfallen ihrerseits in dogmata *non declarata,* welche bloß durch kirchliches Gewohnheitsgesetz in Kraft stehen, und in dogmata *declarata* oder *definita.* Weil bei den letztern im Gegensatz zu den erstern sowohl der Ausdruck des Inhaltes fest formulirt, als auch die gesetzliche Kraft formell ausgesprochen ist: so sind sie allerdings in speziellerm und vollerm Sinne dogmata formalia, als die erstern. Es wäre aber weit gefehlt und sehr verwirrend, darum sie allein als formelle

Dogmen und demnach alle nicht deklarirten Dogmen bloß als materielle Dogmen gelten zu lassen, also diese Eintheilung mit der vorhergehenden zu verwechseln, wie dieß in neuerer Zeit vielfach theils aus Unklarheit, theils aus der bewußten Absicht, nur die formulirten Dogmen als vollgültig gelten zu lassen, geschehen ist. (Vgl. hierüber Kleutgen, Th. d. V. Bd. I. n. 57 ff.) — 3) Die formulirten Dogmen lassen sich wieder in dogmata *symbolica* oder non *symbolica* abtheilen, je nachdem die Formulirung in einer für das allgemeine äußere Bekenntniß des Glaubens passenden und berechneten Form, oder bloß zur Klarstellung der fraglichen Wahrheit selbst geschieht. Weil die erstern in der Regel zugleich die Fundamental- oder Stammwahrheiten des Glaubens enthalten, so haben sie vor den letztern einen gewissen Vorzug, wie auch die Glaubenssymbole regulae fidei per excellentiam genannt werden. Unter erstern ragen wieder die sogenannten *articuli* fidei hervor, als Glieder des im apostolischen Symbolum niedergelegten corpus doctrinae.

424 C. Hinsichtlich der Verpflichtung, von ihrem Inhalte Kenntniß zu nehmen, zerfallen die Dogmen in solche, welche bloß implicite von allen Gliedern der Kirche geglaubt zu werden brauchen, und solche, welche von Allen explicite geglaubt und daher auch ihrem Inhalte nach erkannt werden müssen. Diese Nothwendigkeit ist aber wieder entweder eine Nothwendigkeit des Mittels zur Seligkeit (necessitas medii), oder bloß eine Nothwendigkeit des göttlichen oder kirchlichen Gesetzes (necess. praecepti). Die in der einen oder andern Weise nothwendig zu wissenden Dogmen kann man, weil es die wesentlichsten sind, auch Fundamentalartikel nennen, aber in ganz anderm Sinne, als die Protestanten seit dem Anfange des sogenannten Latitudinarismus im 17. Jahrhundert von Fundamentalartikeln sprechen. Nach den Protestanten nämlich sind alle nicht fundamentalen Artikel auch nicht objektiv Glaubensgesetz, und kann man sich ihnen gegenüber gleichgültig verhalten oder gar sie explicite läugnen. Nach katholischer Auffassung aber sind alle formellen Dogmen objektiv bindendes Glaubensgesetz, dem jeder wenigstens der Intention nach (durch fides implicita) sich konformiren muß, und das er auch aktuell erfüllen muß, sobald er dessen Inhalt erkannt hat.

425 Man könnte endlich die Dogmen noch eintheilen bezüglich des Grades der Verpflichtung und der Gewißheit, die ihnen zukommt, in dogmata stricte und late talia; da aber nach dem Sprachgebrauche unter Dogma nur dasjenige verstanden wird, was im strengsten und engsten Sinne ein solches ist, so paßt diese Eintheilung mehr auf die veritas oder doctrina catholica, bezüglich welcher sie theilweise bereits gemacht ist und theilweise sogleich noch weiter ausgeführt werden wird.

Seit der Josephinischen Zeit haben manche katholische Theologen, die Protestanten nachahmend, das Dogma = Lehrsatz genommen, wie die alten Philosophen, und daraufhin eine Eintheilung der Dogmen in dogmata imperata, libera, tolerata und vetita gebaut. Dieselbe ist zwar materiell richtig, aber der Form nach mißbräuchlich und verwirrend.

426 III. Die katholische Wahrheit, resp. kirchliche Lehre und Theologie im weitern oder approximativen Sinne und ihr contradiktorischer Gegensatz, die katholische Lehre im weitesten oder vielmehr negativen Sinne.

Während die unkatholische, d. h. der katholischen Wahrheit materiell widersprechende Lehre formell den conträren Gegensatz zur katholischen

Wahrheit als solcher bezeichnet: stellt die einfach nicht katholische, d. h. der katholischen Lehre materiell nicht offenbar widersprechende Lehre formell den kontradiktorischen Gegensatz derselben dar. Die einfach nicht katholische Lehre nennt man, weil sie durch die kirchliche Regel freigelassen und weder vorgeschrieben, noch verworfen wird, aber eben darum auch nicht den Charakter einer durchaus feststehenden und zweifellosen Sentenz hat, „freie Meinung". Daraus folgt aber nicht, daß nun jede Lehre, welche nicht peremptorisch von der Kirche geltend gemacht und evident von ihr verbürgt wird, darum auch als schlechthin frei gegeben und als bloße Meinung zu gelten habe. Denn die Freiheit, wie die Gewißheit, hat ihre Arten und Grade, namentlich hier, wo es sich nicht um mathematische Wahrheiten und Beweise, sondern um religiös-ethische Wahrheiten und um Regeln und Beweisquellen handelt, welche sich aus dem lebendigen Organismus der Kirche ergeben und mit demselben verwachsen sind. So gibt es hier außer den juristisch bindenden Regeln und den evident konstatirten, vollgültigen Zeugnissen noch andere, welche moralisch binden und moralische Gewißheit gewähren, und welchen man daher zwar ohne formellen Ungehorsam und ohne Verletzung einer evident unfehlbaren Gewißheit, aber nicht ohne Verwegenheit, Verletzung der Pietät und muthwillige Mißachtung einer hinreichend verbürgten Wahrheit entgegentreten kann.

Aus diesem Grunde gibt es über die katholische Wahrheit im strengen 427
Sinne hinaus noch eine katholische Wahrheit, resp. kirchliche Lehre oder Theologie im weitern oder approximativen Sinne, welche der wahre Katholik mit Ehrfurcht und Vertrauen annehmen muß, deren Verläugnung nicht ohne Verletzung der katholischen Gesinnung stattfinden kann, und durch welche folglich das Gebiet der „freien und bloßen Meinung" noch weiter eingeschränkt wird. Die beiderseitige Grenzscheide dieses Zwischengebietes kann allerdings der Natur der Sache gemäß in concreto nicht mathematisch genau festgestellt werden; gleichwohl ist sie umsomehr im Auge zu behalten, weil bei einem unvermittelten Uebergange von der strikt katholischen Lehre zu der freien Meinung die erstere durch die letztere in hohem Grade gefährdet würde. Ja, selbst innerhalb des Gebietes der freien Meinung sind nicht alle Meinungen gleichberechtigt, indem es vorkommen kann, daß die eine von der Kirche bloß geduldet, die andere, ihr entgegengesetzte, in hohem Maße begünstigt wird, resp. die eine in sichtlicher Weise bedeutend weniger, die andere, ihr entgegengesetzte, bedeutend mehr dem Geiste der Kirche und ihrer Gesammtlehre entspricht (opinio minus pia im Gegensatz zu opinio pia schlechthin). Auch ist wohl zu bemerken, daß für die Gelehrten manche kirchlich noch als frei behandelte Meinungen schon als wissenschaftlich ganz unhaltbar (improbabilis), und ihr Gegentheil als wissenschaftlich vollkommen erwiesen und gewiß gelten kann. 428

Auf die moralisch als solche feststehende und sich kundgebende oder approximative katholische Lehre finden natürlich ebenfalls die oben sub I. angegebenen drei Arten oder Stufen der katholischen Wahrheit Anwendung. Eine spezielle technische Bezeichnung gibt es jedoch nur für die erste und höchste Stufe, d. h. für diejenige Lehre, von welcher es moralisch feststeht, daß die Kirche sie als unmittelbare Offenbarungswahrheit betrachtet wissen will: sie

heißt nämlich *fidei proxima*. Die beiden andern Stufen werden **negativ** charakterisirt, indem man die Läugnung der betreffenden Lehre bei der zweiten Stufe als *errori* (nämlich errori stricte theologico) *proxima*, bei der dritten bloß mit dem allgemeinen, allen drei Stufen zukommenden Prädikat *temeraria* charakterisirt. Es liegt jedoch auf der Hand, daß zuweilen, oder vielmehr oft, eine Lehre bloß moralisch zur ersten Stufe des dogma fidei gehört, während sie ganz unbedingt schon auf der zweiten Stufe der doctrina certa secundum fidem steht, woher es dann auch kommt, daß die Censuren haeresi proxima und error häufig verwechselt werden. Ebenso ist es natürlich, daß, abgesehen von förmlichem kirchlichem Urtheil, die veritas catholica der zweiten und dritten Stufe meist nur mit moralischer Kraft und Gültigkeit auftritt.

429 Anfangend im 17. Jahrhundert mit der wohlmeinenden Absicht, den Protestanten durch kluge Vorsicht und liberale Nachsicht den Uebertritt zur katholischen Kirche zu erleichtern, indem man das unbedingt zu Glaubende von dem weniger Nothwendigen oder Freigelassenen unterschied — seit dem Ende des 17. Jahrhunderts durch die heftigen Streitigkeiten unter katholischen Theologen, die sich wechselseitig verschrieen, gefördert — von den Jansenisten und Aufklärern des 18. Jahrhunderts böswillig begünstigt — hat sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter der Aegide des Josephinismus eine vom zahmen Liberalismus zum Libertinismus fortschreitende Richtung herausgebildet, welche im Namen der von den Protestanten gelernten „Toleranz" mehr oder minder Alles, was nicht Dogma im strengsten Sinne sei, als freie Meinung reclamirte, oder, wie man damals sagte, als adiaphorum, gleichgültig bezeichnete. Die Nachwirkungen dieser Richtung sind im 19. Jahrhundert besonders in den gelehrten Kreisen Deutschlands und den mit ihnen in Verbindung stehenden Englands hervorgetreten, nur daß man statt der Toleranz jetzt die ebenso von den Protestanten entlehnte „Freiheit und Würde, resp. das Interesse der Wissenschaft", d. h. der „Männer und Priester der Wissenschaft" auf die Fahne schrieb. Bei Gelegenheit der in ihrem Sinne intendirten Münchener Gelehrtenversammlung hat dann **Pius** IX. in dem Breve Tuas libenter an den Erzbischof von München die dießbezüglichen kirchlichen Grundsätze dargelegt (s. unten sub IV.); hieraus ist im Syllabus von 1864 prop. 22 der Grundsatz ausgehoben: Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Das Vatikanische Concil hat dann in dem prooemium seiner ersten Constitution feierlich daran erinnert, daß jene protestantischen Einflüsse die Folge gehabt hätten, ut plures etiam e catholicae ecclesiae filiis a via verae pietatis aberrarent in iisque, *diminutis paulatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur*, und so die „integritas et sinceritas fidei" in Gefahr gebracht worden sei. Daher sagt es auch am Schlusse der Constitution: quoniam satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, so erinnere es an die Pflicht, auch die dießbezüglichen Urtheile des hl. Stuhles zu beobachten. Die große Gefahr, die in jener Richtung für den Glauben selbst lag, hat sich nach dem Vatikanum thatsächlich und evident bei vielen Anhängern derselben herausgestellt, indem sie die Glaubensregel selbst abwarfen.

430 Gegenüber den „minimizers" in England — so nannte man nämlich dort die Vertreter dieser Richtung[1] — hat besonders Bischof **Ullathorne** von Birmingham die katholische Anschauung folgendermaßen betont[2]: „Ohne Frage gibt es, wenn ich so sagen soll, eine äußere und eine innere Theologie, ein veränderliches und ein feststehendes Element in dieser höchsten aller Wissenschaften. Beide fließen jedoch so ineinander, daß es unmöglich ist, sie wie zwei getrennte Körper zu behandeln, oder praktisch sie in geschiedene Fächer zu vertheilen. Es gibt eine Theologie, deren Schlüsse so vollständig auf geoffenbarten Grund-

---

[1] Vgl. über diese und die Sympathieen deutscher Gelehrter mit denselben meine Artikel im Katholik 1867 II. S. 349 ff. und 641 ff.

[2] On certain methods of the „Rambler" and the „Home and foreign review". A second letter to the Clergy of the diocese of Birmingham.

sätzen ruhen, daß sie vom Glauben nicht getrennt werden kann. Und es gibt andere Schlüsse, die aus offenbarten Sätzen durch direkte Anwendung von Fundamentalwahrheiten der natürlichen Ordnung abgeleitet werden und deßhalb eine höchst sichere und einstimmige Theologie, oder doch etwas Gleichbedeutendes darbieten. Viele Dinge gehören mit zum Vollbestand des Glaubens, welche niemals von der Kirche feierlich definirt wurden; denn es gibt ebensowohl eine ungeschriebene, wie eine geschriebene Glaubensregel, ein Statutar- und ein Gewohnheitsrecht des Glaubens. Die Glaubensdefinitionen kleiden und fixiren nur den gemeinen Glauben in bestimmte Ausdrücke, wie die Umstände eine dogmatische Erklärung heischen. Die Kirche behandelt ihre Entscheidungen nicht, wie die Anglikanischen Behörden ihre Artikel behandeln, indem sie dieselben, um sie für eine vom Unglauben verzehrte Gesellschaft zurechtzulegen, auf das Minimum ihres Sinnes einzuschränken suchen. Ihre Entscheidungen leben in den Gewohnheiten der Gläubigen und drücken nicht mehr, sondern weniger als deren ganzen Glauben aus. Sie werden gestützt und gehalten von einer noch weitern und umfassendern Ueberlieferung; sie werden erweitert durch den Theologen, den Prediger und die frommen Betrachtungen und Uebungen des Klerus und der Laien. Sie kommen aus der Fülle dieser gemeinen und ungeschriebenen Ueberlieferung nicht minder, als aus der Hinterlage der hl. Schrift; und doch bleiben noch unfixirt in verschiedenen Abstufungen sowohl Glaubenslehren, als dogmatische Thatsachen und sittliche Gesetze und Grundwahrheiten der kirchlichen Verfassung und Disciplin, ohne welche die Kirche das nicht sein würde, wozu Christus sie gemacht hat. Unter was immer für einem Vorwande von Wissenschaft oder Kritik, unter was immer für einer Ausrede, daß die Sache nicht definirt sei: wird der Versuch, die Religion loszureißen von diesen Lehren oder von jener innern Theologie, die vom Glauben untrennbar ist, oder von den festen Grundsätzen, wie der Glaube sie voraussetzt, oder auch von der allgemein gelehrten und gepredigten Theologie, sowie die Trennung der Religion von der heiligen Geschichte, worauf ihre Evidenz, ihre Lehre und ihre Erbauung beruht, die Makel und die Sünde einer je nach Umständen häretischen, oder der Häresie nahekommenden, oder verwegenen, oder ärgerlichen, oder fromme Ohren verletzenden Behauptung mit sich führen."

Wie wenig die besprochene falsche Richtung es mit der Würde und dem Interesse der 431
Wissenschaft gegenüber der katholischen Wahrheit ernst meint, geht daraus hervor, daß zugleich mit dem Fortschritt des Liberalismus die wirklichen Resultate der Glaubenswissenschaft oder der eigentlichen Theologie, d. h. die aus dem Dogma entwickelten Consequenzen, mochten sie auch noch so sicher und interessant sein, als gleichgültiges oder gar schädliches Beiwerk betrachtet und als „scholastische Grübeleien und Spitzfindigkeiten" verschrieen wurden. Man wollte eben die Freiheit und Würde der Wissenschaft nur für die profane, resp. für die eigene subjektive, oder die „moderne und nationale" Wissenschaft, nicht für die objektive, heilige, auf dem Boden des alten und allgemeinen katholischen Dogma's gewachsene Theologie.

IV. Nach dem in diesem und dem vorigen § Gesagten lassen sich die 432
Criterien oder Kennzeichen der katholischen Wahrheit als solcher leicht zusammenstellen. Die meisten, wenn auch nicht gerade alle, finden sich zusammengestellt in dem oben (n. 429) citirten Breve Tuas libenter, wo es in der Widerlegung der im Syllabus verworfenen prop. 22, mit deutlicher Unterscheidung des Glaubensdogma's von der sonstigen katholischen Lehre, heißt:

Namque etsi ageretur de illa subjectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum, aut Romanorum Pontificum hujusque Apostolicae Sedis decretis definita sunt; sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis Theologis ad fidem pertinere retinentur. Sed cum agatur de illa subjectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, iccirco ejusdem Conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse,

ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subjiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur, ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones ejusdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram. Itaque haud existimamus, viros, qui commemorato Monacensi interfuere Conventui, ullo modo potuisse aut voluisse obstare doctrinae nuper expositae, quae ex verae theologiae principiis in Ecclesia retinetur; quin immo ea fiducia sustentamur fore, ut ipsi in severioribus excolendis disciplinis velint ad enunciatae doctrinae normam se diligenter conformare."

433 A. Als Criterien des eigentlichen Glaubensdogma's gelten a) unmittelbar: α) die allgemein recipirten Glaubenssymbole — β) die Glaubensentscheidungen der allgemeinen Concilien oder der Päpste, resp. der von diesen in forma solemni bestätigten Partikularconcilien — γ) der unzweideutig klare und unbestreitbar sichere Sinn der hl. Schrift in dem von der Kirche promulgirten und authentisirten Texte bezüglich der res ad fidei et morum aedificationem pertinentes — δ) die allgemeine und konstante Lehre des Glaubens von Seiten des kirchlichen Lehrkörpers, speziell die notorische, konstante Glaubenstradition der römischen Kirche;

b) mittelbar, d. h. als Zeichen des in der Kirche lebenden Glaubensgesetzes: α) die allgemeine kirchliche, speziell die liturgische Praxis, wo sie eine bestimmte Wahrheit als zweifellose Offenbarungswahrheit voraussetzt und ausspricht — β) das notorisch und evident allgemeine und entschiedene Zeugniß der hh. Väter für eine als göttlich bezeichnete Lehre [1] — γ) das notorisch und evident allgemeine und konstante Zeugniß der Theologen für eine von ihnen als sichere Glaubenswahrheit oder dogmatische Wahrheit bezeichnete Lehre [2].

B. Für die nicht dogmatischen, aber doch noch vollgültig katholischen theologischen Lehren gelten dieselben Criterien (mit Ausnahme von a γ), insoweit nämlich in den besagten Regeln eine Lehre zwar entschieden und bestimmt, aber nicht nachweislich als formell offenbart vorgetragen wird oder gar sichtlich dieß nicht sein kann.

C. Endlich für die approximativ katholische Lehre gelten als Criterien alle Quellen und Regeln der theologischen Erkenntniß, soweit sie eine zwar nicht absolute, aber doch immer hinreichend öffentliche und kirchlicherseits mit Nachdruck betonte moralische Gewißheit von der betreffenden Lehre ergeben.

434 Während der letzten Jahrhunderte sind unter dem Namen regula fidei, oder ähnlichen, verschiedene Werke erschienen, welche es sich zur Aufgabe machten, den streng dogmatischen Lehrstoff gegenüber den freien Meinungen auszusondern. Zuerst unternahm dieß der Franzose Veronius im 17. Jahrhundert in seiner regula fidei, um das Quantum von Lehren zu bestimmen, die man von den zur Kirche zurückkehrenden Protestanten fordern könne und müsse; etwas später der in Paris lebende Engländer Heinrich Holden in seiner

---

[1] Vgl. hierzu Kleutgen Th. d. V. Bd. 1. II. § II., der gegen Chrismann beweist, daß das so qualificirte Zeugniß der Väter nicht bloß eine Präsumption für das Dogma, sondern dieses selbst zweifellos darstellt.

[2] Vgl. hierzu Kleutgen l. c. § III. die Widerlegung der neuern Einwendungen gegen diese Regel.

analysis fidei catholicae, und, auf den Schultern beider stehend, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts Chrismann in seiner Schrift: Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum. Alle drei Werke, besonders die beiden letztern, leiden aber mehr oder minder stark an der minimistischen Tendenz; das letzte gehört auch einer sehr minimistischen Zeit, der Aufklärungsperiode, an (der Verfasser citirt sogar, freilich bona fide, als einen Hauptgewährsmann den berüchtigten Aufklärer Blau) und wurde daher auch bei den minimistischen Bestrebungen der neuern Zeit stark ausgenützt. Vgl. über diese Schriften besonders Kleutgen (Theol. d. Vorz. I. Bd. I. Abth. passim, besonders S. 141); über Chrismann insbesondere „Katholik" 1869 I. S. 266. Die beiden ersten Werke wurden in der Hermesischen Zeit von dem Hermesianer Braun in seiner bibliotheca regularum fidei herausgegeben; alle drei bei *Migne* in Band I. und VI. seines Cursus theologiae.

§ 30. Die der katholischen Wahrheit widersprechende oder unkatholische Lehre.

I. Den formell konträren Gegensatz zur katholischen Wahrheit im posi- 435
tiven Sinne bildet die unkatholische Lehre, d. h. diejenige Lehre, welche jeder Katholik als solcher ohne Beiseitesetzung des Gehorsams und der schuldigen Ehrfurcht gegen die kirchliche Regel und ohne Mißachtung der ihm von der Kirche hinreichend gewährleisteten Wahrheit nicht annehmen darf, die er vielmehr kraft seiner katholischen Gesinnung von seinem Geiste ausschließen oder verwerfen muß, und die deßhalb auch von der kirchlichen Auktorität als unzulässige, resp. unerträgliche und verwerfliche behandelt werden kann und muß. In concreto ist aber eine Lehre überall da, aber auch nur da, als unkatholisch zu betrachten, wo sie materiell mit einer katholischen Lehre in kontradiktorischem Gegensatz oder in Widerspruch steht, indem jene behauptet, was diese läugnet, oder umgekehrt.

II. Das Urtheil über den unkatholischen Charakter einer Lehre, oder 436
vielmehr formell über die unkatholische pflichtwidrige Handlungsweise desjenigen, der eine solche Lehre annimmt oder festhält, nennt man technisch „theologische Censur". Nämlich: Censur im Sinne der Rüge einer unsittlichen Handlungsweise; theologische Censur, inwiefern diese Rüge einerseits nach theologischen Regeln geübt wird, andererseits aber auch nicht eine beliebige Handlungsweise, sondern speziell das Verhalten des Katholiken gegenüber der Annahme oder Nichtannahme der katholischen Lehre würdigt.

III. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei der Würdigung und 437
Qualifizirung unkatholischer Lehren neben dem rein logischen der sittliche Gesichtspunkt mit in Betracht kommt und sogar in den Vordergrund tritt. Bei ganz profanen und zugleich bloß natürlicherweise erkennbaren Wahrheiten wird allerdings die Annahme oder Nichtannahme derselben gewöhnlich bloß vom logischen Gesichtspunkte aus beurtheilt, und demnach in der Regel nur von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit der Annahme oder Nichtannahme im Hinblick auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines entsprechenden Beweises gesprochen. Nur ausnahmsweise kommen hier auch sittliche Interessen ins Spiel, kraft welcher man die Läugnung gewisser Wahrheiten mit sittlicher Strenge rügen müßte. Wo es sich aber um eine katholische, resp. eine der katholischen widersprechende Lehre handelt: da ist die Annahme jener und die Läugnung dieser stets und wesentlich sündhaft und als sündhaft zu betonen, und zwar deßhalb, weil die

katholische Lehre in mehrfacher Beziehung wesentlich als eine heilige Lehre zu betrachten und zu behandeln ist.

438 Die Annahme einer unkatholischen Lehre ist sündhaft 1) zunächst, weil a) die katholische Lehre als solche formell heilig ist, indem dieselbe weder das Resultat eigener Vernunftthätigkeit ist, noch durch beliebige Beweise gestützt wird, sondern in der einen oder andern Weise von Gott stammt und im Namen Gottes unter dem Beistande und Einflusse des hl. Geistes vorgelegt wird, und weil demgemäß b) die Verläugnung derselben wesentlich eine mehr oder minder formelle Verachtung oder doch verwegene Mißachtung ihres heiligen Ursprunges und ihrer heiligen Regel in sich schließt. Sie ist ferner 2) sündhaft, weil a) die katholische Lehre wesentlich materiell heilig ist, indem dieselbe gerade diejenigen Wahrheiten enthält, durch welche die hl. Würde und Vollkommenheit Gottes, Christi und der mit Gott in spezieller Verbindung stehenden und seine Stelle vertretenden Personen, sowie der Gesetze und Institutionen Gottes ausgesprochen und gewahrt wird, und weil demgemäß b) die Verläugnung derselben auch eine Verachtung oder verwegene Mißachtung ihrer heiligen und unantastbaren Gegenstände in sich schließt. Sie ist 3) sündhaft, weil a) die katholische Lehre auch wesentlich in ihrer Wirksamkeit heilig, oder eine heiligende und heilsame ist, indem die feste Annahme derselben dem Einzelnen zur Erreichung und Bewahrung der Heiligkeit des Lebens, sowie der Reinheit und Sicherheit des Glaubens als der Grundlage dieses Lebens, verhilft und dadurch auch mittelbar zum wahren Wohle der Kirche und der menschlichen Gesellschaft und zur Erlangung des ewigen Heiles beiträgt, wogegen b) die Verläugnung derselben mehr oder weniger nach diesen Richtungen hin gefährlich oder verderblich wirken kann und muß.

439 Aus diesen Gründen und nach diesen Rücksichten wird daher die Unzuläßigkeit und Verwerflichkeit der unkatholischen Lehren im Allgemeinen dadurch motivirt, daß dieselben bezeichnet werden als profanae (im strengen Sinne dieses Wortes = unheilig), impurae (unrein), vitiosae (fehlerhaft), pravae oder perversae (verkehrt), non sanae (ungesund), non tutae (bedenklich), periculosae und perniciosae (gefahrvoll und verderblich). Ja, diese Gründe und Rücksichten für die Würdigung der unkatholischen Lehre treten im Bewußtsein der Kirche und des wahren Katholiken so sehr in den Vordergrund, daß dabei die logische Unzuläßigkeit und Verwerflichkeit, resp. die objektive Unwahrheit der betreffenden Lehren allerdings stets vorausgesetzt oder eingeschlossen, aber vielfach nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Ohnedieß bieten ja auch manche dieser Rücksichten schon durch sich selbst thatsächlich den stärksten Beweis der Unwahrheit der betreffenden Lehre (z. B. bei einer Lehre, die als der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes widerstrebend bezeichnet wird). Jedenfalls aber bewirken sie stets, daß da, wo die Falschheit einer Lehre (resp. der katholische Charakter der entgegengesetzten) bloß moralisch gewiß ist, die Unzuläßigkeit und Verwerflichkeit derselben unbedingt gewiß wird.

440 Wie es ein Zeichen von Glaubensarmuth und von geringer Achtung gegen die Würde des Glaubens selbst war, wenn manche katholische Gelehrte das Gebiet der katholischen Wahrheit auf das strikte Dogma einschränken wollten: so ist es auch ein schlimmes Zeichen für

die religiös-kirchliche Gesinnung eines Katholiken, wenn man bei der Beurtheilung theologischer Sätze einen horror zeigt vor den strengen sittlichen Rügen, welche durch die theologische Censur geübt werden, und verlangt, sobald es sich um eine nicht formell häretische Lehre handelt, solle man sich nur mit logischen Qualifikationen der Annehmbarkeit oder Nichtannehmbarkeit begnügen. Auch dieses ist ein Ausfluß des protestantischen Indifferentismus und des rationalistischen Liberalismus, der die religiösen Wahrheiten mit derselben Herz- und Pietätlosigkeit behandelt, wie eine naturwissenschaftliche Hypothese, und in dem heiligen Ernste, womit die Kirche die Läugnung ihrer Wahrheiten behandelt, nur blinden Zelotismus und fanatische Intoleranz erblickt.

Es ergibt sich von selbst, daß die Aussprache der theologischen Censur allerdings zunächst dem kirchlichen Richter zusteht, daß aber auch vor einem solchen Richterspruch sowohl jeder Einzelne in seinem Gewissen, als insbesondere die Theologen als Fachgelehrte das entsprechende Urtheil formiren können und nach Umständen sogar müssen — selbstverständlich mit größter Vorsicht, Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit, namentlich, wo es sich um öffentliche Aussprache der Censur handelt, damit dadurch nicht Andere irregeleitet oder die Vertreter der censurirten Ansicht leichtsinnig verdächtigt werden. Ebenso versteht es sich von selbst, daß die Censur an sich stets nur ein Urtheil über den objektiven Charakter des Verfahrens der Anhänger einer censurirten Ansicht, nicht über die subjektive Absicht und Gesinnung derselben enthält. Außerdem ist es schon an sich gar keine eigentliche Censur, wenn man eine Ansicht bloß als improbabilis, unwahrscheinlich oder wissenschaftlich unhaltbar qualificirt. 441

Es ist sehr bemerkenswerth und bezeichnend, daß die liberalistischen Gelehrten, sobald ihre wissenschaftlichen Ansichten von der Kirche censurirt werden, erklären, die Kirche müsse die Correktion der Wissenschaft selbst überlassen; sobald aber andere Gelehrte ein ernstes wissenschaftliches Urtheil darüber abgeben, rufen sie, die Censur sei nicht Sache der Privatgelehrten, sondern der Kirche. Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß zuweilen die Privatcensur in unbefugter Weise ausgeübt, und dieser Mißbrauch sogar mehr oder minder epidemisch werden kann. Dann ist es Zeit, daß die kirchliche Auktorität sich ins Mittel lege und den Mißbrauch verbiete, wie dieses in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wiederholt von den Päpsten geschehen ist. 442

IV. Da die katholische Lehre schon als solche verschiedenartig ist, und die Rücksichten, aus welchen eine Ansicht verwerflich sein kann, sehr mannigfaltig sind: so hat sich im Laufe der Zeit, im Verhältniß zur fortschreitenden Präcisirung der katholischen Lehre einerseits und zur fortschreitenden Verzweigung des Irrthums andererseits, allmählich eine bestimmtere und mehr spezifizirte Formulirung der theologischen Censuren gegenüber den einzelnen Arten und Graden der Verwerflichkeit unkatholischer Lehren herausgebildet, wonach die Art und der Grad der Verwerflichkeit durch gewisse technische *notae* (Merkmale oder vielmehr Brandmale) charakterisirt wird. In den früheren Zeiten der Kirche, wo ohnehin die Irrthümer sich meist direkt gegen die Fundamente des Glaubens wandten, hatte man sich mit der strengsten Censur (haeresis) begnügt, dieser aber nach Umständen einen viel weiteren Sinn gegeben, als sie jetzt hat, oder auch mit dieser andere generische Censuren, wie die oben (n. 439) genannten, verbunden. Aber seit dem Mittelalter ging die Kirche, unterstützt von der strengern Ausbildung und Durchbildung der Theologie, und namentlich seit dem 15. Jahrhundert provocirt durch die mannigfaltigen und allseitigen Formen des Irrthums, der vorgeblich den Glauben unangetastet lassen wollte und so in die Kirche selbst sich einzunisten suchte, strenger und genauer zu Werke. Daher muß man auch für das Verständniß der einzelnen Censuren sich namentlich an die zahlreichen einschlägigen Constitutionen der Päpste aus den drei letzten Jahrhunderten halten. 443

In Verbindung mit dieser historischen Entwicklung, derselben theils vorauseilend, theils nachfolgend, hat sich eine nicht unbedeutende Literatur über die Censuren entwickelt. Hauptwerk ist das gegen Ende des 17. Jahrhunderts erschienene Werk von *Antonius de Panormo:* scrutinium doctrinarum. Die spätscholastischen Auktoren behandelten den Gegenstand meist im Traktat de fide (in 2. 2. 9. 11. a. 2; s. besonders *Bannez* und die *Salmanticenses* i. h. l.). Hierhin gehören: *Canus* de loc. l. 12. c. 9 ff.; *Suarez*, de fide disp. 20. art. 2 f.; *Lugo*, de fide disp. 20 art. 3; *Ripalda* in den Prolegomena seines Werkes gegen Bajus; *Viva* in der quaestio prodroma seiner Trutina damnat. thes. Besonders zu empfehlen sind *Montagne*, de censuris theol. (im Appendix von Tournely und bei Migne theol. tom. I.) und *Gautier* im prodromus ad theol. dogm. diss. 2. c. 3 (bei Zaccaria thesaur. theol. tom. I.) Bei den meisten Auktoren fehlt eine strenge Gruppirung und principielle Eintheilung; namentlich unterscheiden sie nicht konsequent zwischen denjenigen Censuren, welche direkt die Lehren und die Annahme derselben, und denjenigen, welche direkt den Ausdruck von Lehren, also bestimmte formulirte Sätze, resp. die Aussprache derselben und nur indirekt eine Lehre oder Annahme derselben treffen, wovon gleich die Rede.

444 **V. Eintheilung und spezieller Sinn der einzelnen theologischen Censuren, resp. ihrer *notae*.**

In der Regel werden die Censuren über unkatholische Lehren naturgemäß in der Gestalt ausgesprochen, wie diese Lehren von den Irrenden selbst in Sätzen (propositiones) ausgedrückt sind; darum also auch gewöhnlich in sensu auctoris, d. h. in dem Sinne, welchen die Sätze objektiv, d. h. nach Sprachgebrauch und Context, haben — denn von dem sensus *subjectivus* des Auktors kann keine Rede sein. Wo nun solche Sätze nur der einfache, klare und unzweideutige Ausdruck einer bestimmten Lehre sind, da deckt sich offenbar die Censur des Satzes mit der der betreffenden Lehre und gibt direkt eine Qualifikation der letztern. Bei solchen Sätzen ist folglich auch die contradictoria des censurwürdigen Satzes als katholische Lehre anzusehen oder vorauszusetzen. Wo dagegen ein Satz entweder wegen Ungebührlichkeit oder wegen Verfänglichkeit, Zweideutigkeit und Anzüglichkeit des Ausdrucks fehlt: da geht die Censur direkt nur auf den Satz, damit aber auch indirekt auf den Affekt, welcher den ungebührlichen Ausdruck veranlaßte, oder in dem zuletzt genannten Falle auf die durch den Satz insinuirte Lehre. Bei solchen Sätzen ist dann natürlich nicht die contradictoria des censurwürdigen Satzes selbst, die oft ebenso censurwürdig sein könnte, wie dieser [1], sondern die contradictoria der im Satze insinuirten Lehre als katholische anzusehen oder vorauszusetzen. Demnach unterscheiden wir in Hinsicht auf das verschiedene Verhältniß des Ausdrucks zum Gedanken zwei wesentlich verschiedene Gruppen der Censurnoten. Neben diesen beiden Gruppen könnte man als dritte Gruppe noch diejenigen Censuren anführen, welche sich auf modale Sätze beziehen, d. h. auf solche Sätze, welche ein Urtheil über die Statthaftigkeit (wie prop. 75 des Syllabus) oder Unstatthaftigkeit (wie prop. 28 des Bajus) einer Lehre enthalten, und bei welchen folglich nicht die Lehre, von welcher sie handeln, sondern eben dieses Urtheil über dieselbe als verwerflich bezeichnet werden soll. Da jedoch diese Sätze keine speziellen Censurnoten erhalten und unter die der beiden andern Gruppen, welche ihre eigenen Noten haben, zurückfallen: so bleiben doch eigentlich nur zwei Gruppen von Censuren, die sich in folgender Weise abgliedern:

[1] Ein handgreifliches, derbes Beispiel dieser Art bei Hergenröther, Kath. K. S. 811.

Gruppe A.: Censuren, welche direkt die in einem Satze einfach ausgedrückte Lehre treffen. Diese zerfallen in drei Hauptklassen, und zwar nach den oben (III.) angegebenen drei Rücksichten, unter welchen die unkatholische Lehre als eine unheilige erscheint — je nachdem also der Grund, weßhalb die Annahme des Satzes verwerflich erscheint, gefunden wird 1) in der Mißachtung der Medien und Regeln der theologischen Erkenntniß, oder 2) in der Mißachtung der im Satze berührten heiligen und verehrungswürdigen Gegenstände, oder 3) in der Mißachtung der mit der Annahme und Behauptung des Satzes verbundenen schlimmen Wirkungen und Gefahren für das eigene oder allgemeine wahre Wohl. 445

Zu 1. Die hierhin gehörigen Censurnoten unterscheiden sich natürlich in verschiedene Arten und Grade je nach der Art und dem Grade, in welchem die contradictoria der censurirten Lehre göttlich und katholisch ist. 446

a) Bei voller Entschiedenheit und Gewißheit des kirchlichen Bewußtseins, wo also der Inhalt schlechthin veritas *catholica* ist, lauten die Censuren der ihm zuwiderlaufenden Sätze: α) haeresis, wofern das Gegentheil des verdammten Satzes als ausdrückliche Offenbarungswahrheit (veritas catholica *divina*) festgehalten wird; β) error (nämlich theologicus oder error in fide nach fixirtem Sprachgebrauche), wofern das Gegentheil als allgemein gültige Vernunftfolgerung aus einem Offenbarungssatze (veritas catholica *theologica*) festgehalten wird; γ) prop. *falsa*, Läugnung einer allgemein gültigen Wahrheit (veritas *pure catholica*), die entweder durch die Offenbarung nicht unmittelbar oder mittelbar erkannt ist, oder bei deren Verdammung auf den Charakter der Erkenntnißquelle keine nähere Rücksicht genommen wird.

b) Bei geringerer, aber doch praktisch durchaus achtungswürdiger Bestimmtheit des kirchlichen Bewußtseins lauten die Censuren α) haeresi proxima, wenn die Offenbarung des Gegentheils, β) errori proxima, wenn die Nothwendigkeit, womit das Gegentheil aus einer Offenbarungswahrheit folgt, moralisch feststeht; γ) die dritte Censur lautet dagegen nicht falsitati proxima (was der Geist der Sprache nicht erlauben würde), sondern *temeraria* (verwegen), weil die Verkehrtheit des Satzes eben darin liegt, daß man eine im kirchlichen Bewußtsein hinreichend verbürgte Wahrheit muthwillig und mit Verachtung der sie vertretenden Auktoritäten läugnet. Diese Verwegenheit ist überhaupt bei allen hier aufgeführten Censuren vorhanden, nur ist sie bei den andern noch spezifisch erschwert. Im officiellen Sprachgebrauche, besonders in der Bulle Auctorem fidei, steht jedoch die Censur temeraria in der Reihenfolge immer nach, und daher in der Schärfe über der Censur falsa, weil letzterer Ausdruck, obgleich er kategorisch und in allgemein gültiger Weise die Unwahrheit des Satzes konstatirt, doch nicht geradezu sagt, daß dieselbe bereits vorher notorisch evident oder kirchlich klar genug bezeugt gewesen, und daß daher der Satz selbst bereits vor dem Urtheile nur mit frecher Verwegenheit habe für wahr gehalten werden können. Im Munde der verdammenden Kirche kann das temerarium nur in diesem Sinne, mithin als temerarium positivum, als verwegener Angriff auf eine mit gutem Fug bestehende Lehre gefaßt werden; die Theologen definiren es als contradicens communi ss. Patrum doctrinae, aut constanti theologorum sententiae absque gravi rationis vel auctoritatis fundamento. Das temerarium negativum ist bloß eine leichtsinnige Behauptung, welche an sich, ohne andere Fehler, weder eine Abwehr von der Kirche hervorrufen, noch auch als schwer sündhaft bezeichnet werden kann, wie das doch bei allen Censuren der Fall ist[1]. Verwandt mit der Note temeraria sind die Noten: prop. nova und piarum aurium offensiva, obgleich sie zuweilen mehr auf den Ausdruck, als den Sinn gehen. Letztere namentlich kann auch auf die Läugnung einer bloßen sententia pia (d. h. apud pios et secundum spiritum pietatis probabilis) gehen, aber nur dann, wenn diese Läugnung den der sententia pia zu Grunde liegenden Geist oder den von ihr

---

[1] Wie ein anscheinend bloß negatives temerarium in der That im Sinne der Censur doch immer positiv sei, setzt Lugo gut auseinander. De fide disp. 20. n. 98.

berührten heiligen Gegenstand verspottet. Der Grundcharakter der piarum aur. off. ist aber überall die Kundgebung eines positiven Mangels an der berechtigten Pietät gegen heilige Dinge, und sie gehört deßhalb unter Classe 2.

447 Zu 2. Die Gegenstände, welche die Kirche vor der Mißachtung, die in gewissen Sätzen und Meinungen gegen sie liegt, schützen will, sind hauptsächlich Gott, zuweilen auch die Heiligen, dann die Kirche, zuweilen auch einzelne Stände oder Anstalten der Kirche, die weltliche Obrigkeit. Allgemeiner Charakter: prop. injuriosa (rechtsverletzend) oder milder: piarum aurium offensiva (die Pietät der Hörenden stoßend, was eben dadurch geschieht, daß der Satz aus Mangel an schuldiger Pietät hervorgeht[1]). Die hauptsächlichsten einzelnen Noten dieser Classe sind a) in Bezug auf Gott oder Christus, blasphema, impia, divinae pietati derogans; b) in Bezug auf die Kirche injuriosa ecclesiae, oder praxi et usui ecclesiae oder disciplinae ecclesiasticae derogans, jurisdictionis ecclesiae laesiva. Auch die Censuren schismatica und seditiosa lassen sich hierhin rechnen; doch drücken sie mehr die Folgen, welche durch die betreffende Meinung herbeigeführt werden, als die bloße Verachtung der kirchlichen oder politischen Auktorität aus.

448 Zu 3. Diese Censuren verwerfen die Lehren mit Rücksicht auf die verderblichen Wirkungen, welche dieselben an sich und nach ihrer inneren Tendenz, nicht bloß zufällig, bei ihren Anhängern und durch diese zu erzeugen geeignet sind; denn wegen eines zufälligen Schadens kann nicht der Satz selbst an sich als allgemein verwerflich bezeichnet werden. Die allgemeine Form dieser Classe ist prop. periculosa, gefährlich, oder stärker perniciosa (verderblich, d. h. unfehlbar großen Schaden herbeiführend). Diese notae zerfallen zunächst in die periculosa oder non tuta in fide, stärker fidei subversiva, schwächer non tuta schlechthin (alle diese decken sich mehr oder minder mit den niederen Censuren unter 1. und einzelnen unter 2.), und die periculosa in moribus oder scandalosa (denn scandalosum im theologisch-technischen Sinne ist nicht das bloß durch Unziemlichkeit Anstößige, sondern das sittlichen Fall und Verfall Herbeiführende). Letztere Censur wird entweder auf den Satz in der Theorie genommen oder auf die Behauptung seiner praktischen Anwendbarkeit bezogen (im letzteren Falle lautet die Censur sententia in praxi perniciosa. Bezieht sich die Gefahr nicht bloß auf das sittliche Leben, sondern auf die öffentliche Ordnung, so lautet die Censur gegenüber der Kirche schismatica, inducens in schisma, oder eversiva ordinis hierarchici, relaxativa disciplinae ecclesiasticae; gegenüber dem Staat: seditiosa, eversiva ordinis publici.

449 **Gruppe B. Diese geht, wie oben gesagt, direkt auf den fehlerhaften Ausdruck des Satzes, inwiefern er eine Lehre, die in einer oder mehreren von den angeführten Rücksichten verdammungswürdig ist, insinuirt, oder auch einen verdammungswürdigen Affekt kundgibt.**

Allgemeine Form dieser Censuren ist prop. male sonans. Diese allgemeine Note wird auch als spezielle angewandt, wo der Satz durch Abweichung vom kirchlichen Sprachgebrauche die Wahrheit verdunkelt oder den Irrthum insinuirt. Sie spezificirt sich jedoch näher a) in Bezug auf die Weise der Irreleitung als captiosa (verfänglich), wenn der Satz durch absichtliche Zweideutigkeit irreleitet; oder als simplicium seductiva, wenn der Satz den Irrthum unter dem Scheine des Guten insinuirt; b) in Bezug auf den Charakter des im Satze versteckten Irrthums als haeresim, resp. errorem sapiens, wenn haeresis, resp. error im Satze selbst schon einigermaßen hervortritt, und de haeresi, resp. errore suspecta, wenn der vom Aussprechenden beabsichtigte Irrthum mehr nur vermuthet wird; c) in Bezug auf das Verletzende und Unehrerbietige des Ausdrucks als piarum aurium offensiva oder auch als scandalosa in dem Sinne, daß der unehrerbietige Ausdruck eben wegen des in ihm liegenden bösen Beispiels gerügt wird.

450 Wir haben bei den einzelnen notae die Bedeutung angegeben, welche sich nach der aus-

---

[1] Daß die Frömmigkeit Derer, welche den Satz hören und glauben, durch denselben erschüttert wird, liegt nur mittelbar in der Censur, ist aber nicht ihr formeller Sinn; dieser lautet vielmehr dahin, daß fromme Hörer kraft ihrer Frömmigkeit ihm unbedingt widerstreben.

gebildeten Praxis der Kirche und der Lehre der bewährtesten Theologen fixirt hat. Bei den älteren Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts war ihre Bedeutung noch nicht so fixirt. Auch jetzt spielen der Natur der Sache gemäß manche ineinander über, oder schließen sie eine die andere ein, wie z. B. die haeresis und der error das temerarium. Die Reihenfolge der wichtigsten in Bezug auf die Schwere ist nach der Const. Auctorem fidei ungefähr folgende: falsa, captiosa . . . . temeraria, scandalosa, resp. perniciosa, injuriosa in ecclesiam, resp. in Deum, impia, erronea, haeretica.

§ 31. Die auktoritativen kirchlichen Feststellungen und richterlichen Entscheidungen über die katholische Lehre im Allgemeinen.

Die formellste Regel für den katholischen Glauben und das katholische 451
Denken bilden, wie gesagt, die auktoritativen Bestimmungen und richterlichen Entscheidungen über die katholische Lehre. Ehe wir die Hauptformen und Stufen derselben im Einzelnen behandeln, wird es gut sein, zuerst im Allgemeinen die Momente zu betrachten, welche allen Formen mehr oder minder gemeinsam sind oder doch das Verhältniß derselben zu einander bestimmen.

I. Formell und in ihrem Wesen betrachtet sind die Bestimmungen 452
und Entscheidungen, um welche es sich hier handelt, Akte der eigentlichen Lehrgewalt im strengen Sinne dieses Wortes, wodurch der Inhaber dieser Gewalt auktoritativ feststellt, was von seinen Untergebenen als göttliche oder katholische Lehre anzunehmen oder als unkatholische Lehre zu verwerfen sei. Sie heißen daher im Unterschied von den sonstigen Lehrakten im kirchlichen Sprachgebrauch *decreta*, *statuta* oder *constituta*, *definitiones*, *judicia* (im scholastischen Sprachgebrauch auch determinationes) de fide; im Gegensatz zu andern jurisdictionellen Akten decreta oder judicia *de fide*, oder *de materia fidei*, oder decreta resp. judicia *dogmatica*, oder auch, um die spezifische Qualität der Jurisdiction, von welcher die Feststellung ausgeht, deutlicher hervorzuheben, sententiae prolatae *ex cathedra* (episcopali oder Papali), weil nämlich die sedes oder der thronus zugleich die übrige Jurisdiction umfaßt.

Besonders gebräuchlich und zur Charakterisirung dieser Lehrfeststellungen geeignet sind namentlich die termini: *definire* (ὁρίζειν) und *judicare:* jener wegen seiner Prägnanz, wonach er zugleich andeutet, daß durch die Feststellung die Lehre selbst genauer formulirt und erklärt, vom Irrthum ausgeschieden und gegen denselben abgegrenzt werde; dieser wegen seines spezifischen Sinnes, wonach er eben eine solche Feststellung bezeichnet, welche, sich selbst nach einem bestehenden unantastbaren Gesetz richtend, für Andere eine Richtschnur ihres Urtheils aufstellen und so die schon vorhandenen oder zu erwartenden Zweifel ausschließen soll. Nach dem neueren kirchlichen Usus gebraucht man speziell das *definire,* resp. definitio, für die positiven, und specialissime für die endgültigen Glaubensfeststellungen, und das *judicare,* resp. judicium, für die negativen Entscheidungen (Censuren), durch welche Lehren verurtheilt werden. Ebenso gebraucht man den Ausdruck *decretum in materia fidei* oder decretum *doctrinale* (im Gegensatz zu dogmaticum) in einem spezielleren Sinne für diejenigen Bestimmungen oder Deklarationen, welche entweder wegen der untergeordneten Auktorität des Erlassers oder wegen der Art der Vorlage nur einen provisionellen, resp. monitorischen

Charakter an sich tragen (wie einzelne Dekrete der Päpste und die ausführlichen doktrinellen Darlegungen der meisten neuern Provinzialconcilien, welche von den eigentlichen definitiones und judicia in etwa verschieden sind). — Die etwa mit der lehrrichterlichen Sentenz verbundene Strafandrohung (oder auch Straffentenz, z. B. das Anathem) macht weder das Wesen der erstern aus, noch gehört sie nothwendig dazu; bei der Definition eines Glaubensdogma versteht sich die Strafe der Excommunikation für die Zuwiderhandelnden von selbst, weil der Abfall von der unitas fidei nach einem alten, naturnothwendigen Gesetz an sich den Ausschluß aus der communio fidelium nach sich zieht; bei den übrigen judicia dogmatica muß jedoch die Strafe, wenn sie eintreten soll, eigens ausgesprochen werden.

453 Die Einkleidung des Urtheils ist bald mehr bald weniger formell. Am formellsten ist sie bei den verwerfenden Urtheilen gegen die Irrlehren und bei den gesetzlich für das allgemeine Bekenntniß vorgeschriebenen Bekenntnißformeln. Häufig sprechen auch die Richter selbst ihr Urtheil in Form eines Bekenntnisses aus (z. B. S. Synodus credit et confitetur, wie im Tridentinum, oder Ecclesia credit et confitetur, wie im Vatikanum const. de fide), indem damit gesagt werden soll, daß man das gleiche Bekenntniß von allen Katholiken fordere, oder das betreffende Bekenntniß als ein jedem Katholiken als solchem nothwendiges anerkenne. In allen diesen Fällen wird gewöhnlich auch der Inhalt der Feststellung concis und scharf formulirt. Zuweilen wird jedoch das Urtheil in die Form eines Zeugnisses, resp. eines deklarativen Lehrvortrags gekleidet (wie die epist. Leonis I. ad Flavianum und theilweise die Constitutionen des Vatikanums, sowie die Capitel des Tridentinum), wo dann die richterliche Tendenz aus den Umständen entnommen werden muß. Wo in dem Akte der Feststellung Ausdrücke wie pronuntiamus, declaramus, docemus u. s. w., welche an sich keinen jurisdictionellen Akt ausdrücken, vorkommen, da sind dieselben accommode im Sinne des Contextes zu verstehen. Vgl. über den Gebrauch und Sinn der eben erwähnten Ausdrücke meine Controverse mit Schulte (Per. Bl. III. S. 18 ff.). Reiches, aber entsetzlich mißbrauchtes Material für den einschlägigen Sprachgebrauch liefert Schulte: „die Stellung der Concilien“ S. 109 ff. Eine einzelne ein für allemal in individuo festgestellte juristische Form für die dogmatischen Definitionen oder Urtheile gibt es selbstverständlich nicht; über die verschiedenen historischen Formen siehe die ff. §§.

454 II. Spezifischer Zweck der auktoritativen Feststellungen der katholischen Lehre ist im Allgemeinen unmittelbar die vollkommenere Klar- und Sicherstellung jener Lehre für das Bewußtsein der Gläubigen und die wirksame Geltendmachung derselben — damit aber auch mittelbar die Erreichung aller der Zwecke, für welche diese selbst geeignet und berufen ist, besonders die Verherrlichung Gottes, das Heil der Gläubigen, das Wohl der Kirche [1]. Als speziellere, hierin enthaltene, aber nicht alle zugleich stets vorhandene und darum auch die spezielle Tendenz und Form der Feststellungen beeinflussende Zwecke sind hervorzuheben: 1) Die Hebung der bisher bei Vielen mehr oder minder herrschenden und auch mehr oder minder als berechtigt und begründet erscheinenden und darum geduldeten Zweifel, wie z. B. bei der Definition der unbefleckten Empfängniß Mariä und der Unfehlbarkeit des Papstes. In diesem Falle wird durch das Urtheil erst die volle Promulgation des Glaubensgesetzes vollzogen; sie muß daher

---

[1] Vgl. Conc. Vatic. const. I. de eccl. c. 4: Itaque Nos . . . ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem docemus et definimus.

auch unter ausdrücklicher Mitwirkung der obersten Auktorität geschehen und hat zunächst einen positiven Charakter. — 2) Die Ausschließung und energische Zurückweisung oder Verurtheilung der bisher schon mehr oder minder frevelhaften und unerträglichen Zweifel. In diesem Falle wird die Promulgation des Glaubensgesetzes schon vorausgesetzt und von ihr aus geurtheilt, z. B. in der Verdammung der fünf Sätze des Jansenius; deßhalb wird auch hier direkt nicht so sehr die Mitwirkung der höchsten Auktorität gefordert, und hat das Urtheil zunächst einen negativen Charakter. — 3) Die Verhütung zukünftiger Zweifel und einer drohenden Verdunkelung des bestehenden Glaubens, resp. die Stärkung der Glaubensschwachen. In diesem Falle, wie auch in dem vorhergehenden, nimmt die neue Feststellung oft die Form der Bestätigung (confirmatio) oder Erneuerung (innovatio) einer frühern, an sich schon vollgültigen Entscheidung an, nicht als wenn sonst deren Vollgültigkeit, Bestand und Festigkeit bezweifelt werden dürfte, sondern weil dieselbe bezweifelt, verdunkelt oder abgeschwächt werden könnte, wie z. B. das Vatikanum (const. I. Ende) die Befolgung der Lehrentscheidungen des hl. Stuhles eingeschärft hat.

Damit ein Urtheil von Seiten seines Zweckes motivirt sei, braucht es nicht gerade 455 durchaus nothwendig zu sein; es reicht hin, daß es effektiv nützlich und heilsam ist und irgend einem Bedürfnisse entspricht, also zweckmäßig (opportunum) ist. Darüber zu urtheilen, steht dem kirchlichen Richter selbst zu und hat auch nur für sein Gewissen Bedeutung. Es kann allerdings geschehen, daß derselbe eine nach der einen Seite hin wirklich nothwendige Entscheidung ad vitanda majora mala zurückzuhalten gezwungen ist, wie es die Päpste mit dem peremptorischen Urtheile — denn an sonstigen Manifestationen ließen sie es nicht fehlen — gegen die gallikanische Doktrin gehalten haben. Es kann aber auch sein, daß eine strenge Verpflichtung zur Entscheidung trotz mancher damit verbundenen Uebelstände, wenn diese nur die minora mala sind, vorliegt, wie bei Honorius I. Tritt das Urtheil thatsächlich ein, so ist die Frage nach der Zweckmäßigkeit oder Opportunität für die Gültigkeit desselben und darum auch für die Verpflichtung zu seiner Annahme offenbar ganz irrelevant — wenn es noch so inopportun wäre, würde es dennoch verpflichten. In der Wirklichkeit besteht dann auch die Inopportunität der kirchlichen Urtheile oft bloß darin, daß sie den Gegnern der katholischen Wahrheit inopportun erscheinen oder vielmehr wirklich ungelegen (importuna) kommen, was indeß gerade mit zu ihrer Aufgabe gehört, nach der Mahnung des Apostels: Insta opportune, importune. Bei den perfekten Urtheilen der höchsten Auktorität ist die wirkliche Zweck- und Zeitgemäßheit unbedingt zu präsumiren und nicht ohne Verwegenheit und Verletzung der Pietät gegen die Kirche und den hl. Geist zu läugnen, weil die Leitung des hl. Geistes, von dem ihre unfehlbare Wahrheit bedingt ist, naturgemäß auch ihre Weisheit sichert.

III. Urheber der auktoritativen Feststellungen können 1. im Allge- 456 meinen selbstverständlich nur die Inhaber der kirchlichen Lehrgewalt sein. Gelehrte, resp. gelehrte Corporationen, können nur Urtheile in Form von Gutachten abgeben, entweder als konsultative Vorbereitung einer richterlichen Entscheidung, oder als einen moralischen, provisorischen Ersatz derselben, wobei es allerdings möglich ist, daß solche Gutachten, besonders von Seiten großer und geachteter gelehrter Corporationen, moralisch ein ebenso großes oder noch größeres Gewicht für die Ueberzeugung der Gläubigen haben, als die Urtheile einzelner Bischöfe. Weil aber das Urtheil aller untergeordneten kirchlichen Richter als solches juristisch und theologisch nicht ganz perfekt ist, so bleibt dasselbe naturgemäß an sich nur ein provisorisches, mag es

auch in peremptorischer Form gefällt sein, und es verhält sich daher zum peremptorischen Endurtheil ähnlich, wie das konsultative Votum zu ihm selbst.

457 Um nicht vergebens gebraucht oder auch mißbraucht zu werden, muß demgemäß die Gewalt der untergeordneten Richter in Glaubensfragen in engerer Verbindung mit dem hl. Stuhle geübt werden, als die sonstigen Akte der Jurisdiction. Auch kann sie nicht so sehr die Aufgabe haben, wirklich zweifelhafte Fragen zu entscheiden, als die notorische Lehre der Kirche gegen frechen oder leichtsinnigen Widerspruch in Schutz zu nehmen. Wie daher schon von den ältesten Zeiten her die Regel bestand, daß alle Glaubensfragen (als causae maiores) vor den hl. Stuhl gebracht, und alle vorläufigen Entscheidungen ihm vorgelegt würden (s. besonders Innocent. I. ad Conc. Milev. ep. 29. n. 1; ep. 30. n. 2)[1]: so ist in neuerer Zeit den Bischöfen und den Particularsynoden aus weiser Vorsicht ausdrücklich aufgegeben, sich nicht mit dem Versuche einer peremptorischen Entscheidung zweifelhafter Fragen zu befassen, weil hierdurch viele Uebelstände entstehen können und in früheren Zeiten wirklich entstanden sind. Dagegen ist es ihnen nicht benommen, die bewährtere Lehre gegenüber der minus tuta oder der bloß geduldeten monitorisch vorzutragen, zu empfehlen und einzuschärfen.

458 2. Alle Träger der Lehrgewalt — mit Ausnahme derjenigen, welche nur delegirt und durch die Delegation selbst auf eine kollegialische Ausübung der Gewalt angewiesen sind (wie die Cardinäle in den römischen Congregationen) — können an sich selbstständig als Einzelrichter auftreten. Es liegt aber in der Natur der Sache und ist aus vielfachen Gründen stets in der Kirche so gehandhabt worden, daß die untergeordneten Richter, die Bischöfe, wo sie nicht einfach als Promulgatoren oder Exekutoren einer anderweitigen souveränen Entscheidung auftreten, in der Regel als kollegialische Richter auf Synoden oder Concilien zu einem Tribunal zusammentreten. Die Gründe sind u. A. folgende:

459 1) Der Anlaß zur Entscheidung ist in der Regel eine causa *communis*, nicht nur inwiefern der Glaube an sich selbst gemeinsame Sache der ganzen Kirche, sondern auch inwiefern die Gefährdung des Glaubens in der Regel mehreren Particularkirchen gemeinsam ist und daher gemeinschaftliche Reaktion herausfordert. 2) Die Glaubensfragen sind causae *majores*, welche sowohl wegen der Wichtigkeit des Glaubens an sich, als wegen der Schwierigkeiten, die oft mit der Lösung derselben verbunden sind, wie auch wegen der außerordentlich schlimmen und großen Gefahr, die durch eine falsche Entscheidung herbeigeführt würde, nicht dem arbitrium jedes einzelnen Bischofs überlassen, sondern durch gemeinsame Berathung mehrerer erledigt werden müssen. 3) Da die Entscheidung wesentlich darauf abzielen soll, die Gläubigen zur Uebereinstimmung mit der Einen Normallehre des Lehrkörpers zu führen: so muß da, wo die Entscheidung nicht vom Centrum heraus erfolgt, eine möglichste Repräsentation der Einheit und Uebereinstimmung des Lehrkörpers erstrebt werden, was gerade durch die Synoden geschieht. Endlich ist 4) eben an das einträchtige Zusammenwirken der Glieder des Lehrkörpers nach der Verheißung des Heilandes: „Si duo vel tres fuerint congregati in nomine meo, ego sum in medio eorum", ein spezieller Segen und Beistand des hl. Geistes geknüpft, der ebenso die übernatürliche Garantie der Wahrheit des Urtheils verstärkt, wie die Gemeinsamkeit der Berathung die natürliche.

460 Diese Gründe treffen aber nur in beschränktem Maße beim Papste zu. Als oberster und allgemeiner Richter kann er vor Allem niemals als einfach kollegialischer Richter auftreten; er steht vielmehr stets und wesentlich so über allen andern Einzelrichtern und Tribunalen, daß er ihrem Ur-

[1] Vgl. über die ältesten Dokumente der Nothwendigkeit der „relatio ad apostolicam Sedem" als an das „Haupt" im Allgemeinen Schneemann, der Papst das Oberhaupt der Gesammtkirche n. 57 ff.

theile als solchem niemals unterworfen sein kann (obgleich er es unter Umständen als vollgültiges Zeugniß genehmigen muß), diese vielmehr seinem Urtheile sich unterwerfen müssen. Zudem gehören ja gerade die causae communes und majores als solche vor seinen Richterstuhl; ferner repräsentirt er nicht bloß das Centrum der Einheit, sondern ist es, und hat auch eine spezielle, an den Gebrauch seiner souveränen Gewalt geknüpfte absolute Garantie der Wahrheit, welche an die Gewalt der einzelnen Bischöfe nicht geknüpft ist. Aus dem spezifischen Wesen der causa judicii als einer Glaubenssache folgt für ihn nur, daß er, da seine Unfehlbarkeit nicht auf eigentlicher Inspiration beruht und sein Verfahren kein temeräres sein darf, bezüglich der Gründe der Entscheidung sich entsprechend informiren und berathen muß. Diese Berathung aber kann sowohl durch Befragung einzelner Räthe, als auch durch Befragung eines ad hoc gebildeten ordentlichen (wie des Cardinalskollegiums, resp. der Congregationen) oder außerordentlichen (wie die alten römischen Concilien) **Raths**kollegiums stattfinden. Wie jedoch die bischöflichen Provinzialconcilien für ihren Bezirk wirkliche Richterkollegien sind, so kann auch der Papst — und muß unter Umständen — die zu seiner Unterstützung in der Regelung des allgemeinen Glaubens formirten ordentlichen oder außerordentlichen Kollegien auch als eigentliche **Richter**kollegien unter und neben sich handeln lassen, um nachher ihren Spruch durch den seinigen zu ergänzen, oder aber sich selbst so an die Spitze der betreffenden Kollegien stellen, daß die übrigen Glieder derselben als seine Beisitzer mit ihm zugleich die definitive Sentenz fällen (Nobiscum sedentibus et judicantibus universi orbis episcopis, sagt das prooem. der Const. I. des Vatikanum). Alle diese möglichen Formen der Vorbereitung oder der Ausführung der päpstlichen Richtersprüche sind historisch wirklich geworden und wechseln je nach den Umständen miteinander ab; welche von ihnen zu wählen sei, hängt selbstverständlich von dem Ermessen des Papstes selbst ab. Nur muß er in dem Falle, wo er nicht bloß einen Theil des Episcopates, sondern den Gesammtepiscopat als Hülfskollegium für die Regelung des allgemeinen Glaubens constituiren will (also auf einem allgemeinen Concil), sowohl um die Würde des Episcopates zu wahren, als auch um das entscheidende Gewicht, welches in dem allgemeinen Zeugniß und Urtheil desselben liegt, zur vollen Geltung kommen zu lassen, das so gebildete Kollegium unbedingt nicht bloß als Raths-, sondern als förmliches Richterkollegium fungiren lassen.

Aus dem Obigen ergibt sich, daß man nicht schlechthin sagen kann, die Concilien seien 461
die einzigen Organe für die Fällung der kirchlichen Urtheile, oder allgemeine Concilien seien das einzige Organ für die Fällung endgültiger Urtheile. Die Concilien überhaupt sind nur die ordentliche und feierliche Form für die Fällung der einfach bischöflichen Urtheile, nicht für die der Päpste; die allgemeinen Concilien aber sind nur die feierlichste und vollkommenste Form für die Vorbereitung, resp. Verwirklichung des päpstlichen Urtheils. Jedenfalls aber sind die in den Concilien zusammentretenden kollegialischen Tribunale als solche stets dem Papste als Hülfsorgane untergeordnet: 1) weil sie nur von ihm oder kraft seiner Auktorität, resp. mit seiner wenigstens stillschweigenden Zustimmung zusammengesetzt werden können, und zwar das allgemeine Concil am meisten, weil keine Macht außer dem Papste da ist, welche alle Bischöfe zum Zusammentritt verpflichten und zu Akten der Regierung für die allgemeine Kirche ermächtigen kann; 2) weil sie wesentlich den Zweck haben, den Papst als das Oberhaupt des Lehr-

körpers in der Regierung der allgemeinen Kirche zu unterstützen, und 3) weil ohne die Zustimmung des Papstes ihre Entscheidungen nicht souverän sind, vielmehr jede der päpstlichen widerstrebende Entscheidung Niemanden, geschweige den Papst, verbinden würde.

462 Ueber das Verfahren der Päpste bei ihren Urtheilen spricht das Vatikanum sich aus, wie folgt: Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis conciliis aut explorata ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris scripturis et apostolicis traditionibus consentanea cognoverunt.

463 Wenn, wie von Seiten der Janisten während und nach dem Vatikanum eingewandt wurde, in alten Zeiten auch für das päpstliche Urtheil verlangt wurde, daß es *synodaliter* gefällt werde: so ist das nur in einem beschränkten Sinne wahr und erklärt sich aus folgendem historischen Ueberblick über das Verfahren der Päpste bei ihren Entscheidungen.

In den ersten Jahrhunderten — man kann sagen im ersten Jahrtausend — vor Errichtung des eigens ad hoc gebildeten Cardinalskollegiums — bedienten sich die Päpste bei Erledigung der wichtigen kirchlichen Angelegenheiten des Beiraths der italienischen Bischöfe, die jährlich regelmäßig zweimal nach Rom kamen und das ordentliche sogenannte concilium Apostolicae Sedis bildeten. Die übrigen zufällig anwesenden Bischöfe wurden zur Berathung zugezogen, zuweilen auch eigene Concilien für bestimmte Fragen, und dann zugleich auch aus den übrigen Kirchen des Abendlandes oder dem ganzen römischen Patriarchate, berufen (Concilia Apostolicae Sedis im weiteren Sinne). So kann man sagen, daß damals alle Lehrentscheidungen synodaliter gefällt wurden und, inwiefern kein anderer entsprechender modus für eine reifliche Vorbereitung derselben vorhanden war, in der Regel auch gefällt werden mußten. Gewöhnlich wurden aber jene Synoden nur als Rathskollegien, behufs der canonica *deliberatio*, in Anspruch genommen, und sie galten so wenig als eigentliche Richter, daß die Entscheidung ausschließlich im Namen des Papstes gefällt wurde, und in derselben zuweilen nicht einmal der Synode Erwähnung geschah[1]. Bei größeren eigens zur Erledigung sehr wichtiger Fragen berufenen Synoden wurden allerdings die letzteren auch als förmliche Tribunale constituirt, und die Entscheidung in ihrem Namen mit erlassen. So unterschied man dann eine doppelte Form der päpstlichen Urtheile, von denen die einen einfach als decreta oder decretalia (sc. Rom. Pontificis), die andern als synodales definitiones, resp. die einen als decretaliter (oder specialiter), die andern als synodaliter statuta galten[2]. Ein allgemeines Concil aber haben die Päpste während

---

[1] Einen sprechenden Beleg hiefür liefert das von der römischen Synode von 485 erlassene Schreiben, worin die Klage einiger Orientalen, daß das päpstliche Urtheil über Acacius nicht synodaliter gefällt worden sei, mit folgenden Worten zurückgewiesen wird: Quotiens intra Italiam propter ecclesiasticas causas, *praecipue fidei*, colliguntur Domini sacerdotes, consuetudo retinetur, ut successor praesulum sedis apostolicae ex persona cunctorum totius Italiae sacerdotum, juxta sollicitudinem sibi ecclesiarum omnibus (forte omnium) competentem, *cuncta constituat*, qui *caput est omnium;* Domino ad beatum Petrum Apostolum dicente: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Quam vocem sequentes trecenti decem et octo sancti patres apud Nicaeam congregati *confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae detulerunt:* quam utramque usque ad aetatem nostram successiones omnes, Christi gratia praestante, custodiunt. Quod ergo placuit sanctae synodo apud beatum Petrum Apostolum (sicut diximus) per tutum ecclesiae defensorem, *et beatissimus vir Felix, caput nostrum, Papa et archiepiscopus judicavit,* in subditis continetur.

[2] Diese Unterscheidung tritt namentlich hervor in dem Synodalschreiben der um Papst Agatho versammelten abendländischen Bischöfe an das VI. Concil, worin es heißt: In hoc enim tam Apostolicae Sedis, quam exigui famulatus nostri praedecessores usque adhuc non sine periculis desudarunt, nunc *decretali* commonitione cum Apostolicis Pontificibus *consulentes*, nunc *synodali definitione*, quae veritatis regula continebat, omnibus innotescentes (Hardouin III. p. 1118). Stehend ist der Unterschied geworden in den Formeln des Papsteides im Liber diurnus Rom. Pont. So heißt es z. B. in einer Formel (ed. Rozière n. 84): Sed et hoc vestrae caritati Deo annuente pollicemur, *cuncta*, quae hujus apostolicae sedis praedecessores nostri *synodaliter atque*

des ersten Jahrtausends (etwa außer dem V. Concil) niemals vor Feststellung ihres peremptorischen Urtheils berufen, sondern in der Regel nur zur Durchsetzung und Durchführung ihrer Urtheile, wie das namentlich beim Ephesinum ersichtlich.

Im Mittelalter traten an die Stelle des concilium Apostolicae Sedis als ordentliches Rathskollegium die Cardinäle, und wurden daher die feierlichen Entscheidungen in der Regel *de consilio* Fr. N. Cardinalium (aber niemals approbantibus) erlassen. Daneben kommen jedoch noch größere oder kleinere Concilien, auch mehrere allgemeine vor, worin der Papst sacro approbante Concilio entschied. An den ersten Umstand knüpfte sich dann bei Vielen die besonders im Concil von Constanz von den Theologen desselben geltend gemachte Vorstellung, daß die Cardinäle als Vertreter des Körpers der römischen Kirche den ordentlichen Beirath des Papstes als des Hauptes der römischen Kirche bildeten, daß folglich die so erlassenen Urtheile des Papstes in besonderer Weise nicht bloß Urtheile des Papstes, sondern Urtheile der „römischen Kirche" (als der „Mutter und Lehrerin aller Gläubigen") seien und darum namentlich in dieser Form mit der Unfehlbarkeit der römischen Kirche ausgestattet erschienen. Späterhin deutete man aber diese Auffassung nominalistisch dahin um, daß der Consens des Cardinalscollegiums eine Bedingung der Gültigkeit und ein partielles Vehikel der übernatürlichen Unfehlbarkeit sei, während doch bloß die Berathung der Cardinäle eine moralische Pflicht für den Papst selbst und eine äußere natürliche Empfehlung der Weisheit des Verfahrens und damit auch der Wahrheit des Urtheils ist.

In der neueren Zeit seit dem Concil von Trient bilden einige der aus dem Cardinalskollegium herausgebildeten Congregationen, besonders die der Inquisition und des Index, sowie die bei wichtigeren Anlässen eigens für diese zusammengesetzten Commissionen den ordentlichen Beirath des Papstes, von denen die ersteren auch als selbstständige Tribunale auftreten. Daneben wurde in einzelnen Fällen, z. B. bei der Definition der unbefleckten Empfängniß, außer der vorherigen Umfrage bei allen Bischöfen eine Vorberathung, zu welcher ebenfalls alle eingeladen waren, abgehalten.

Das Nähere über Wesen und Bedeutung der allgemeinen Concilien, worauf Haupt und Glieder zu einem judicium, welches nicht bloß plenum, sondern plenissimum ist, zusammenwirken, folgt unten § 33.

IV. Weil es sich bei den auktoritativen Lehrbestimmungen zwar um einen 464
Akt der Jurisdiction, aber um einen Akt richterlicher Jurisdiction handelt: so setzt derselbe naturgemäß in dem Urheber der Bestimmungen eine sichere Erkenntniß der Beweise für die festzustellende Wahrheit, eine cognitio causae, voraus, wie denn auch das Urtheil selbst ausdrücklich oder einschließlich das Vorhandensein einer solchen Erkenntniß der Gründe und der Gründe selbst erklärt und bezeugt. Diese Erkenntniß ist allerdings auch in sich selbst ein Urtheil, jedoch nur ein diskretionäres, nicht ein dekretorisches oder jurisdictionelles Urtheil; gleichwohl setzt es wegen seiner nahen Beziehung zu letzterm in seinem Träger eine besondere Competenz voraus und hat daher in diesem seinem Träger auch schon vor dem dekretorischen Akte einen höhern Werth, als das rein persönliche Urtheil Anderer. (Vgl. oben n. 124.)

Was vor Allem 1. das Verhältniß der Erkenntniß zum Ur- 465
theil selbst oder des diskretionären zum dekretorischen Urtheil betrifft: so wäre offenbar ohne eine solche Erkenntniß das Urtheil ein unbefugtes und verwegenes. Aber das Vorhandensein derselben ist zunächst auch bloß eine

---

decretaliter statuerunt, cum toto mentis studio et puritate nos esse conservaturos et ad defendendam rectae fidei puritatem eorumdem praesidio coram hominibus esse sequipedam. Unde et districti anathematis interdictioni subjicimus, si quis unquam, seu nos sive et alius, qui novum aliquid praesumat contra hujusmodi evangelicam traditionem et orthodoxae fidei christianaeque religionis integritatem, vel quidquam contrarium annitendo immutare vel subtrahere de integritate fidei nostrae tentaverit, vel ausu sacrilego hoc praesumentibus consentire.

Gewissensfrage des Richters. Die Rechtskraft des dekretorischen Urtheils oder seine Verbindlichkeit für die Untergebenen hängt dagegen bloß davon ab, oder sie bringt es vielmehr mit sich, daß das Vorhandensein der Erkenntniß der Gründe und der Gründe selbst präsumirt werden kann und muß. Sie verlangt daher ebenso wenig wesentlich, daß eine Darlegung der Gründe mit dem Urtheile verbunden werde, als sie auch nicht allgemein zuläßt, daß die Annahme des Urtheils schlechthin von einer Einsicht in die Gründe, resp. einer Prüfung derselben oder „einer materiellen Kritik" des Urtheils selbst abhängig gemacht werde, weil sonst die spezifische Wirksamkeit des Urtheils als eines auktoritativen Aktes ganz illusorisch gemacht und die letzte Entscheidung in das Privaturtheil der Untergebenen verlegt würde. Nur bei den juristisch imperfekten, d. h. nicht von der höchsten Instanz ausgehenden Urtheilen, bei welchen die Präsumption für ihre Richtigkeit keine absolute ist, kann die Darlegung der Gründe von mehr oder minder wesentlicher Bedeutung für die Wirksamkeit derselben sein, und die Einsichtnahme und Prüfung derselben mehr oder minder als Bedingung der innern Zustimmung und Unterwerfung zugelassen werden. Bei den juristisch perfekten Urtheilen hingegen ist die Darlegung der Gründe nur wegen des größern Nachdruckes und der sanftern Wirksamkeit des Urtheils wünschenswerth, und die Einsichtnahme und Prüfung derselben nur zur Erleichterung und größern Sicherstellung der Zustimmung statthaft.

466 In den Fällen, wo ein Einzelrichter urtheilt, z. B. der Papst ex cathedra, kann und muß er nach Umständen eben zur Feststellung oder Begründung seines eigenen diskretionären Urtheils zu dem diskretionären Urtheil Anderer seine Zuflucht nehmen, die mithin als seine Räthe erscheinen. In diesen Fällen wird auch häufig in der Entscheidung die Einholung und Erlangung dieses Rathes erwähnt, um eine größere moralische und menschliche Garantie für die Vorsicht und Gründlichkeit des Verfahrens zu gewähren, nicht aber um die juristische Kraft des dekretorischen Urtheils davon abhängig zu machen. Bei Concilien, namentlich bei allgemeinen Concilien geschieht das jedoch nicht, weil eben die versammelten Bischöfe selbst als authentische Zeugen auch geborene Räthe und mithin vorzüglich dazu berufen sind, unter einander und dem Papste gegenüber das judicium discretivum bilden zu helfen.

467 2. Was den ihrer Aufgabe entsprechenden objektiven Charakter der richterlichen cognitio causae oder die Art der Gründe betrifft: so ist klar, daß a) alle eigentlichen Glaubenswahrheiten als objektiv in der kirchlichen Ueberlieferung des Wortes Gottes enthalten und durch dieselbe bezeugt erkannt und vorgelegt werden müssen, und daß folglich hier das Urtheil ausdrücklich oder stillschweigend eine Berufung auf ein vorausgehendes Zeugniß der Kirche enthalten und dieses Zeugniß selbst voraussetzen und geltend machen muß. Bei juristisch imperfekten Urtheilen ist es sowohl wegen ihres speziellen Zweckes, als wegen ihrer an sich unvollkommenen Auktorität natürlich, daß das vorausgesetzte Zeugniß der Kirche in der Regel eben in dem ausdrücklich und aktuell geltend gemachten Zeugniß der gegenwärtigen Kirche, also in dem bereits vorhandenen Consens des Episcopates oder einem Urtheil des hl. Stuhles liege. Bei juristisch perfekten Urtheilen hingegen, welche eben auch dazu berufen sind, einen in der Gegenwart bestehenden Dissensus zu heben und auszugleichen, reicht es ebenso naturgemäß aus, daß sie auf ein, wenn auch nur implizirtes, virtuelles oder habituelles Zeugniß der Kirche der Vergangenheit rekurriren (vgl. oben § 25. I.).

b) Bloß theologische Wahrheiten brauchen als solche nicht unmittelbar auf ein bereits vorhandenes Zeugniß der Kirche zurückgeführt zu werden: bei ihnen genügt die dem Richter vorschwebende und nach entsprechender Berathung bewährt gefundene Evidenz, mit welcher die fragliche Wahrheit aus anerkannten Glaubenswahrheiten folgt, oder, wie beim factum dogmaticum, aus der Betrachtung ihrer selbst sich ergibt. Es kann folglich das Urtheil hier unter Umständen auch das erste vollgültige kirchliche Zeugniß sein, durch welches die betreffende Wahrheit kirchlich gewährleistet wird.

Aus dem Gesagten ergibt sich, in welchem Sinne es wahr ist, was zur Zeit des Vati- 468
kanums behauptet wurde, daß bei den kirchlichen Richtern ihre richterliche Gewalt über den Glauben nicht über den Bereich ihres Zeugenthums hinausgehen dürfe, vielmehr durch dieses fortwährend bedingt und umschrieben sei. Es ist dieß vor Allem nur wahr bezüglich der unmittelbar offenbarten Wahrheiten, und auch bei diesen nur insofern, daß die Richter keine Wahrheit richterlich als nothwendig zu glauben feststellen können, welche sie selbst nicht als im überlieferten Worte Gottes enthalten bezeugen können. Es ist aber durchaus falsch, wenn gesagt werden soll, daß die Richter die betreffende Wahrheit bezeugen müßten als eine bereits gegenwärtig oder immer allgemein und ausdrücklich geglaubte und gelehrte Wahrheit, und daß von der Richtigkeit dieses Zeugnisses, resp. von der auf Grund einer Prüfung erfolgenden Anerkennung oder Wiedererkennung desselben die effektive Gültigkeit und Verbindlichkeit des Spruches selbst abhange.

Was 3. den subjektiven Charakter der richterlichen cognitio causae 469
oder das Verfahren bei der Feststellung derselben betrifft: so ist nach Umständen eine dem Urtheil vorausgehende Untersuchung nothwendig, speziell eine Prüfung der Beweise für oder gegen die zu definirende Wahrheit — namentlich ein Zeugenverhör —, welche alsdann ebenfalls ein richterlicher Akt ist oder vielmehr zur naturgemäßen Integrität der richterlichen Funktion gehört. Wo es sich dagegen um eine bereits offenbar kirchlich feststehende, namentlich um eine bereits definirte Wahrheit handelt, die nur nachdrücklicher eingeschärft werden soll, ist ein solcher Prozeß gar nicht nothwendig. Noch weniger bedarf es einer vollständigen Verfolgung der ganzen Tradition und der Lösung aller denkbaren Schwierigkeiten, da die Richter für sich selbst bloß einen durchschlagenden Beweis brauchen und in ihrer richterlichen Eigenschaft ihre Untergebenen nicht auf dem Wege der Unterweisung, sondern durch ihre Auktorität überzeugen sollen. Am allerwenigsten bedarf es einer solchen Prüfung oder Diskussion, welche die festzustellende Wahrheit ernstlich in Frage stellte oder ihre Gewißheit bezweifelte. Eine solche wäre sogar geradezu unstatthaft, wo die festzustellende Lehre bereits früher notorisch als katholische anerkannt oder definirt war. Gleichwohl kann selbst in diesem Falle nach Umständen mit Nutzen eine neue Untersuchung, resp. ein Zeugenverhör, gestattet oder angewandt werden zur leichtern Belehrung der Widerspenstigen und zur Entfernung auch des leisesten und grundlosesten Verdachtes der Uebereilung oder Unfreiheit (wie zu Chalcedon den Aegyptiern und zu Florenz den Griechen gegenüber), oder auch damit die Richter würdevoller, als ex plena et propria cognitione causae redend, auftreten können (wie die spanischen Bischöfe nach dem VI. Concil es beanspruchten, damit sie, die bei diesem Concil nicht vertreten gewesen waren, auch ihren Antheil an der Aktion desselben hätten).

Hierdurch löst sich die Frage, ob und inwiefern die Bischöfe, resp. die Concilien, auch 470
die allgemeinen, nach vorausgegangener päpstlicher Entscheidung noch als Richter fungiren

können und sollen. In diesem Falle können sie offenbar nicht in dem Sinne noch zu richten berufen sein, als ob für sie die Frage noch nicht entschieden, sondern noch offen sei, oder als ob durch ihren Spruch die Entscheidung erst für die Gläubigen vollgültig werden sollte; sie dürfen also auch nicht in diesem Sinne ein neues richterliches Verfahren, Untersuchung oder Zeugenverhör, anstrengen. Sie haben vielmehr in der Regel nur die Entscheidung zu promulgiren und zu handhaben, was indeß ebenso gut ein richterlicher Akt, d. h. eine Bethätigung ihrer jurisdictionellen richterlichen Auktorität ist und eine thatsächliche Bestätigung der promulgirten Entscheidungen involvirt, wie wenn ein Papst die Entscheidungen seiner Vorgänger bestätigt. Dieses Auftreten erscheint aber allerdings um so mehr als richterlicher Akt, wenn die Bischöfe zugleich mit der Aussprache ihrer eigenen Unterwerfung unter die höhere Entscheidung und der Promulgation derselben erklären können und erklären, daß sie auch aus eigener direkter Erkenntniß der Beweise (ex propria cognitione) die Wahrheit der entschiedenen Lehre festhalten und behaupten und mithin die bereits vollgültige Entscheidung auch ihrerseits formell, wie durch eigenes authentisches Zeugniß, so auch durch eigenes diskretionäres Urtheil zu bestätigen in der Lage sind.

Wo zur Ueberwindung des einer päpstlichen Entscheidung gegenüber noch bestehenden Widerstandes Concilien, besonders allgemeine, berufen werden: da ist es meist ebenso zweckgemäß, wie der Würde der Versammlung entsprechend, daß dieselbe in dieser letztern Weise richterlich verfahre und nach Umständen eine neue Untersuchung anstelle, sogar auch unberechtigte Zweifel geduldig anhöre und erwäge, obgleich z. B. das Concil von Chalcedon ebenso wenig, wie Leo I., der es berufen, anfangs etwas von einer neuen Untersuchung hatte wissen wollen und erst hinterher sich dazu herbeiließ, um die widerspenstigen Bischöfe leichter zu gewinnen [1]. Wenn dagegen einzelne Bischöfe, ohne dazu aufgefordert zu sein, sich herausnehmen wollten, von der Erklärung ihrer eigenen Einsicht in die Gründe der Entscheidung, resp. von einem neuen Prozeß die wesentliche Gültigkeit des souveränen Urtheils des Papstes abhängig zu machen: so wäre das ein Mißbrauch ihres richterlichen Amtes, und wurde es auch von Clemens XI. bezüglich der Bulle Unigenitus gegenüber einigen französischen Bischöfen in dem sehr eingehenden Breve Gratulationes Vestras vom 15. Januar 1706 (abgedruckt bei Guéranger, Monarchie Pontificale, Anhang) energisch gerügt. — Ueberhaupt setzt die Macht und der Beruf zum Richten nicht wesentlich voraus, daß die Frage an sich oder für den Richter selbst noch unentschieden sei, und schließt darum auch nicht wesentlich die Freiheit ein, einen bereits vorhandenen Spruch in Frage zu stellen und eventuell dagegen zu entscheiden. Damit das Urtheil Spielraum für eine Entscheidung habe, ist es bloß nothwendig, daß einzelnen Untergebenen des Richters die Frage

---

[1] Eine denkwürdige Erklärung über die eventuelle Zweckmäßigkeit und die Vortheile einer nochmaligen Prüfung einer res judicata findet sich in dem berühmten Brief des hl. Leo I. an Theodoret (ep. 95 ed. Ballerini) in Bezug auf das Verfahren und den Erfolg des Concils von Chalcedon: Gloriamur in Domino, qui nullum nos in nostris fratribus detrimentum sustinere permisit, sed, *quae nostro prius ministerio definierat, universae fraternitatis irretractabili firmavit assensu: ut vere a se prodiisse ostenderet*, quod prius a prima omnium sede formatum totius christiani orbis judicium recepisset, ut in hoc quoque capiti membra concordent. In quo amplior nobis accrescit gaudendi materia, dum tanto magis se perculit inimicus, quanto contra Christi ministros saevius insurrexit. Nam *ne aliarum sedium* ad eam, quam caeteris omnium Dominus statuit praesidere, *consensus assentatio videretur*, aut alia quaelibet subrepere posset adversa suspicio, inventi prius sunt, qui de judiciis nostris ambigerent. Et dum nonnulli, a dissensionis incitati auctore, ad contradictionum bella prosiliunt, ad majus bonum, malum ejus auctore totius bonitatis dispensante, perventum est. Dulcius siquidem munera gratiae divinae proveniunt, quoties non sine magnis sudoribus acquiruntur: et minus bonum videri solet pax continuata per otium, quam reddita per labores. *Ipsa quoque veritas et clarius renitescit, et fortius retinetur*, dum *quae fides prius docuerat, haec postea examinatio confirmaret.* Multum denique *sacerdotalis officii meritum splendescit*, ubi sic *summorum servatur auctoritas*, ut in *nullo inferiorum putetur imminuta libertas.* Et ad majorem Dei gloriam proficit finis examinis, quando ad hoc se accipit exerendi fiduciam, ut vincatur adversitas: *ne quod per se probatur reprobum, silentii praejudicio videatur oppressum.*

noch als eine unentschiedene erscheine, oder doch von ihnen als solche betrachtet und geltend gemacht werde oder werden könnte.

V. Obgleich die Lehrurtheile genetisch in den Richtern eine gewissen- 471
haft erworbene, vollkommene Erkenntniß der objektiven Beweise voraussetzen: so erhalten sie doch ihre eigenthümliche, die Geister zur gehorsamen und vertrauensvollen Zustimmung verbindende und berechtigende Kraft formell nur von der übernatürlichen, d. h. von Gott auf übernatürliche Weise verliehenen und garantirten, Auktorität der Richter, die als legitime ad hoc bestellte Stellvertreter Gottes und daher auch im berechtigten Vertrauen auf den an ihre Funktionen geknüpften Beistand des hl. Geistes ihr Urtheil fällen. Mit andern Worten: Die eigenthümliche Kraft des Lehrurtheils als solchen beruht darauf, daß die Richter stillschweigend oder ausdrücklich sagen können: Placuit Spiritui S. et nobis, und daß ihr menschliches Urtheil mit dem Anspruch auftritt, ein placitum oder judicium Spiritus S. oder ein judicium coeleste zu repräsentiren; und sie gibt sich folglich darin kund, daß die Untergebenen das kraft göttlicher Auktorität gefällte Urtheil auch als von Gott garantirt präsumiren und daher demselben als dem präsumtiven Urtheile Gottes selbst mit Gehorsam und Vertrauen sich innerlich unterwerfen müssen. Wo es sich um das Urtheil eines Einzelrichters handelt, ist die legitime Stellvertretung Gottes und der entsprechende präsumtive Beistand Gottes mit der Legitimität seines Amtes gegeben; bei den Urtheilen eines Richterkollegiums, speziell der Concilien, mit der Legitimität seines Zusammentrittes (daher die Synoden zu sagen pflegen: in Spiritu Sancto legitime *congregata*).

Wie nun aber nicht jeder kirchliche Richter oder jedes kirchliche Richter- 472
kollegium souveräne Auktorität besitzt und mithin auch nicht schlechthin und vollkommen Gottes Stelle vertritt: so ist auch die Präsumtion des wirksamen Beistandes des hl. Geistes nicht bei allen Richtern oder Richterkollegien eine absolute. Bei den untergeordneten Richtern (etwa mit Ausnahme des allgemeinen Concils, soweit es neben und unter dem Papste selbstständig urtheilt, bei wahrer und voller Einstimmigkeit desselben[1]) ist sie bloß eine bedingte und relative, kurz eine bloße Präsumtion, welche weder das Urtheil selbst als unfehlbar hinstellt, noch bei den betreffenden Untergebenen jeden Zweifel ausschließt. Wie daher solche Urtheile an und für sich juristisch nicht als Endurtheile gelten: so können und müssen sie auch, wo sie wirklich falsch sind, entweder von den Urhebern derselben oder von einem höhern Richter umgestoßen werden, weil in diesem Falle das menschliche Urtheil bloß putativ, aber nicht wirklich ein placitum des heil. Geistes war. Um so mehr können und müssen sie umgestoßen werden, wenn, was hier immer möglich, das Urtheil nicht die Frucht eines legitimen Verfahrens war, und ist dann bei der Reformation selbstverständlich auch die Illegitimität des Verfahrens als Motiv derselben in Betracht zu ziehen.

Das souveräne Urtheil hingegen, welches von dem unmittelbaren 473
und vollkommenen Stellvertreter Gottes ausgeht und seiner Idee nach Endurtheil sein soll, muß der Natur der Sache gemäß schlechthin unantastbar

[1] S. über diese Ausnahme unten § 33, V.

und unwidersprechlich (peremptorium et irrefragabile) sein, d. h. unbedingt die Pflicht der gehorsamen innern Zustimmung auflegen. Darum aber muß ihm auch der Beistand des hl. Geistes nicht bloß präsumtiv, sondern unbedingt so beiwohnen, daß es unfehlbar das *judicium Spiritus S.* repräsentirt und damit in sich selbst unfehlbar wahr ist, also auch niemals und in keiner Weise, selbst nicht von dem Inhaber der höchsten Auktorität selbst, umgestoßen oder reformirt zu werden braucht, oder reformirt werden darf und kann (judicium irreformabile et irretractabile). Ebenso muß hier kraft der Wirksamkeit des hl. Geistes jede Exception wegen illegitimen Verfahrens ausgeschlossen sein, weil sonst das Endurtheil als solches niemals zu Stande kommen und sich geltend machen könnte.

474 Hieraus ergibt sich, daß die Anwendung der Formel: Visum est Spiritui S. et nobis, für sich allein und im Allgemeinen nicht nothwendig Ausdruck der Unfehlbarkeit des betreffenden Urtheils ist, sondern bloß durch die spezielle Qualität des Richters diesen speziellen Sinn erhält. So ungerechtfertigt es daher ist, aus dem Gebrauche dieser Formel bei den allgemeinen Concilien ohne Umstände die Unfehlbarkeit derselben, namentlich auch vor und unabhängig von der Bestätigung des Papstes, zu schließen, da die Formel ebenso von Particularconcilien angewandt wird: so verkehrt ist es, umgekehrt aus letzterem Umstande zu schließen, daß die Formel auch bei den Päpsten und den von ihnen bestätigten Concilien nicht die Unfehlbarkeit bedeuten solle, wie die Janisten es praktizirt haben. Vollends unsinnig ist es aber, wenn Schulte („Die Stellung der Concilien" S. 45 ff.) sich bemüht, durch eine Unzahl von Stellen aus Particularconcilien, die er gesammelt hat, zu zeigen, daß diese Concilien sich nicht bloß für unfehlbar, sondern auch für „inspirirt" gehalten hätten (was Schulte freilich nur für die Fälle annimmt, wo die Concilien wirklich die Wahrheit sagen!). Als Jurist hätte er doch daran denken können, daß im Staate alle Richter aller Instanzen im Namen des Königs urtheilen und in der Ausfertigung der Urtheile den König durch ihren Mund urtheilen lassen, ohne daß darum die Urtheile selbst alle gleich souverän oder gleich peremptorisch wären. Jeder Richter muß eben, wenn er richten will, auch definitiv oder entscheidend auftreten und dieß im Namen dessen thun, von dem das Gesetz, das er auslegt oder anwendet, ausgeht; daß sein Urtheil kein ultimatum ist, versteht sich dabei von selbst aus seiner untergeordneten Stellung. Uebrigens bekunden die untergeordneten kirchlichen Richter in Glaubenssachen in der Regel ihre Unterordnung auch ausdrücklich dadurch, daß sie entweder um die Bestätigung ihres Urtheils durch den Papst bitten, oder aber protestiren, sie entschieden bloß salvo judicio oder sub correctione Sedis Apostolicae. — Zum besseren und volleren Verständniß der Sache selbst und der einschlägigen Irrthümer werden folgende Ausführungen dienen.

475 1. Die Kraft des Lehrurtheils als solchen ist zunächst, wie bei jedem andern Urtheile, eine Rechtskraft, d. h. eine zum Gehorsame verbindende Kraft. Die ihm eigenthümliche durch den Beistand Gottes bedingte überzeugende Kraft, die man theologische Kraft nennen könnte, haftet eben an dieser Rechtskraft und steht mit ihr als Bedingung ihrer Wirksamkeit in engster Verbindung und in geradem Verhältnisse.

Um dieß vollkommen zu verstehen, muß man beachten, daß auch die Rechtskraft, welche dem Lehrurtheile als solchen zukommt, von ganz anderer Art ist, als die der sonstigen Urtheile. Die direkte und eigenthümliche Wirkung der Lehrurtheile besteht nämlich darin, daß sie nicht bloß zum Handeln, sondern zur innern Zustimmung des Geistes verbinden, also in vorzüglicher Weise im forum internum wirken; dieß ist ihre innere oder theologische Rechtskraft, welche natürlich auch zunächst und unmittelbar mit der theologischen Ueberzeugungskraft in Verbindung steht und zwar nicht formell, aber reell eins mit ihr ist. Die Lehrurtheile haben aber natürlich neben dieser direkten Wirkung auch noch die andere äußere, daß sie die äußere Verläugnung der definirten Wahrheiten verbieten (Wirkung in foro externo, silentium obsequiosum — äußere Rechtskraft), während umgekehrt alle disciplinären Urtheile direkt nur das äußere Verhalten, die innere Zustimmung aber bloß indirekt bezielen.

2. Bei den juristisch imperfekten Urtheilen nun steht allerdings die erste und direkte Wirkung, resp. ihre innere Rechtskraft, nicht immer auf gleicher Stufe mit der zweiten Wirkung, resp. mit der äußern Rechtskraft. Die zweite Wirkung tritt für die Untergebenen, wenigstens was die öffentliche Aeußerung betrifft, sofort und immer ein, so lange das Urtheil selbst nicht juristisch von vorn herein nichtig war (wegen evidenter wesentlicher Fehler: sichtlicher, zur Schau getragener Temerität oder sichtlichen schweren Zwanges) oder von einer höhern Auktorität durch Cassation nichtig gemacht ist. Die erste Wirkung hingegen kann unter Wahrung der schuldigen Pietät mehr oder minder suspendirt oder modifizirt, und damit die Kraft des Urtheils geschwächt oder paralysirt werden auf Grund wichtiger formeller oder materieller Bedenken, durch welche die Weisheit und Unbefangenheit des Verfahrens oder die materielle Wahrheit des Urtheils selbst und damit die durchschlagende Mitwirkung des hl. Geistes zweifelhaft gemacht werden. Natürlich verliert in diesem Falle auch der innere Gehorsam seinen strengen Charakter, obgleich das Urtheil, um eben Lehrurtheil zu sein, formell kategorisch den Gehorsam fordern muß. 476

3. Bei den juristisch perfekten Urtheilen ist aber eine solche Scheidung ihrer innern und äußern Rechtskraft, so lange sie überhaupt Rechtskraft besitzen, nicht zulässig: sowohl nach der Natur der Sache, nach welcher hier die innere Rechtskraft eine peremptorische und unumstößliche sein muß und daher keine Modification oder Schwächung zulassen darf, wie auch nach den Erklärungen der Kirche gegen das silentium obsequiosum der Jansenisten. Es kann hier nur in concreto die Frage entstehen, ob ein bestimmtes Urtheil des obersten Richters überhaupt irgend welche Rechtskraft besitze oder gar keine; wenn ersteres, dann hat es mit der äußern zugleich die innere und steht mithin unter der absoluten Garantie des hl. Geistes; wenn letzteres, dann ist auch kein Grund vorhanden, ein obsequiosum silentium zu fordern. Die praktische Bedeutsamkeit dieser Frage hängt aber davon ab, ob man die Möglichkeit annehmen darf oder muß, daß auch ein Urtheil des höchsten Richters unter Umständen gar keine Rechtskraft habe. 477

4. Wenn man diese Möglichkeit annehmen will — man ist aber weder durch Prinzipien noch durch die Thatsachen dazu gezwungen — dann darf man das doch jedenfalls bloß für diejenigen Umstände annehmen, welche auch sonst nach allen Rechtsregeln als irritirend angenommen werden. Solche Umstände sind aber, abgesehen von der völligen sittlichen Unzurechnungsfähigkeit des Aktes (Wahnsinn oder Trunkenheit) bloß die zwei: daß der Richter entweder a) formell und evident absolute Temerität (d. h. frevelntlichen Muthwillen, der als moralischer Wahnsinn aufgefaßt werden muß) zur Schau trägt, oder b) sichtlich nur unter dem Drucke schweren äußern *ad hoc* angethanen Zwanges (nicht bloß irgend welcher unbestimmbarer Einschüchterung) handelt; daß er also in seinem Akte augenscheinlich entweder seine richterliche Würde oder seine Ueberzeugung verläugnet und folglich denselben nicht als rechtlichen Akt, sondern als eine Handlung aktiver oder passiver Tyrannei setzt. In diesen Fällen, aber auch nur in diesen Fällen, kann man nämlich sagen, der betreffende Akt gehe zwar materiell von der Person des Richters mit der Prätention seiner Auktorität, nicht aber formell von seiner Auktorität selbst aus. Da ferner in dieser Voraussetzung der Akt äußerlich und evident als nicht von der Auktorität selbst ausgehend erscheinen würde: so würde auch die Verwerfung des Aktes von Seiten des Untergebenen nicht das die Pflicht des Gehorsams aufhebende Recht der innern und positiven Kritik über den formellen oder materiellen innern Werth des wirklich auktoritativen Aktes voraussetzen; sie würde bloß das Recht zur Beurtheilung oder vielmehr zur Kenntnißnahme von dem thatsächlichen Vorhandensein eines solchen Aktes involviren, welche man als eine äußere und negative Kritik des Urtheils bezeichnen kann, und die den Gehorsam nicht aufhebt. 478

Weil nun die wesentlich nothwendige Unfehlbarkeit des Urtheils letzter Instanz an sich und direkt nur dem rechtskräftigen Urtheile zukommt, so braucht sie an sich nicht auch dem bloß materiell vorhandenen Akte des Urtheils beigelegt zu werden. Ebenso schließt diese Unfehlbarkeit an sich nicht absolut die Möglichkeit aus, daß der Richter letzter Instanz einen solchen formell kraftlosen Akt des Urtheils setze. In diesem Sinne konnten daher manche Theologen in der scholastischen Zeit mit der richterlichen Unfehlbarkeit des Papstes die Möglichkeit vereinbar finden, daß derselbe aus Frevelmuth oder Furcht persönliche Akte, selbst mit der Prätention seiner Auktorität, setze, die nicht zugleich als

Akte seiner Auktorität oder seines Stuhles zu betrachten seien und daher, unbeschadet der Unfehlbarkeit des letzteren, irrig sein könnten[1].

479 5. Aber diese Möglichkeit ist eben auch eine ganz abstrakte und chimärische, welche weder jemals wirklich geworden ist, noch jemals wirklich werden wird — wenigstens was die absolute Temerität des Aktes betrifft[2]. Denn wenn man schon zugeben mag, daß sie nicht unmittelbar und wesentlich durch die absolut nothwendige und thatsächlich gegebene Verheißung der Unfehlbarkeit der souveränen Urtheile ausgeschlossen werde: dann gehört ihre Ausschließung doch zur vollen naturgemäßen Integrität jener göttlichen Verheißung. Denn die suavis providentia, mit welcher der hl. Geist über die Kirche wacht, darf und wird eine solche Vergewaltigung der Kirche durch ihr Oberhaupt oder in ihrem Oberhaupte um so weniger zulassen, als dadurch die Auktorität desselben, wenn nicht formell aufgehoben, so doch in höchst bedenklicher Weise erschüttert, den frommen Kindern der Kirche eine bedenkliche Verwirrung bereitet, den unfrommen aber Anlaß geboten würde, von dem Rechte der äußern und negativen Kritik zu dem der innern und positiven überzugehen[3].

480 6. Thatsächlich haben denn auch verwirrte und unruhige Geister aus jener abstrakt denkbaren Unterscheidung, nachdem unter dem Einflusse derselben selbst manche sonst gelehrte und kirchliche Lehrer sich zu einzelnen incorrekten Aeußerungen hatten verleiten lassen, unter Berufung auf dieselbe, aber in geradem Widerspruche mit ihrer ursprünglichen Intention, Anlaß genommen, in weiterm Umfange zwischen dem Richter und seiner Auktorität zu unterscheiden. Man machte nämlich das Eintreten der Rechtskraft, damit also auch das Eintreten der an diese geknüpften Unfehlbarkeit, bei den auktoritativ auftretenden Akten abhängig: a) objektiv von dem positiven Vorhandensein verschiedener formeller Bedingungen des dem Urtheil vorausgehenden Verfahrens (vorsichtige, allseitige, gründliche,

---

[1] Als der wichtigste oder vielmehr einzige Fall evidenter und absoluter Temerität galt jenen Theologen der, daß der Papst sich unterfinge, eine notorische Häresie zu definiren, oder, was dasselbe ist, ein notorisches, von der ganzen Kirche unzweifelhaft festgehaltenes Dogma zu verwerfen, und so die ganze Kirche zum Verlassen ihres Glaubens zu nöthigen; denn in diesem Falle, sagten sie, würde der Papst sich nicht als Hirt, sondern als Wolf, nicht als Lehrer, sondern als Wahnsinniger geberden, während andererseits die Kirche resp. der Episcopat sofort wie ein Mann sich gegen den Papst erheben könnte und müßte, ohne daß man sagen könnte, sie erhöbe sich über oder auch nur gegen die päpstliche Auktorität; sie erhöbe sich vielmehr nur gegen die Willkür der Person, welche die päpstliche Auktorität bisher besessen habe, aber eben durch den fraglichen Akt derselben entsage und enthebe. Vgl. hierüber *Greg. de Val.* in 22. disp. I. q. 1. punct. 7. n. 7.

[2] Im Mittelalter waren Theologen und Canonisten in der hypothetischen Aufstellung dieser Möglichkeit gerade deßhalb freier und kühner, weil die Unfehlbarkeit der äußerlich rechtskräftigen Urtheile des Papstes über allen Zweifel erhaben war, obgleich man durchaus nicht sagen kann, daß alle, oder auch nur die meisten, welche die Möglichkeit einer hartnäckigen persönlichen Häresie beim Papste behaupteten, auch an die Möglichkeit gedacht hätten, daß ein Papst einmal die Definition einer notorischen Häresie wage. Jedenfalls behauptete man jene Möglichkeit nicht als eine aus der Glaubenslehre sich ergebende, sondern als eine solche, die sich wohl noch unbeschadet der Glaubenslehre annehmen lasse. Der einzige positive Anhaltspunkt für die Annahme der effektiven Möglichkeit lag in einigen Papstfabeln, nicht in historischen Thatsachen, sondern in falschen oder mißverstandenen historischen Berichten, z. B. über den Fall des Liberius. Uebrigens kann man nach der Natur der Sache weit eher annehmen, daß ein richterlicher Akt des Papstes durch offenen Zwang, als daß er durch absolute Temerität nichtig werde; ersteres wäre bei Liberius der Fall, wenn es nachgewiesen wäre, daß er eine häretische Definition unterzeichnet hätte. Ueber die Lehre der älteren Theologen und Canonisten vom Papa haereticus vgl. Per. Bl. über das Concil Bd. II. S. 112 ff. u. Bd. III. S. 391 f. Das Historische über den Fall des Liberius s. „Katholik" 1868 II. S. 513 f.

[3] Aus denselben Gründen kann man mit Fug behaupten, es sei auch unmöglich, daß der Papst überhaupt ein hartnäckiger, d. h. beharrlicher und unverbesserlicher Häretiker werden könne, wenigstens so, daß er äußerlich als solcher auftrete. Denn auch dieser Fall ist bis jetzt noch nicht dagewesen, und der bekannte Canon Si Papa, der von der Hypothese si deprehendatur a fide devius redet, drückt auch sofort das Vertrauen aus, daß dieselbe sich nie verwirklichen werde: pro cujus statu universitas fidelium tanto instantius orat, quanto suam salutem post Deum ex illius incolumitate animadvertit propensius propendere.

unbefangene Prüfung, Berathung, gebührende Anrufung des hl. Geistes, leidenschaftslose, von keiner Furcht irgend welcher Art beeinflußte Fällung des Urtheils selbst), und b) subjektiv für die Untergebenen von der durch Prüfung des Verfahrens gewonnenen Erkenntniß des Vorhandenseins dieser Bedingungen, welche dadurch zu wesentlichen Criterien werden, also von einer innern und positiven Kritik des Urtheils. In Folge dessen hat man speziell für die Urtheile des Papstes als Criterium, daß dieselben wirklich Urtheile seiner Auktorität oder seines Stuhles seien, die dauernde Aufrechterhaltung des Urtheils oder die stattgefundene Berathung der römischen Kirche oder der allgemeinen Kirche aufgestellt. Damit wurde der Stuhl, resp. die Auktorität desselben, dem wirksamen Gebrauche des Inhabers entzogen und von diesem weg entweder in die Luft oder in den Körper der römischen Kirche, resp. der allgemeinen Kirche, verlegt, also die Auktorität illusorisch gemacht, und durch die Phrase vom bedingten vernünftigen Gehorsam dem Ungehorsam Thür und Thor geöffnet [1].

Allein eine solche Erweiterung der formellen Bedingungen und Criterien für die innere Rechtskraft, resp. Unfehlbarkeit der Urtheile des obersten Richters widerstreitet nicht minder der Natur und dem wesentlichen Zwecke des Urtheils letzter Instanz, als der ursprünglichen Intention derjenigen Theologen, von deren Doktrin man auszugehen vorgibt. Bei einem einfachen Zeugnisse können und müssen allerdings für die Abschätzung seines Werthes solche Momente mehr oder minder in Betracht gezogen werden — obgleich auch hier nicht bei dem einstimmigen authentischen Zeugnisse der gesammten Bischöfe. Einigermaßen findet Dasselbe, wie wir sahen, statt, auch bei einem juristisch imperfekten Urtheile bezüglich seiner innern Rechtskraft, obgleich die Erwägung und Beurtheilung der Mängel desselben zunächst den höhern Richter, nicht die Untergebenen angeht. Aber bei einem juristisch perfekten Urtheile kann die innere und äußere Rechtskraft desselben um so weniger von jenen Momenten und ihrer Kritik abhängig sein, weil 1) dieselben nur von Untergebenen des Richters würden beurtheilt werden können, der Richter also seinen Untergebenen untergeordnet und damit seine richterliche Hoheit verlieren würde; und weil ferner 2) die formelle Prüfung des Urtheils bezüglich des Verfahrens nothwendig auf eine materielle hinausläuft, und so der Zweck des Urtheils vollständig vereitelt würde. 481

7. Es kann nur noch gefragt werden, ob der Beistand des hl. Geistes, welcher die mit der absoluten Rechtskraft wesentlich verbundene Unfehlbarkeit garantirt, diese dadurch bewirke, daß er im Verfahren des Richters alle intellektuellen und moralischen Fehler verhindert, oder dadurch, daß er bei der Zulassung solcher Fehler trotz derselben das richtige Resultat herbeiführt (nach dem Sprüchworte der Portugiesen: Gott schreibt auch auf krummen Linien gerade). Diese Frage braucht nicht entschieden zu werden und kann auch nicht einmal kategorisch und absolut entschieden werden. Es läßt sich nur sagen, Gott werde gemäß den allgemeinen Gesetzen seiner Vorsehung durch seinen Einfluß in der Regel wenigstens die substanzielle Ernstlichkeit und Richtigkeit des Verfahrens herbeiführen und so die Wahrheit des Urtheils in naturgemäßer Weise aus dem Verfahren hervorgehen lassen. 482

8. Als juristisch perfekte Urtheile haben wir im Vorhergehenden zunächst die Urtheile des Papstes im Auge gehabt. Soweit es sich aber um die allgemeinen Concilien handelt, sind die Gründe, wegen deren sowohl die positive innere, wie die negative äußere Kritik als Bedingung des Gehorsams ausgeschlossen werden muß, noch viel stärker. Nicht nur ist hier das Zusammenwirken von Haupt und Gliedern die beste und höchste positive 483

[1] Merkwürdiger Weise haben Bossuet und andere Gallikaner, während sie für diese viel gefährlichere Theorie von der oben erwähnten Meinung einiger Scholastiker ihren Ausgang nahmen und sich auf dieselbe beriefen, aus wirklicher oder erkünstelter Pietät hinterher die letztere verworfen und gemeint, man dürfe zwar nicht annehmen, daß der Papst jemals aus häretischer Gesinnung etwas Falsches definire, wohl aber aus Versehen oder Unvorsichtigkeit. Während also jene Scholastiker glaubten, die Auktorität des Stuhles noch salviren zu können und zu sollen, mit völliger Preisgabe der Person, wollten jene Gallikaner, während sie sonst den Sedens und die Sedes bis zur Unnatur auseinanderreißen, dießmal ihr Attentat gegen die Auktorität des Stuhles mit der Pietät gegen die Person des Sedens beschönigen. (Vgl. „Katholik" 1866 I. S. 171.)

Garantie für das Vorhandensein aller zu einem legitimen Verfahren erforderlichen Momente; sondern es ist auch hier der für den Papst allein vielleicht nur moralisch unmögliche Fall wesentlich unmöglich, daß nämlich der richterliche Akt wegen evidenter absoluter Temerität oder evidenten äußern Zwanges als nicht rechtskräftig erscheinen könnte. Denn einerseits würde in einem solchen Falle die absolute Unmöglichkeit eintreten, die Temerität oder den Zwang sofort authentisch zu constatiren; andererseits ist beim allgemeinen Concil, wenigstens virtuell, auch die Zeugenauthentie des gesammten Episcopates engagirt; es würde also wenigstens virtuell der gesammte Episcopat mit in die Bezeugung einer falschen Lehre hineingezogen, mithin alle und jede Unfehlbarkeit des Lehrkörpers kompromittirt, und die ganze lehrende Kirche in der möglichst feierlichen Weise äußerlich den Glauben verläugnen. Um so freventlicher muß es erscheinen, wenn man in neuester Zeit die früher doch meist nur bei den päpstlichen Urtheilen, resp. bei den einseitigen, ohne und gegen das Urtheil des Papstes vollzogenen Akten der Concilien (z. B. des von Rimini) für die Beurtheilung der Rechtskraft geltend gemachten Bedingungen und Criterien von Seiten des Verfahrens sogar auf die allgemeinen, vom Papste bestätigten Concilien, wie das Vatikanische, hat anwenden wollen.

484 VI. Wenn die kirchlichen Urtheile ihre innere Kraft und Gewähr von der Auktorität ihrer Urheber und dem an dieselbe geknüpften Beistande des hl. Geistes haben: dann folgt daraus allerdings nicht, daß nun sofort jedes kirchliche Urtheil ohne Weiteres, aus sich selbst oder aus eigener Kraft seine effektive, volle und unbedingte Gültigkeit und Wirksamkeit besitze, resp. seinen Inhalt sofort zur res judicata mache, und daß es dazu nicht mehr der Mitwirkung eines weitern, außerhalb desselben liegenden und zu ihm von Außen hinzutretenden Faktors, speziell der Anerkennung, Aufnahme oder Bestätigung einer andern Auktorität bedürfe. Vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daß alle von untergeordneten Richtern oder Tribunalen ausgegangenen Urtheile, um allgemein und unbedingt verbindlich zu sein und um eine unbedingte Gewähr ihrer innern Wahrheit zu erlangen, von dem obersten Richter durch ausdrückliche oder stillschweigende, aber positive und auktoritative Genehmigung anerkannt, aufgenommen, gebilligt und bestätigt werden müssen. Mit andern Worten: Weil jene Richter an sich nicht die lehrende Kirche selbst sind, noch dieselbe vollgültig repräsentiren, so kann ihr Urtheil nur dadurch zu einem Urtheile „der Kirche", d. h. des ganzen Lehrkörpers, werden, daß der Consens des übrigen Lehrkörpers, resp. des denselben vollgültig repräsentirenden Hauptes, hinzutritt. Daher galt denn auch von den ältesten Zeiten her der Prozeß erst dann als formell und perfekt abgeschlossen, wenn nach Prüfung der Akten der apostolische Stuhl das bereits gefällte Urtheil genehmigt hatte; speziell galten die Urtheile der Concilien, bei welchen der Papst nicht unmittelbar mitgewirkt hatte, erst dann als vollkommen rechtskräftig, wenn sie vom apostolischen Stuhle „suscepta et comprobata" waren. Vor dieser Bestätigung oder in Ermangelung einer positiven Bestätigung durch den hl. Stuhl verpflichten solche Urtheile bloß die Untergebenen der Richter, und zwar strenge bloß zum gehorsamen Stillschweigen, zur gehorsamen innern Zustimmung aber nur insoweit, als man keine wichtigen formellen oder materiellen Gründe hat, die Wahrheit des Urtheils zu bezweifeln [1].

[1] Hierhin gehört der bekannte Ausspruch des hl. Augustinus serm. 131. al. 2 de verbis Apost.: De hac causa duo concilia missa sunt ad Apostolicam Sedem; inde etiam rescripta venerunt; causa finita est; utinam aliquando et error finiatur.

Dagegen folgt aus dem Gesagten um so mehr, daß nach der Bestätigung eines niedern Urtheils durch den hl. Stuhl, oder bei einem von diesem selbst ausgegangenen peremptorischen Urtheil für die effektive und unbedingte Wirksamkeit desselben an sich keine anderweitige, die Rechtskraft desselben wesentlich ergänzende oder die theologische Kraft desselben erst vollkommen bezeugende Anerkennung, Aufnahme, Billigung oder Bestätigung mehr nothwendig sein kann. Denn das ist eben das Wesen eines souveränen Endurtheils, daß alle Faktoren, welche dasselbe noch anerkennen und aufnehmen, billigen und bestätigen könnten und sollten, durch einen Akt des unbedingten Gehorsams dasselbe äußerlich und innerlich anerkennen und aufnehmen müssen, und folglich die in ihrer Anerkennung und Aufnahme liegende Billigung und Bestätigung nicht versagen dürfen. Wenn daher diese Anerkennung und Genehmigung von einem Theile jener Faktoren — denn alle werden sie nicht versagen, so wenig der ganze Körper sich vom Haupte lostrennen kann — versagt würde: dann würde dieser damit nur seine unkirchliche Gesinnung an den Tag legen, nicht aber das Urtheil selbst kraftlos oder hinfällig machen. Mit andern Worten: die Urtheile des obersten Richters sind in sich und durch sich selbst auch virtuell Urtheile des ganzen Lehrkörpers oder der lehrenden Kirche und mithin der Kirche schlechthin, und können daher keines weitern consensus ecclesiae zu ihrer Vollgültigkeit bedürfen. 485

Gleichwohl ist thatsächlich die aus Gehorsam vollzogene Promulgation und Handhabung eines souveränen Urtheils durch die bei seiner Aufstellung nicht betheiligten Richter nicht bloß eine wirkliche Bekundung seines rechtlichen Daseins und seiner innern Rechtskraft, sowie eine Bethätigung und Geltendmachung seiner rechtlichen Wirksamkeit. Sie enthält überdieß eine accessorische Verstärkung sowohl seiner innern Rechtskraft, wie seiner theologischen Kraft: eine Verstärkung der erstern, weil sie eben ein größeres Maß rechtlicher Auktorität für das Urtheil einsetzt; eine Verstärkung der letztern, weil sie namentlich dann, wenn sie mit der Bekundung des eigenen Zeugnisses der Bischöfe für die materielle Wahrheit des Urtheils verbunden ist, einen handgreiflichen Beweis seines katholischen Charakters und eine neue Gewähr seiner unfehlbaren Wahrheit leistet [1]. In analoger Weise ist die allgemeine gehorsame Annahme eines souveränen Urtheils von Seiten der einfachen Gläubigen einerseits zwar nur die Erfüllung ihrer kirchlichen Pflicht und eine Bewährung ihrer eigenen Glaubensfestigkeit, aber doch auch zugleich eine thatsächliche Bekundung und Bethätigung der Rechtskraft und ein wahres Zeugniß für die materielle Wahrheit des Urtheils, also ebenfalls in seiner Weise eine Verstärkung desselben. 486

In diesem Sinne wurden daher in den ersten Jahrhunderten die nach einer juristisch perfekten und unfehlbaren Entscheidung noch geforderten Unterschriften der Bischöfe und selbst der Gläubigen als confirmationes und approbationes betrachtet und bezeichnet. Es konnte das um so leichter geschehen, als der Gehorsam gegen ein Glaubensurtheil schon in sich selbst, gegenüber dem Gehorsam gegen ein disciplinäres Urtheil oder Gesetz, wesent- 487

[1] S. oben n. 470, Anm., die Stelle des hl. Leo im Anfange.

lich dadurch geleistet wird, daß man den Inhalt des Urtheils als wahr behauptet und affirmirt, und damit auch für die Wahrheit desselben einsteht. Weil ferner im Verhältniß zur Zahl der ausdrücklich ihre Zustimmung bekundenden Bischöfe sowohl der Häresie ihre letzte Ausflucht genommen wird, als auch ihr Widerspruch gegen das Urtheil heller und klarer als ein Widerspruch gegen die ganze Kirche erscheint: so kann eine derartige Bestätigung unter Umständen ein sehr wichtiges Hülfsmittel sein, um den Zweck des Urtheils, die vollkommene Ausscheidung und Vernichtung des Irrthums, zu erreichen, und wurden gerade zu diesem Ende hauptsächlich die meisten von den ersten acht Concilien veranstaltet.

488 Die Nothwendigkeit irgend welcher außerhalb des souveränen Urtheils selbst (resp. der Auktorität des Richters) liegenden Bedingungen und Criterien für die volle Rechtskraft und unfehlbare Wahrheit desselben kann natürlich nur auf Kosten der eigenen Kraft des Urtheils behauptet werden. Diese Nothwendigkeit ergibt sich aber als natürliche Consequenz aus den verschiedenen bedenklichen und grundfalschen Theorieen, welche oben (V.) bezüglich des peremptorischen Charakters jener Urtheile erwähnt wurden. Ebenso naturgemäß setzt man dann die erforderliche äußere Bedingung, resp. das Criterium in den *consensus ecclesiae*. Unter diesem aber kann man entweder den Consens der ganzen lehrenden Kirche oder auch den der hörenden Kirche verstehen. Wollte man den letzteren darunter verstehen, wie die späteren Jansenisten und die Janisten, dann wäre es von vornherein mit der ganzen Auktorität der lehrenden Kirche, nicht bloß mit der richterlichen, sondern auch mit der Zeugen-Auktorität derselben, aus, und es ist daher die größte Illusion von der Welt, wenn man glaubt, durch die unbestimmte Behauptung der Nothwendigkeit des consensus ecclesiae der Auktorität des Episcopates ein Compliment zu machen. Will man aber, wie die anständigen Gallikaner, nur den Consens der lehrenden Kirche, d. h. der übrigen beim Urtheile selbst nicht betheiligten Bischöfe, verstehen: dann kann der Consens wieder in verschiedenen Formen und Bedeutungen gefordert werden und ist in der That gefordert worden, so zwar, daß dessen wesentliche Nothwendigkeit zwar bei allen unhaltbar, aber doch nicht in gleichem Grade verwerflich ist.

489 1) Die erste und bestechendste Form ist der sogen. negative oder stillschweigende Consens der Bischöfe, dessen Forderung ursprünglich von der Erwägung ausging, daß der Akt des Urtheils von Seiten des Papstes auch einmal ein tyrannischer sein könne, und daß daher das ruhige Verhalten der Bischöfe ihm gegenüber als Zeichen gelten müsse, daß das jeweilige Urtheil kein tyrannischer Akt, sondern ein wirkliches Urtheil sei. Hierbei wurde dann wenigstens noch formell die eigene Kraft des Urtheils und der Auktorität seines Urhebers gewahrt. — 2) Allmählich ging man aber dazu über, auf Grund der Voraussetzung, daß die constatirte Legitimität des Verfahrens zur Rechtskraft des Urtheils nothwendig sei, denselben negativen und stillschweigenden Consens zu fordern als Criterium für die Legitimität des Verfahrens, damit das souveräne Urtheil nicht bloß als wirkliches, sondern auch als formell ganz perfektes, mithin als *res judicata* erscheine. Das aber konnte kaum geschehen, ohne eine zweite Form des Consenses zu fordern, d. h. ohne ihm die Bedeutung eines positiven Zeugnisses für die formelle Legitimität des Verfahrens und einer richterlichen Bestätigung desselben zu vindiciren, und demgemäß auch eine positive Aeußerung des Episcopates und eine Prüfung des Verfahrens von seiner Seite zu verlangen. Hiemit war die eigene volle Rechtskraft des Urtheiles schon wesentlich geschädigt, aber noch nicht formell und absolut aufgegeben. — 3) Gleichwohl war es von da nur ein Schritt zur dritten Form des Consenses der Bischöfe, wo man denselben verlangt als positives formelles Zeugniß oder richterliche Bestätigung für die materielle Richtigkeit und Wahrheit des Urtheils, folglich um dasselbe erst zur *res judicata* zu machen. Dadurch erscheint dann die Auktorität des Urtheils als wesentlich einer Ergänzung bedürftig, und wird somit sein souveräner Charakter vollständig verläugnet.

490 So begibt man sich durch die in ihrem ersten Stadium noch wenig verfänglich erscheinende Forderung des consensus ecclesiae auf eine abschüssige Bahn, auf welcher man von

Verirrung zu Verirrung fortschreitet und die souveränen Urtheile, welche gerade alle Verwirrung und Unbestimmtheit in der Kirche heben sollen, zum Anlaß neuer Verwirrungen und Unbestimmtheiten macht. Die Bahn ist um so abschüssiger, als man, einmal auf dieselbe hinabgestiegen, nicht verhindern kann, daß von unruhigen und hartnäckigen Geistern an den consensus ecclesiae selbst, wegen der Dehnbarkeit des Namens und Begriffs, alle beliebigen Anforderungen gestellt werden, und mit demselben Rechte, mit welchem man für das Urtheil des Hauptes den Consens der übrigen Glieder des Lehrkörpers verlangt, hinterher auch für das Urtheil und Zeugniß des Lehrkörpers der Consens der hörenden Kirche gefordert wird. Auf solche Weise bahnten die Gallikaner, obgleich sie im Kampfe gegen die Jansenisten den nothwendigen Consens der Kirche auf einen Consens der Majorität des Episcopates und zwar nur einen stillschweigenden (jedoch mit positiver Bedeutung) beschränken wollten, durch die blinde Hartnäckigkeit, womit sie den „Ultramontanen" gegenüber auf der Nothwendigkeit des consensus ecclesiae bestanden, den Jansenisten den Weg zur völligen Untergrabung aller kirchlichen Lehrauktorität [1].

Zu Gunsten der Nothwendigkeit des consensus ecclesiae beruft man sich 491
a) historisch auf die in der alten Kirche üblich gewesene retractatio und confirmatio der päpstlichen Urtheile durch allgemeine Concilien und der Urtheile der letzteren selbst durch Particularconcilien und einzelne Bischöfe. Aber eine genauere Betrachtung der Thatsachen zeigt bald, daß dieser confirmatio, sowie der unter Umständen mit derselben verbundenen retractatio, nur der Charakter und die Bedeutung, sowie die entsprechende relative äußere Nothwendigkeit beigelegt wurde, welche wir oben (sub IV. u. V.) erklärt haben. Es geht das schon daraus hervor, daß die confirmatio nicht erbeten, sondern als kirchliche Pflicht gefordert, die retractatio aber nicht als ein wesentliches Recht anerkannt, sondern nur aus praktischen Rücksichten, und zwar auch dann nur in gemessenen Schranken, indulgirt oder veranlaßt wurde. Von einer eventuellen Reformation des zu confirmirenden oder neu zu berathenden Urtheils war dabei keine Rede. Vgl. hiezu das historische Material bei *Thomassin.* in Concilia diss. VI. u. append. zu diss. XII. Wenn es dagegen während der letzten Jahrhunderte üblich geworden, auch von kirchlicher Seite praktisch die Reception päpstlicher Entscheidungen hervorzuheben: dann beruhte das nicht auf einer principiellen Anerkennung ihrer Nothwendigkeit, sondern auf einer Condescendenz gegen diejenigen, welche diese Nothwendigkeit behaupteten, um alle Ausflüchte gegen die Gültigkeit der bestehenden Entscheidungen abzuschneiden.

Ferner macht man b) theoretisch geltend, daß die kirchlichen Richter, auch der oberste, 492
immer nur „executive oder repräsentative Organe der Kirche", nicht aber die Kirche selbst seien, folglich auch ihr Urtheil nicht sofort und an sich als Urtheil „der Kirche" gelten könne und erst durch einen consensus ecclesiae dazu gemacht werden müsse. Auf dieselbe Weise aber könnte man auch argumentiren, daß die Gesetze des Fürsten an sich noch nicht Gesetze des Staates seien, sondern dieß erst durch die allgemeine Annahme würden. Vgl. über dieses Sophisma oben § 14. II. Geradezu komisch und an das Wort: evanuerunt in cogitationibus suis erinnernd ist es, wenn Döllinger (die neue Geschäftsordn., letzte Anm.) bei der Forderung des consensus noch die innere Auktorität des Urtheils retten will, indem er sagt: „Die Kirche gibt den Concilien [auch die vom Papste bestätigten allgemeinen Concilien sind hier gemeint!] Zeugniß, nicht erst Auktorität, sowie sie durch ihren biblischen Canon den einzelnen Büchern der Bibel Zeugniß gibt, während natürlich die innere Auktorität derselben nicht von der Kirche ausfließt." Bei der Bibel bezeugt die Kirche, d. h. die lehrende Kirche, die den Canon aufstellt, deren innere Auktorität, welche dieselbe kraft ihres göttlichen Ursprunges hat, prüft aber darum auch nicht die Wahrheit ihres Inhaltes; bei den conciliarischen Urtheilen hingegen soll sie nach D. nicht bloß das Dasein derselben ein-

[1] Ueber die von den Jansenisten mit wunderbarer Rabulistik in's Unendliche ausgesponnenen innerlichen und äußerlichen Bedingungen und Criterien der kirchlichen Lehrurtheile, die als eben so viele hintereinander aufgerichtete Schanzen gegen die Wucht derselben dienen sollten, vgl. *Montagne*, tr. de gratia pars hist. diss. 12. a. 2. § 2 (bei Migne Curs. theol. tom. 10) und die von Bischof Martin (1872) herausgegebene Broschüre: „Auch eine Enthüllung". Die Kritiker des Vatikanums erscheinen da nur als stümperhafte Nachbeter längst erfundener Kniffe.

fach bezeugen, sondern vielmehr dieses Zeugniß von der Prüfung und Anerkennung der innern Wahrheit derselben abhängig machen!

Vgl. über die falsche Theorie von der receptio ecclesiae die beiden Broschüren von Westermaier aus dem Jahre 1870: „Döllinger's Stellung zur Kirche" u. „P. Hötzl und sein anonymer Vertheidiger."

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen läßt sich leicht über die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Arten und Formen der kirchlichen Urtheile im Einzelnen das Nothwendige sagen. Wir betrachten zunächst die Eigenthümlichkeiten der Urtheile rücksichtlich der Hauptorgane, von welchen sie ausgehen, nämlich der Päpste, der allgemeinen Concilien, der römischen Congregationen und der Particularconcilien, sodann rücksichtlich des Objektes und der dem Objekte entsprechenden speziellen Form und Tragweite der Urtheile.

§ 32. Die verschiedenen Arten der kirchlichen Lehrurtheile. 1. Die Urtheile des Papstes oder des apostolischen Stuhles und ihre Unfehlbarkeit.

Literatur: Die meisten einschlägigen Werke handeln von der Gewalt des Papstes im Allgemeinen und werden daher bei dieser aufgezählt werden. (Vgl. eine gute Zahl bei Phillips, Lehrb. d. KR. Bd. I. vor § 88.)

Für den gegenwärtigen Zweck erwähnen wir als älteste eingehende Behandlung *Turrecremata*, Summa de eccl. lib. 2, bes. c. 107—112; ferner *Stapleton*, Princ. fid. l. 6; *Bellarm.* de Rom. Pont. l. 4; *Aug. Reding*, Cathedra Petri; *Orsi*, de irreformabili R. P. judicio; *Cartier*, Auctoritas et infallib. R. P.; *Ballerini*, de vi ac ratione Primatus. Direkt zur vatikanischen Definition als Erklärung derselben vgl. Bischof Martin, der wahre Sinn der vatikanischen Lehrentscheidung (Paderb. 1871), und die Hirtenbriefe deutscher Bischöfe (auszüglich Per. Bl. Bd. II. S. 451 ff.); ferner *Andries*, Cathedra Romana.

493 I. Kraft seiner Stellung als „Vater und Lehrer aller Christen und Haupt der ganzen Kirche" und in der ihm eigenen „vollen Gewalt, die ganze Kirche zu weiden und zu regieren", wie sie vom Florenzer Concil definirt wurde, besitzt der Papst nothwendig eine allgemeine und souveräne Lehrgewalt über die Kirche, durch welche als fundamentale und centrale Glaubensregel das allgemeine Glaubensgesetz in letzter Instanz getragen und die Glaubenseinheit zusammengehalten wird. Vermöge derselben Gewalt ist er selbstverständlich auch der permanente, ordentliche Regulator des Glaubens und der Richter schlechthin für die vollgültige Entscheidung von Glaubenszweifeln, wie vor dem Florentinum schon das II. Concil von Lyon [1] definirt hatte. Demgemäß müssen seine, kraft der Souveränität seiner Gewalt in der Weise eines Gesetzes als allgemein und definitiv verbindlich und rechtskräftig geltend gemachten Entscheidungen auch wirklich in sich selbst unmittelbar die ganze Kraft des Glaubensgesetzes darstellen und die Glaubenseinheit der Kirche innerlich und unbedingt maßgebend bestimmen, folglich ebensowohl unausweichlich und unwidersprechlich (peremptorie et irrefragabiliter), wie unumstößlich und unwiderruflich (irreformabiliter et irretractabiliter) verbindlich und gültig sein. Um aber diese vollkommene juristische Kraft wirklich zu besitzen, d. h. um den entsprechenden innern Ge-

---

[1] S. Romana ecclesia summum et plenum primatum et principatum supra universam ecclesiam catholicam obtinet . . . et sicut prae caeteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, ejus debent judicio definiri.

horsam unbedingt und allgemein fordern und jede Umänderung ausschließen, sowie die Glaubenseinheit der Kirche, welche wesentlich eine Einheit der heiligen, unbefleckten und unerschütterlichen Wahrheit ist, bestimmen zu können: sind jene Urtheile durch göttlichen Beistand vor jeder Gefahr des Irrthums geschützt, und ist die Wahrheit derselben eine wesentlich heilige, reine und unbefleckte, feste und unerschütterliche. Das war mit den letztern Ausdrücken schon klar genug vor dem Lyoner Concil in der Glaubensformel des Papstes Hormisdas und des VIII. Concils ausgesprochen [1], ist aber neuerdings formell mit dem erstern Ausdruck vom Vatikanum ausdrücklich definirt worden. Die vatikanische Definition lautet:

Itaque Nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, . . . docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse.

Daß das Urtheil des Papstes bezüglich seiner äußern Rechtskraft in foro externo 494
als allgemein gültig und auch als definitiv gültig zu betrachten sei, war schon vor der Definition des Vatikanum im Anschluß an die Florentiner und Lyoner Definition so allgemein anerkannt, daß das Erstere selbst in der prop. 4 der gallikanischen Declaratio ausdrücklich zugestanden war [2], und das Zweite sich ebenso von selbst verstand, wie es ein juristischer Nonsens ist, daß eine Appellation an denselben Richter oder an ein anderes nicht existirendes Tribunal einen Suspensiveffekt habe. Ueberdieß hatten die kirchlich gesinnten Gallikaner im Gegensatz zu den Jansenisten auch die volle innere Rechtskraft oder die absolute Irrefragabilität der päpstlichen Urtheile anerkannt, und zugegeben, daß dieselben an sich nicht bloß äußeres Schweigen, sondern innere Zustimmung erheischten [3], was man

---

[1] In dieser Formel heißt es nämlich gleich im Anfange: Auf Grund der Verheißung des Heilandes Tu es Petrus etc. sei in Sede Apostolica immaculata (al. inviolabilis) semper servata religio et sancta celebrata doctrina, und gerade deßhalb müsse man dem hl. Stuhle in Allem folgen und seine constituta beobachten. Und wiederum: im apostolischen Stuhle (resp. in der Gemeinschaft mit ihm) liege die integra et verax christianae religionis soliditas, welcher Festigkeit man durch die Beobachtung seiner constituta sich theilhaftig machen solle und mache. Vgl. über die Auktorität dieser Formel Bossuet, Defensio decl. lib. XV. c. 7; über Geschichte, Text und Sinn derselben: Hergenröther, Kath. Kirche XVIII. 16 ff. u. Scheeben, Period. Bl. 1871. 5. (bes. gegen die Entstellungen und Mißdeutungen Schulte's).

[2] Dieselbe lautet nämlich: In fidei quoque quaestionibus praecipuas Romani Pontificis esse partes, ejusque decreta *ad omnes et singulas ecclesias pertinere* (das kann doch nichts Anderes heißen, als alle Kirchen verbinden!) — nec tamen irreformabile esse judicium, nisi ecclesiae consensus accesserit. Ueber die merkwürdige Geschichte dieser Deklaration vgl. meine Aufsätze im Katholik 1866. I. S. 11 ff. 156 ff. u. 280 ff., und *Gérin*, l'assemblée de 1862; über das Vorspiel derselben vom J. 1663 meine Aufs. im Kath. 1865. I. S. 385 ff. 514 ff. u. 641 ff.

[3] So lautete nämlich die noch nicht 30 Jahre vor der Deklaration abgegebene Erklärung der französischen Bischöfe in dem Briefe an Papst Innocenz X. vom J. 1653: In quo negotio (nämlich der Verdammung der fünf Sätze des Jansenius) illud observatione dignum accidit, ut, quemadmodum ad Episcoporum Africae relationem Innocentius I. Pelagianam haeresim damnavit olim, sic ad Gallicanorum Episcoporum consultationem, haeresim ex adverso Pelagianae oppositam Innocentius X. authori-

denn auch in der prop. 4. der Deklaration ausdrücklich nicht zu läugnen wagte. Weil nun aber die absolute Irrefragabilität des Urtheils einerseits schon die Unfehlbarkeit einschließt und andererseits die Möglichkeit ausschließt, daß der Consens der Kirche ausbleibe, oder daß ein Widerspruch der Kirche die Reformation des Urtheils herbeiführe: so mußte selbst in der Gallikanischen Doktrin im Grunde vorausgesetzt werden, daß die Urtheile des Papstes, wie an sich irrefragabel, so auch an sich unfehlbar und durch sich irreformabel seien. Diese Voraussetzung der Unfehlbarkeit der päpstlichen Urtheile war überdieß evident darin eingeschlossen, daß alle Katholiken, die kirchlich gesinnten Gallikaner miteinbegriffen, auf Grund der Formel des Papstes Hormisdas formell die Unfehlbarkeit des hl. Stuhles, spezieller der Urtheile des hl. Stuhles anerkannten, diese letztere aber vernünftiger Weise nur als Urtheile des von der Auktorität seines Stuhles Gebrauch machenden Inhabers verstanden werden können [1].

495 Die vom Vatikanum zu beseitigenden Zweifel betrafen daher eigentlich nicht die Substanz der Lehre, und beruhten auch nicht auf der Dunkelheit dieser selbst; sie waren erst künstlich durch eine klägliche Sophistik geschaffen und von außen in die Lehre hinein und um dieselbe herum getragen. Sie waren nur dadurch geschaffen, daß man in der oben (§ 31. V.) angegebenen Weise einerseits eine falsche Theorie über die wesentlichen Bedingungen der innern Rechtskraft der päpstlichen Urtheile konstruirte, wodurch die im Princip zugegebene Irrefragabilität derselben wieder zurückgenommen wurde, andererseits eine unnatürliche, keiner festen Gestaltung fähige Theorie über das Verhältniß des Papstes zur Unfehlbarkeit seines Stuhles und eine völlige Verzerrung des Begriffes von diesem Stuhle selbst zusammenklügelte und dabei die in der That altkirchliche Unterscheidung zwischen der Sedes und dem Sedens in ihr gerades Gegentheil umdeutete. Während die gallikanische Rechte (z. B. Bossuet) bei dieser Distinktion stehen blieb, mißbrauchte dann die Linke (z. B. Launoi) die Distinktion zwischen dem römischen Bischof und der römischen Kirche. Durch diese Distinktionen kam man dann zuletzt dahin, die Unfehlbarkeit des Centrums ganz in der der Peripherie aufgehen zu lassen, während Bossuet noch sehr nachdrücklich die Festigkeit des Centrums, des Hauptes und des Fundamentes der Kirche als wesentliches Correlat der Festigkeit der Peripherie, der Glieder und des Baues gegenübergestellt hatte. In Deutschland wurde jene Confusion erst seit den Zeiten des Febronianismus epidemisch, nachdem

---

tate sua proscripserit. Enimvero vetustae illius aetatis Ecclesia catholica, sola cathedrae Petri communione et auctoritate fulta, quae in decretali epistola Innocentii ad Africanos data elucebat, quamque dein Zosimi altera ad universos orbis Episcopos epistola subsecuta est, Pelagianae haeresis damnationi absque cunctatione subscripsit. Perspectum enim habebat, non solum ex Christi Domini nostri pollicitatione Petro facta, sed etiam ex actis priorum Pontificum, et ex anathematismis adversus Apollinarium et Macedonium, nondum ab ulla Synodo Oecumenica damnatos, a Damaso paulo antea jactis, judicia pro sancienda regula fidei a summis Pontificibus lata super Episcoporum consultatione (sive suam in actis relationis sententiam ponant, sive omittant, prout illis collibuerit), divina aeque ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti, cui Christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequium praestare teneantur. Ea nos quoque sententia ac fide imbuti, *Romanae Ecclesiae praesentem quae in summo Pontifice Innocentio X. viget auctoritatem debita observantia colentes*, constitutionem divini numinis instinctu a B. V. conditam, nobisque traditam ab illustrissimo Athenarum Archiepiscopo Nuncio apostolico, et promulgandam curabimus in Ecclesiis ac Dioecesibus nostris, atque illius executionem apud fideles populos urgebimus. Diese Erklärung wollten auch Bossuet und Tournely noch gelten lassen, und suchten nur durch nichtssagende Ausflüchte sich ihr zu entwinden (s. *Bossuet*, Defensio l. 15. c. 17, und *Tournely*, de eccl. ed. Paris. 1727, t. 2. p. 272 ff.). Vgl. indeß auch die zahlreichen übrigen Collektivschreiben der französischen Bischöfe an den Papst in derselben Angelegenheit. Sie sind abgedruckt in *Abelly*, Compend. theol. als Appendix zur Lehre de gratia.

[1] Auch dieses ist in der ebenerwähnten Erklärung von 1653 deutlich ausgedrückt, und war schon vorher erklärt von der Assemblée von 1626, welche den französischen Clerus ermahnte, den Papst zu ehren, weil Christus dem hl. Petrus die Schlüssel des Himmelreiches übergeben avec l'infaillibilité de la foi, qu'on a vu miraculeusement durer dans ses successeurs jusqu'aujourd'hui. Ueber die Einwendungen gegen dieses Aktenstück s. *Dechamps*, l'assemblée générale . . . de 1625—1626. Malines, Dessain 1873.

vorher die Deutschen es sich zur Ehre gerechnet hatten, der französischen Sophistik entschieden entgegenzutreten. Demgemäß hat das Vatikanum seine Definition auch so gestellt, daß sie als natürliches Corollarium, oder vielmehr als einfache Explikation der drei obenerwähnten und von ihm ausdrücklich zu Grunde gelegten feierlichen alten Glaubensformeln erscheint.

Der Beweis und die theologische Begründung für die vatikanische Definition, sowie auch die Lösung der meisten Schwierigkeiten ist theilweise schon in der bisherigen Entwicklung des Organismus des Lehrapostolates und der Natur der kirchlichen Glaubensregel enthalten. Der positive Beweis aus Schrift und Tradition, sowie die allseitige theologische Begründung derselben kann erst in der Lehre von der Kirche und dem Primate gegeben werden, wo auch eine systematische Zusammenstellung und Lösung aller Schwierigkeiten geliefert werden soll. Hier beschränken wir uns auf eine kurze Erklärung des Sinnes und der Tragweite der Definition.

II. Der Sinn und die Tragweite der Definition des Vatikanums ergibt sich aus den darin enthaltenen Bestimmungen 1) über das Subjekt, 2) über das Prädikat der Unfehlbarkeit selbst, und 3) über das daraus folgende Prädikat der Unumstößlichkeit.

1. Als Subjekt, dem die Unfehlbarkeit zugesprochen wird, bezeichnet 496
das Concil zuerst a) kurz mit einem geläufigen technischen Ausdrucke den *ex cathedra* redenden Papst, resp. die *ex cathedra* erlassenen Aussprüche des Papstes, welche deßhalb auch von jeher schlechthin judicia, constituta cathedrae oder Sedis apostolicae genannt wurden. Ex cathedra reden heißt beim Papste formell so viel, als von der an seinem Stuhle (sedes), speziell inwiefern er Lehrstuhl (cathedra) ist, haftenden höchsten Auktorität Gebrauch machen, oder mit dieser Auktorität seinen Ausspruch als normativ geltend machen, resp. diese Auktorität selbst reden lassen, wie das Concil sofort näher erklärt. Dieser natürliche und an sich schon einzig zulässige Sinn des Sprechens ex cathedra involvirt nothwendig, daß sowohl jeder in der erwähnten Weise ergehende Ausspruch des Papstes sofort und ohne Weiteres als Urtheil der cathedra anzusehen ist, als auch, daß es keinen andern Spruch der *cathedra* geben könne, als den Spruch des in der genannten Weise redenden Papstes. Damit ist die schon an sich willkürliche und sophistische Ausflucht der Gallikaner verworfen, welche, um an der allgemein anerkannten Unfehlbarkeit der judicia apostolicae Sedis vorbeizukommen, bald die Verbindung des Papstes mit seiner wirklichen cathedra willkürlich lockerten (indem sie unter dem Urtheil der cathedra nur einen dauernd vom Inhaber der cathedra geltend gemachten Ausspruch verstehen wollten), bald den Begriff der cathedra fälschten (indem sie die cathedra mit den Rathgebern des Papstes, oder mit der römischen Gemeinde, oder gar mit der allgemeinen Kirche identificirten).

b) Ausführlicher erklärt das Concil sodann den Spruch ex cathedra 497
als ein souveränes und allgemeinverbindliches, und darum Gesetzeskraft habendes Lehrurtheil. α) Als Objekt oder Materie des Spruches wird bezeichnet die doctrina de fide vel moribus = de *materia* fidei vel morum, d. h. alle, aber auch nur solche Lehren, welche so den Glauben und die Sitten betreffen, daß sie als Gegenstand entweder des Glaubens selbst oder der religiösen Ueberzeugung von der ganzen Kirche festgehalten werden können und sollen. β) Die Form des Spruches wird bezeichnet als eine vom Papste in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen und mit Anwendung seiner souveränen apostolischen Gewalt

oder Auktorität ausgehende Feststellung der fraglichen Lehre für die ganze Kirche, mit der Tendenz und Wirkung, daß sie von derselben festgehalten werden müsse; denn nur in diesem Falle wird die cathedra Petri in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrer vollen Bedeutung als magistra omnium ecclesiarum und centrum catholicae unitatis, oder als cathedra unitatis zur Geltung gebracht, und der Spruch als ein den katholischen Glauben oder überhaupt die katholische Ueberzeugung regelndes souveränes Urtheil oder Gesetz eingeführt und vorgestellt. Absichtlich ist hier der Ausdruck *tenendum* statt credendum oder fide tenendum gewählt, um den Begriff des Cathedralspruches und die ihm entsprechende Unfehlbarkeit nicht auf die strikte Glaubenslehre zu beschränken. Die äußere konkrete Fassung, worin die Intention einer solchen Feststellung sich bekundet und darstellt, kann dabei immer sehr mannigfaltig sein, wie unten gezeigt werden wird.

498 Eine der gegenwärtigen Definition fast wörtlich entsprechende Fassung findet sich in der Encyclica „Quanta cura" vom 8. Dez. 1864: In tanta igitur depravatarum opinionum perversitate, Nos Apostolici Nostri officii probe memores, ac de sanctissima nostra religione, de sana doctrina et animarum salute Nobis divinitus commissa, ac de ipsius humanae societatis bono maxime solliciti, Apostolicam Nostram vocem iterum extollere existimavimus. Itaque omnes et singulas pravas opiniones ac doctrinas singillatim hisce Litteris commemoratas auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, proscribimus atque damnamus, easque ab omnibus catholicae Ecclesiae filiis, veluti reprobatas, proscriptas atque damnatas omnino haberi volumus et mandamus.

Die Bestimmung des Vatikanums, daß der Papst bei den Sprüchen ex cathedra handle als omnium Christianorum Pastoris et Doctoris *munere* fungens, bildet nur den Rahmen oder die Unterlage für die sofort folgende nähere Bestimmung: pro suprema auctoritate definit. Die erstere Bestimmung hätte auch wegbleiben können, da jeder wirkliche Gebrauch der souveränen Auktorität zugleich eine Ausübung des obersten Hirtenamtes und der Hirtensorge ist, während umgekehrt nicht jede Ausübung des obersten Hirtenamtes, oder nicht jeder im Dienste desselben gesetzte Akt zugleich auch die Anwendung der souveränen Auktorität involvirt. Man kann jedoch in der Beifügung der erstern Bestimmung auch die spezielle, restriktive Bedeutung finden, daß sie die Anwendung der Auktorität von Seiten des Papstes als wirkliche und ernstliche Anwendung derselben charakterisiren, mithin solche Akte des Papstes, bei welchen die äußere Anwendung der Auktorität offenbar nicht mit dem freien und ernstlichen Willen, für das Wohl der Kirche und des Glaubens Fürsorge zu treffen, verbunden erschiene, aus der Kategorie der wirklichen Aussprüche ex cathedra ausschließen solle. Denn die absolute Unmöglichkeit, daß der Papst jemals durch notorischen schweren Zwang zur Fällung eines falschen Urtheils bewogen werden könne, hat das Vatikanum schwerlich definiren wollen. So lange aber ein solcher Fall wenigstens metaphysisch möglich bleibt, war es angemessen, die Definition so zu formuliren, daß der eventuelle Eintritt oder Nachweis desselben ihr in keiner Weise präjudiciren kann. Dagegen hat das Vatikanum ausdrücklich die Beifügung der von Einigen geforderten weitern Bestimmung: cum definit innixus traditione ecclesiarum vermieden, weil darin das Recht einer innern und materiellen Prüfung des Urtheils hätte gefunden werden können, und höchstens dann eine Veranlassung zu einem ähnlichen Zusatze vorgelegen hätte, wenn das Concil, wie die absolute Möglichkeit einer erzwungenen Definition, so auch die einer absolut temerären hätte berücksichtigen wollen und müssen. Aber nach dem oben n. 479 Gesagten konnte und durfte es auf diese durch die Integrität der göttlichen Verheißung ausgeschlossene Möglichkeit keine Rücksicht nehmen. Auch hätte dann der Zusatz nicht positiv lauten müssen: cum definit innixus traditioni, sondern negativ: cum definit, quin *manifesto* repugnet traditioni *notoriae* ecclesiarum.

499 2. Das Prädikat der Unfehlbarkeit selbst wird sowohl hinsichtlich ihrer Natur wie ihres Umfanges näher bestimmt.

a) Auf die Natur derselben fallen folgende Bestimmungen: α) Sie beruht nicht auf natürlichen Ursachen, sondern auf übernatürlichem göttlichem Beistand (assistentia divina), welcher aber auch, wie das Wort selbst ausdrückt und in der Einleitung näher erklärt ist, bloßer Beistand ist und daher weder eine neue, direkte Offenbarung an den Papst, noch einen Einfluß im Sinne der eigentlichen Inspiration involvirt; er setzt vielmehr voraus, resp. führt herbei und befruchtet die eigene Erforschung und Erkenntniß der früher offenbarten Wahrheit, und verhütet nur, daß der Papst entweder die nothwendige Erforschung unterlasse oder in derselben irre gehe, oder wenigstens, daß er von seiner nicht hinreichend motivirten oder irrigen Erkenntniß in der Definition Gebrauch mache. β) Dieser Beistand ist dem Papste zwar nicht zu Gunsten seiner Person, sondern zu Gunsten der Kirche, aber gleichwohl direkt ihm selbst im hl. Petrus, nicht erst durch die Kirche, verheißen und garantirt; er ist darum auch ein ganz spezieller Beistand und in seiner Wirksamkeit nur bedingt durch den aktuellen Gebrauch der dem Papste als solchem eigenthümlichen Auktorität. γ) Dagegen ist nicht gesagt, daß dieser speziell dem Papste verheißene Beistand den dem Lehrkörper überhaupt verheißenen Beistand erschöpfe, resp. der formelle und adäquate Grund für alle Unfehlbarkeit des Lehrkörpers sei, und daß mithin die letztere in der Unfehlbarkeit des Papstes aufgehe oder lediglich durch sie vermittelt werde. Denn die Worte *ea* infallibilitate pollere, qua etc. setzen eher voraus, daß zwischen der Unfehlbarkeit der Kirche und der des Papstes zwar kein adäquater, aber doch ein inadäquater Unterschied bestehe (vgl. oben n. 152); sonst würde die vom Concil mit jenen Worten thatsächlich intendirte Behauptung, daß die eine denselben Umfang habe, wie die andere, keinen rechten Sinn haben.

b) Der Umfang oder die Tragweite der Unfehlbarkeit ist theils 500 schon in der Bestimmung des Objektes des Spruches ex cathedra angegeben, theils wird er eben durch die letztgenannten Worte ea infallibilitate pollere, qua . . . bestimmt. Letztere Bestimmung ist deßhalb gewählt, weil man an dieser Stelle eine detaillirtere Angabe und genaue Abgrenzung der Objekte, welche durch die erstere Bestimmung nicht überflüssig gemacht ist, übergehen wollte, um sie an einer andern Stelle zu erledigen. Die Richtigkeit dieser Bestimmung ergibt sich aber evident daraus, daß die Unfehlbarkeit des Papstes und die der lehrenden Kirche überhaupt denselben Zweck haben und folglich auch in demselben Umfange wirken müssen.

3. Aus dem dem Spruche ex cathedra als solchem kraft spezieller und 501 direkter göttlicher Verheißung und direkten göttlichen Beistandes zukommenden Prädikate unbedingter Wahrheit leitet endlich die Definition das weitere Prädikat der unbedingten, sofortigen und aus der Natur des Aktes selbst entspringenden Unumstößlichkeit oder Unwiderruflichkeit (irreformabiles ex sese) her. Die nächste Consequenz wäre die Unwidersprechlichkeit (irrefragabilitas) gewesen, durch welche auch die Unmöglichkeit der Reformation adäquater begründet wird. Aber diese ist ja auch schon implicite damit behauptet, daß der consensus ecclesiae als Bedingung oder Garantie oder Zeugniß der unfehlbaren Wahrheit, sowie der Irreformabilität selbst, ausgeschlossen wird; denn der nächste und formelle Grund, warum der con-

sensus ecclesiae diese Bedeutung nicht haben kann, liegt darin, daß derselbe durch den Spruch des Papstes unbedingt gefordert und geboten ist, folglich nicht ausbleiben darf, und in dem Umfange, wie er zur Irreformabilität gefordert werden könnte, auch nicht ausbleiben kann und wird.

Zum tiefern Verständniß der vatikanischen Definition und namentlich ihres Verhältnisses zu der allerdings ebenso wahrhaft altkirchlichen, wie tiefsinnigen, aber von den Gallikanern in ihr gerades Gegentheil umgedeuteten Unterscheidung zwischen der Sedes und dem Sedens mögen folgende Bemerkungen dienen.

502 1. Vorab ist es evident, daß die Unfehlbarkeit oder genauer „Untrüglichkeit" (infallibilitas) dem Papste nicht als persönliche Beschaffenheit (als inerrantia personae), sondern nur für bestimmte von ihm ausgehende äußere und amtliche Akte zugeschrieben wird, und diesen zu dem Ende zukommen soll, damit nicht durch sie die Kirche, an welche sie gerichtet sind, betrogen oder in Irrthum geführt werde. Auch ist es klar, daß unter diesen amtlichen Akten nicht Akte einfach offizieller Lehre, oder selbst nur authentischen Zeugnisses, sondern eben nur richterliche Akte, und zwar die mit vollem Aufwande der dem Papste als dem allgemeinen und höchsten Richter zustehenden Auktorität vollzogenen gemeint sind Man kann daher im Sinne des Concils ebensowohl sagen, die Untrüglichkeit komme den souveränen Lehrurtheilen des Papstes als solchen zu (wie es in der Ueberschrift des Kapitels „de infallibili Romani Pontificis magisterio" angedeutet wird), als man sagen kann, sie kommen dem Papste selbst in der Fällung dieser Urtheile zu, wie es in der Definition selbst heißt.

503 2. Beide Wendungen aber setzen voraus, daß die Untrüglichkeit auch habituell hafte an der Auktorität des Papstes, inwiefern nämlich die Natur dieser Auktorität es fordert und mit sich bringt, daß sie niemals zur Geltendmachung eines Irrthums aufgewandt werden könne. Damit ist einerseits gesagt, daß die Untrüglichkeit nicht bloß als eine aktuelle, sondern auch als eine habituelle betrachtet werden könne und müsse — nicht zwar in der Form eines natürlichen, erworbenen oder eingegossenen habitus (= Zustand oder Beschaffenheit der Person), sondern in der Form einer mit der Auktorität der Person habituell und wesentlich verbundenen, nach einem stetigen und unwandelbaren Gesetze sich bethätigenden übernatürlichen Mitwirkung des Urhebers der Auktorität selbst. Andererseits ist damit gesagt, daß die aktuelle Untrüglichkeit, oder die Untrüglichkeit der betreffenden Akte selbst, nur die Bethätigung, Wirkung und Erscheinung der habituellen Untrüglichkeit der Auktorität sei, letztere also innerstes Princip, Grund und Kern der erstern sei.

504 3. Weil nun die cathedra oder Sedes Petri eben der symbolische Ausdruck für die höchste Auktorität des Papstes ist: so ist es klar, daß man auch nach dem Vatikanum nicht nur in einem guten Sinne bezüglich der Untrüglichkeit zwischen der cathedra und dem sedens in seinen persönlichen Eigenschaften und außerrichterlichen Akten unterscheiden darf und muß. Vielmehr darf und muß man behaupten: a) „die Untrüglichkeit der *cathedra*" bezeichne sehr schön den innersten Grund und Kern der Untrüglichkeit der richterlichen Akte des sedens, so daß erstere schlechthin und unmittelbar, diese nur relativ und mittelbar das Subjekt der Unfehlbarkeit seien, wie dieselbe denn auch den Akten nur insofern zugeschrieben wird, als sie eben *ex* cathedra erlassen werden; b) diese Bezeichnung drücke ferner prägnant den übernatürlichen, von den persönlichen Eigenschaften der einzelnen sedentes unabhängigen und darum in allen *sedentes* sich gleichbleibenden Ursprung und Charakter der dem sedens zukommenden Untrüglichkeit aus; und c), dieselbe besage effektiv noch mehr, als die Untrüglichkeit der richterlichen Akte, weil sie naturgemäß auch auf die konstante, außerrichterliche Lehrthätigkeit der Päpste sich erstreckt (vgl. oben n. 336). Hieraus allein erklärt sich schon hinreichend, warum man in der alten Zeit in der Regel von der Unfehlbarkeit des hl. Stuhles, statt von der des Papstes, sprach, und wie hierin nicht nur keine Läugnung, sondern eine positive Behauptung und sogar eine recht tiefsinnige Auffassung der letztern ausgesprochen war. Aber es gibt dafür noch einen weitern Grund.

505 4. Weil nämlich die cathedra als cathedra *Petri* nicht bloß schlechthin die höchste Auktorität symbolisirt, sondern auch dieselbe als eine dem Papste nicht unmittelbar persön-

lich, sondern mittelbar im hl. Petrus verliehene, mithin als eine durch Succession auf dem Stuhle Petri als dem Erbschaftstitel ererbte und folglich als Auktorität des im Papste fortlebenden Petrus bezeichnet: so drückt der Terminus „Unfehlbarkeit des Stuhles Petri“ speziell auch die besondere Art und Weise aus, wie die Unfehlbarkeit mit der Auktorität und den auktoritativen Akten des jeweiligen Papstes verbunden wird. Er besagt nämlich, daß sie als eine dem Papste im hl. Petrus verheißene, wie das Vatikanum sagt, der auktoritativen Aktion des jeweiligen Papstes nur insoweit, aber auch wirklich insoweit zukomme, als diese zugleich eine Aktion des im Papste fortlebenden heil. Petrus ist. In diesem Sinne hat man von jeher, und am meisten in der Sprache der Päpste selbst, bei den richterlichen Akten der Päpste bald das judicium Pontificis und das judicium Sedis oder Petri, wie sie reell dasselbe sind, so auch im Ausdruck identifizirt oder synonym gebraucht; bald aber, weil die beiden Urtheile ideell sich unterscheiden lassen, sie auch im Ausdruck auseinandergehalten, und das judicium Sedis = judicium Petri in Sede sua viventis et praesidentis als einen eigenen, neben und über dem Akte des Papstes stehenden und denselben begleitenden und beseelenden Akt aufgefaßt und dargestellt [1]. Bei einer solchen Auffassungs- und Darstellungsweise mußte konsequenter Weise der hl. Stuhl personificirt, die Auktorität des Papstes hypostasirt und beide als handelnde Subjekte neben der Person des Papstes stehend, resp. über derselben schwebend, gedacht werden. In dieser tiefsinnigen Auffassung wird nun allerdings die Unterscheidung zwischen der sedes und dem sedens selbst in die richterlichen Akte des letztern hineingetragen — aber nicht, um die beiderseitige Aktion zu trennen und das der Aktion der erstern anhaftende Privilegium der Unfehlbarkeit dem zweiten abzusprechen: sondern im Gegentheil, um die Aktion der Person des Papstes zugleich als die der Auktorität Petri, und dadurch das Privilegium der letztern als zugleich der erstern zukommend darzustellen. Besonders schön ist das von Leo II. in der Bestätigung des VI. Concils ausgedrückt: Idcirco et *Nos* et *per Nostrum officium haec veneranda Sedes Apostolica* his quae definita sunt consentit et *b. Petri apostoli auctoritate confirmat.*

Aus allem diesem geht hervor, daß die Gallikaner mit ihrer Unterscheidung zwischen der Sedes und dem Sedens den altkirchlichen tiefen Sinn dieser Unterscheidung nicht nur verrenkt und gefälscht, sondern geradezu auf den Kopf gestellt haben, während das Vatikanum umgekehrt auf den altkirchlichen Sinn jener Unterscheidung zurückgegangen ist und durch die Wendung „Pontifex, quum *ex* cathedra loquitur“ dieselbe affirmirt und entwickelt hat.

5. Weil endlich die souveräne Auktorität dem Papste zusteht, inwiefern er Haupt der 506
allgemeinen Kirche ist, und weil er dieses nur auf den Titel hin ist, daß er das Haupt der römischen Lokalkirche ist: so sind auch seine Urtheile, die er als Vater und Lehrer aller Christen erläßt, zugleich wesentlich und unmittelbar Urtheile der römischen Kirche, als der Mutter und Lehrerin aller übrigen. Aber auch umgekehrt sind die Urtheile der römischen Kirche keine andern, als die seinigen, und wenn die römische Kirche ähnlich, wie die cathedra, als neben ihrem Haupte oder in ihm handelnd aufgeführt wird, dann geschieht das nur, um zu zeigen, daß der Papst eben von der vollen Gewalt, die ihm als dem Haupt derselben zusteht, Gebrauch macht und die an dieser Gewalt haftenden Privilegien zur Geltung bringt. Wenn man übrigens die Unfehlbarkeit oder die unfehlbare Lehrauktorität vor Alters gewöhnlich, statt ausdrücklich dem Papste selbst, „der römischen Kirche“ beilegte, so hat das noch weitere gute Gründe: 1) lag es nahe, von der Unfehlbarkeit der allgemeinen Kirche zu der der römischen Kirche als der Central-, Haupt- und Mutterkirche überzugehen, um so diese als Correlat der erstern darzustellen; 2) wie man die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt als die jungfräuliche Unbeflecktheit der Braut oder des Brautgemaches Christi dachte, so mußte man auch die Unfehlbarkeit des Centrums als die Unbeflecktheit der römischen Kirche darstellen [2], um so mehr, als dieses

---

[1] Auch Pius IX. bezeichnet daher in dem Breve Tuas libenter vom 21. Dez. 1863 die dogmatischen Entscheidungen der Päpste als „Romanorum Pontificum hujusque S. Sedis decreta.“

[2] Diese Gegenüberstellung findet sich z. B. in dem berühmten Dekret des Gelasius de recipiendis libris, worin es heißt: Quamvis universae per orbem catholicae diffusae

Bild auf die Person des Papstes nur höchst gezwungen anwendbar war; 3) endlich wurde auf diese Weise deutlicher der habituelle Grund und der unwandelbare, übernatürliche Charakter der Unfehlbarkeit hervorgehoben; letzteres besonders deßhalb, weil das nur auf das Suppositum Kirche anwendbare Bild der Braut Christi in besonders sinniger Weise den Träger der Unfehlbarkeit in seinem Verhältnisse zu dem befruchtenden und schützenden Einflusse des hl. Geistes darstellte.

507 III. Verschiedene äußere Formen der Entscheidungen *ex cathedra*, und Criterien der letztern.

Wie schon angedeutet, können die konkreten äußern Formen der Entscheidungen ex cathedra sehr mannigfaltig sein, und sie sind in der That auch noch viel mannigfaltiger, als bei den Entscheidungen der Concilien. Von allen Dokumenten, welche die Entscheidungen enthalten, gilt aber selbstverständlich, daß nur diejenigen Sätze oder Momente, auf deren peremptorische Feststellung die Intention des Richters gerichtet erscheint, als richterlich festgestellt und mithin unfehlbar wahr anzusehen sind. Mit andern Worten: Nur das, was sichtlich unter die Entscheidung fällt oder zum „Dispositiv" des Dokumentes gehört, nicht aber auch das, was bei, vor oder nach der Entscheidung zur Empfehlung, zur Begründung — es sei denn eine solche, welche in Form einer dogmatischen Erklärung einer Schriftstelle oder Glaubensregel gegeben wird — oder zur Erklärung — es sei denn eine den Sinn und die Tragweite der Entscheidung bestimmende Erklärung — gesagt wird, ist als unbedingt verbindlich und unfehlbar anzusehen. Praktisch ist es immer möglich, daß in einzelnen Fällen sowohl der formelle Charakter des Dokuments, wie auch der materielle Umfang der Definition nicht unzweifelhaft zu erkennen ist. Aber das hat nur zur Folge, daß man unter solchen Umständen eben nicht unbedingt, sondern bloß durch die Pflicht der Pietät gebunden ist; für alle übrigen Fälle bleibt dann doch die allgemeine Regel bestehen. Im Zweifel sind übrigens die päpstlichen Urtheile formell und materiell, analog wie die Gesetze, nach Zweck, Umständen und der nachfolgenden kirchlichen Praxis zu erklären.

Die Hauptformen, in welchen namentlich nach dem neuern Stile Entscheidungen ex cathedra gegeben werden, sind folgende:

508 1. Die feierlichste und ausgeprägteste Form bilden die sogen. dogmatischen Constitutionen oder Bullen, welche die Urtheile ausdrücklich in Form allgemeiner und mit strengen Strafen sanktionirter Kirchengesetze aufstellen und promulgiren, z. B. die Constitutionen „Unigenitus" und „Auctorem fidei" gegen die Jansenisten, und „Ineffabilis Deus" über die unbefleckte Empfängniß. Bei diesen ist es, da der Text gewöhnlich von selbst klar, gleichgültig, ob dieselben in der Ueberschrift an die ganze Kirche gerichtet werden (wie die Bulle „Unigenitus"), oder nicht (wie die Bulle „Unam sanctam" und „Ineffabilis Deus").

509 2. Den Constitutionen zunächst kommen die *literae encyclicae* ad universam ecclesiam, wofern sie dogmatischer Natur sind, d. h. in entschiedenen Ausdrücken es den Bischöfen zur Pflicht machen, gewisse Lehren vorzutragen und geltend zu machen, resp. zu unterdrücken und auszurotten, und den Gläubigen gebieten, jene Lehren festzuhalten oder zu verwerfen. Sie kommen mit den Constitutionen überein in der direkten, allgemeinen Tendenz, und unterscheiden sich in der Regel von ihnen nur durch den Abgang der Strafsanction. Sie selbst unterscheiden sich wieder in solche, welche (mit Ausnahme der Straf-

---

ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis caeteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtinuit.

sanction) sonst, was die Fassung der fraglichen Lehre und die Hervorhebung der Auktorität betrifft, in strenge richterliche Formen eingekleidet sind (wie die Encyclica Quanta cura, welche Anfangs auch als förmliche constitutio vorbereitet war [1]), und solche, welche in freierer, mehr rhetorischer, aber doch peremptorischer Form katholische Lehren einschärfen oder unkatholische Lehren verwerfen (wie die bekannte Encyclica Gregors XVI. Mirari vos von 1832, von welcher derselbe Papst in der Encyclica Singulari Nos vom 10. Juli 1833 erklärte: quibus sanam Catholicam doctrinam, quam sequi unice fas sit, pro Nostri officii munere catholici gregi universo denuntiavimus, an einer andern Stelle: definivimus). In letzterm Falle kann es jedoch leicht vorkommen, daß der Spruch ex cathedra bloß mit moralischer Gewißheit erkennbar ist, resp. nur ein demselben an Kraft nahekommender Akt vorliegt.

3. Andere apostolische Briefe (literae apostolicae), welche nicht mit der Feierlichkeit der constitutiones, sondern bloß in forma brevis erlassen oder nicht direkt an die ganze Kirche gerichtet werden, sind als Sprüche ex cathedra anzusehen, wenn sie entweder a) mit den Constitutionen darin übereinkommen, daß sie generelle theologische und Straf-Censuren über die Läugnung bestimmter Lehren verhängen, oder b), wie die dogmatischen Encycliken, in strengen richterlichen Formen definiren oder verdammen, resp. in gleichbedeutenden freiern Ausdrücken das Festhalten einer bestimmten Lehre als Pflicht jedes Katholiken erklären und einschärfen — indeß ist hier oft noch schwerer, als in den Encycliken, der streng dogmatische Charakter des Schreibens von dem monitorischen oder polizeilichen evident zu unterscheiden. Wo im Erlasse selbst die generelle und definitive Tendenz klar ist, hat die etwaige Spezialadresse des Schreibens keinen restriktiven Einfluß (wie denn auch z. B. Benedikt XIV. in dem Breve Ad eradicandum erklärte, man habe verwegen geläugnet, daß die in den Lit. Apost. Suprema v. 7. Juli 1745 ausgesprochene Verdammung der Praxis, den complex im Beichtstuhl zu erfragen, die vis und auctoritas generalis definitionis et legis habe). Der etwa weniger sichtbar vorhandene Mangel genereller Tendenz oder definitiver Formen wird aber oft dadurch ausgeglichen, daß solche Schreiben noch eigens auf Befehl des Papstes promulgirt oder zur Encyclica gemacht werden (wie es z. B. mit der epist. dogm. Leonis I. ad Flavianum und in neuester Zeit mit Auszügen aus den frühern mannigfaltigen Akten Pius' IX. im Syllabus geschehen ist, nachdem in der gleichzeitigen Encyclica gesagt worden war: Pluribus *in vulgus editis* Encyclicis, Allocutionibus in Consistorio habitis, aliisque Apostolicis literis errores *damnavimus* . . . et *universos catholicae ecclesiae filios* etiam atque etiam monuimus). Daß hier die Allokutionen zwischen den Encycliken und den apostolischen Briefen genannt oder vielmehr den Encycliken gleichgestellt werden, weist darauf hin, daß jene ebenfalls als ein Medium zur Belehrung der ganzen Kirche angewandt und daher auch unter Umständen zur Promulgation oder Vollziehung eines Cathedralspruches verwandt werden können, weil sie eben nicht als bloße Predigten oder Vorträge für die Cardinäle, sondern als Ansprachen an die ganze katholische Welt zu betrachten sind.

4. Endlich kann der Papst ex cathedra sprechen durch die Bestätigung der Urtheile 511
anderer Tribunale: a) vor Allem der Urtheile allgemeiner Concilien, wo die Bestätigung naturgemäß immer und unter allen Umständen mit voller Wirkung intendirt ist; b) der Urtheile von Partikularconcilien; hier muß indeß die Bestätigung als eine positive, feierliche und volle (solemnis et plenissima) ausgesprochen sein; das ist sie aber in der Wirklichkeit meistens nicht, da sie gewöhnlich nur als Akt der Oberaufsicht geübt wird; c) der Urtheile der römischen Congregationen; hier muß sie aber jedenfalls mit der formellen Anordnung der Promulgation jener Urtheile verbunden sein, damit die Urtheile nicht bloß vom Papste in ihrem innern Werthe gebilligt, sondern auch zu seinen eigenen gemacht und als von ihm ausgehend der Kirche vorgestellt werden. Vgl. unten § 34.

Ueber die verschiedene Form der Einkleidung der päpstlichen Entscheidungen vgl. oben § 31. I. Ueber die verschiedenen Arten und Formen der päpstlichen Aktenstücke im Allgemeinen vgl. Phillips, Kirchenr. §§ 152—155. Die ältesten päpstlichen Briefe sind gesammelt von *Coustant*, epist. Roman. Pontif., fortgesetzt (bis auf Hormisdas incl.) von

[1] Vgl. die Entscheidungsformel oben n. 498.

Thiel, für die spätere Zeit in den Bullarien, den Conciliensammlungen und der Hist. eccl. von Baronius; die wichtigsten auszüglich bei Denzinger, Enchiridion symbolorum etc. Die dogmatischen Schreiben Pius' IX. sind gesammelt in Acta SS. D. N. Pii Papae IX. (Romae 1865. Regensb. bei Pustet). Als Hülfsmittel für die Auffindung der Aktenstücke dienen die Regesta R. P. von Jaffé, fortg. von Potthast.

§ 33. 2. Die Lehrurtheile des außerordentlichen höchsten Tribunals oder der allgemeinen Concilien.

Literatur: *Jo. Turrecremata*, Summa de eccl. l. 3 (älteste, aber schon sehr gute und eingehende größere Arbeit); *Jacobatius*, de Conciliis; *Bellarm.*, de Conciliis; *Canus* und die übrigen Werke de locis theol. s. h. t.; *Thomassin*, dissert. in Conc. generalia et particularia (bis zum VI. allgem. Concil); *Muzzarelli*, de auct. R. Pontif. in Conciliis gener.; Hefele, Conciliengeschichte (bes. die Einleitung — die drei letzten Werke vorwiegend historisch); Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. § 40. Vieles, aber schrecklich mißhandeltes Material in Schulte, die Stellung der Concilien 2c.

512 I. Das vom Papste als dem Haupte des Lehrkörpers ausgehende Urtheil ist an sich schon, ohne aktuelle richterliche Mitwirkung der übrigen Glieder, schlechthin als Urtheil des durch sein Haupt vollgültig repräsentirten, weil rechtlich demselben unterworfenen und an dasselbe gebundenen Lehrkörpers, resp. als Urtheil der lehrenden Kirche zu betrachten. Dagegen können die übrigen Glieder des Lehrkörpers in ihrer Gesammtheit ohne Mitwirkung des Oberhauptes nicht in einer solchen Weise zusammenwirken, daß sie ein förmliches und an sich vollgültiges Urtheil des Lehrkörpers zu Stande brächten: aus dem doppelten Grunde, weil 1) die übrigen Glieder des Lehrkörpers weder ordentlicher Weise zu einem Tribunal oder Richterkollegium vereinigt sind, noch jemals alle effektiv zu einem solchen zusammentreten können, und weil 2) der etwaigen Versammlung derselben der Charakter der Souveränität fehlen würde. Wohl aber kann unter Mitwirkung des Oberhauptes die Gesammtheit der Glieder außerordentlicher Weise zu einem Tribunal vereinigt, resp. aus denselben ein Tribunal gebildet werden, welches in vollerer Weise, als das Oberhaupt allein, juristisch den ganzen Lehrkörper repräsentirt, und dessen in Gemeinschaft mit dem Papste erlassenes Urtheil daher nicht bloß, wie das des Papstes für sich allein, ein judicium *plenum*, sondern ein judicium *plenissimum* des Lehrkörpers darstellt.

513 Das so konstituirte Tribunal heißt in der Kirchensprache allgemeines oder ökumenisches Concil. Dasselbe kann natürlich nach der Verfassung der Kirche nicht den Beruf haben, ein eigenes, souveränes Tribunal neben oder gar über dem Papste und so die höchste Regel des Glaubens zu bilden. Vielmehr muß es, um 1) wahrhaft souverän handeln und die nicht anwesenden Mitglieder vertreten zu können, um 2) wirksam die Einheit des Glaubens zu bestimmen und zu repräsentiren, und um 3) ein wahres Gesammturtheil des Lehrkörpers zu Stande zu bringen, vom Papste konstituirt, geleitet und bestätigt werden. Seine ganze spezifische Würde und Wirksamkeit beruht eben wesentlich nicht auf einer Aktion der Glieder neben und außer dem Haupte, sondern auf der Conspiration oder dem Zusammenwirken der Glieder mit dem Haupte und des Hauptes mit den

Gliedern in der richterlichen Feststellung und Regelung des allgemeinen Glaubens.

Weil auf die Regelung des Glaubens nicht bloß die richterliche Funktion, sondern 514
auch das authentische Zeugniß des Lehrkörpers einwirkt, und die Allgemeinheit dieses Zeugnisses ebenfalls mehr oder weniger durch die allgemeinen Concilien repräsentirt wird: so kann es leicht geschehen, daß durch zu starke Betonung der Zeugenfunktion der allgemeinen Concilien die richterliche verdunkelt, und konsequenterweise dann auch die Nothwendigkeit und Bedeutung der Mitwirkung des Papstes, welche zunächst auf die letztere Funktion sich bezieht, in den Hintergrund gedrängt, und überhaupt die ganze Auffassung der Concilien verschoben wird, wie das neuerdings sehr sichtlich bei Gelegenheit des Vatikanums geschehen ist.

Allerdings kann man sich nicht ohne einigen Schein für diese Auffassung auf manche 515
Aeußerungen der Väter des vierten Jahrhunderts über das erste allgemeine Concil von Nicäa berufen. Allein man muß bedenken, daß dieses Concil eben das erste war, und zudem die Betonung der Zeugenfunktion in Folge verschiedener innerer und äußerer Umstände den Häretikern gegenüber einen sehr günstigen Standpunkt darbot. Wenn man sich aber Anfangs noch damit begnügen konnte, den Spruch eines allgemeinen Concils mehr als eine öffentliche und feierliche Proklamation des Glaubens oder als einen Akt feierlicher und großartiger Gegenbemonstration gegen die Häresie, denn als eigentliches Urtheil zu betrachten: dann wurde das doch bald anders bei den Concilien des fünften Jahrhunderts, zu Ephesus und Chalcedon, wo mit der Betonung der richterlichen Funktion auch der Einfluß des Papstes und überhaupt der hierarchischen Abstufung der Jurisdiction mit aller Schärfe hervortrat. Letzteres geschah z. B. dadurch, daß zu Chalcedon den ägyptischen Bischöfen indulgirt wurde, erst nach Erwählung eines neuen Patriarchen dem Urtheile beizutreten, und daß überhaupt bei den orientalischen Concilien ein so großes Gewicht auf die Theilnahme der Patriarchen und Metropoliten gelegt wurde.

Ueberhaupt bedingt eine Menge von Umständen die konkrete Gestal- 516
tung der in der Idee des allgemeinen Concils enthaltenen oder daraus sich ergebenden Momente, wie sich sogleich bei der Besprechung der einzelnen ergeben wird. Man kann daher ebenso fehl gehen, indem man über dem Wesentlichen das Accidentelle und Concrete vergißt und aus der Idee sich eine Schablone konstruirt, die der Wirklichkeit nicht entspricht, wie dadurch, daß man umgekehrt einzelne historische Formen, ältere oder neuere, als die einzig dem Wesentlichen entsprechenden aufstellt, oder gar die unvollkommenern Formen, als die historisch frühern, auch als die einzig normalen und idealen ausgibt.

II. Spezifischer Zweck und Aufgabe des allgemeinen Con- 517
cils ist: den Partikularconcilien gegenüber das vollkommen herzustellen und zu erzielen, was diese nur unvollkommen erstreben; gegenüber dem einfachen Urtheile des Papstes aber, welches an und für sich schon plenum ist: 1) im Allgemeinen die größtmögliche Verstärkung der Kraft und Energie des päpstlichen Urtheils durch die vereinte Verhandlung und Sentenz aller Richter; spezieller 2) die größtmögliche Unterstützung des Papstes, sei es a) in der Vorbereitung und Motivirung oder Fixirung seines eigenen Urtheils durch das authentische Zeugniß und das diskretionäre Urtheil der um ihn versammelten Beisitzer, sei es b) in der wirksamen Geltendmachung und Durchführung des Urtheils durch die gemeinsame richterliche Promulgation und Einschärfung resp. Bestätigung der versammelten Richter. Für die beiden letztgenannten Zwecke ist offenbar das allgemeine Concil das vollkommenste Mittel, weil es einerseits zur Fixirung des souveränen Urtheils in möglichst vollkommener Weise das authentische Zeugniß und den kompetenten Rath des ganzen Lehrkörpers vereinigt, andererseits zur Durchsetzung jenes Urtheils die gesammte richterliche Auktorität des Lehrkörpers concentrirt.

518 Diese speziellern Zwecke und Aufgaben subsumiren sich zwar unter den erstern Zweck, sind aber unter sich sehr verschieden. Gewöhnlich ist der eine oder der andere von ihnen bei den einzelnen Concilien vorherrschend, und das ist dann auch von bedeutendem Einfluß auf den ganzen Gang und Charakter oder die ganze Physiognomie der Concilien, welche demnach sich wesentlich verschieden gestalten kann. Ist der erstere Zweck vorherrschend, dann fungiren die Bischöfe, wenn schon immer als auktoritative Richter den Gläubigen gegenüber, doch zugleich auch als Zeugen und Räthe dem Papste gegenüber. Ebenso muß hier, damit der spezielle Zweck erreicht werde, d. h. damit das Zeugniß und das diskretionäre Urtheil der Bischöfe sowohl ihnen untereinander, als auch dem Papste als Basis zur Feststellung des definitiven Urtheils diene, den Mitgliedern volle Freiheit der Prüfung und Aeußerung über die zu entscheidende Frage gelassen, und diese letztere wenigstens formell als eine offene behandelt werden. Im andern Falle hingegen müssen umgekehrt die Bischöfe sich durch das definitive Urtheil des Papstes gebunden erachten, und kann darum nur eine relative Freiheit der Prüfung und Aeußerung indulgirt werden, oder doch zur vollern Bekräftigung des päpstlichen Urtheils durch das Zeugniß und das eigene diskretionäre Urtheil der Bischöfe wünschenswerth erscheinen. Thatsächlich kam der erstere Zweck und das entsprechende Verfahren recht vollkommen und vorwiegend erst bei den neuern und neuesten Concilien (speziell denen von Trient und vom Vatikan, wo demnach selbst die päpstlichen Vorlagen nach § 8 der Geschäftsordnung der freiesten Diskussion und Votirung anheimgestellt wurden) zur Geltung. Bei den meisten ältern hingegen herrschte der andere Zweck vor (besonders zu Ephesus, Chalcedon, Nicäa II.), obgleich hier neben der Annahme der päpstlichen Entscheidung noch eine neue, mit ihr übereinstimmende Fassung der Lehre aufgestellt wurde.

519 III. Die Constitution des ökumenischen Concils erfordert seiner Idee nach, 1) daß dasselbe durch den Papst, resp. (wie zu Zeiten des alten römischen Reiches, wo die ausführende Berufung wegen mannigfaltiger Umstände dem Kaiser überlassen wurde) unter Zustimmung und Mitwirkung des Papstes berufen werde, indem alle Bischöfe der ganzen Kirche, soweit sie füglich erscheinen können, zu demselben befohlen oder wenigstens eingeladen werden. Sie fordert 2), daß dann auch effektiv, wenigstens aus dem größten Theile der Kirche, eine beträchtliche Anzahl von Bischöfen (vorzugsweise nach der alten strengen hierarchischen Abstufung die Inhaber der hervorragenden Sitze, Patriarchen und Metropoliten, diese zugleich als geborene Vertreter der ihnen untergeordneten Bischöfe) erscheine, wobei die Hauptsitze oder ganze Kirchenprovinzen durch Deputirte sich vertreten lassen können (was jedoch nach der neuern Disciplin nur für den apostolischen Stuhl zulässig ist). Sie fordert 3), daß die erschienenen Bischöfe unter der Leitung ihres Hauptes oder der dessen Stelle vertretenden Legaten zur Verhandlung und Beschlußfassung zusammentreten und vorgehen.

520 In diesem Falle, aber auch nur in diesem Falle, ist die Versammlung, was sie ihrer Idee nach sein soll, eine juristische Repräsentation des gesammten Lehrkörpers für die nur in dieser Form mögliche,

einheitliche, richterliche oder gesetzgeberische Aktion desselben. Denn da niemals alle Bischöfe effektiv der Versammlung beiwohnen können: so können und müssen, wenn ein Zusammenwirken des ganzen Episcopates in einem Tribunal möglich bleiben soll, die thatsächlich erscheinenden Bischöfe, nicht zwar durch Delegation der übrigen (obgleich auch diese unter Umständen partiell statthaben konnte und statthatte), sondern auf Grund der vermittelst der Berufung Aller vollzogenen Constitution des Tribunals durch das Oberhaupt des Episcopates, die übrigen in der Weise mitvertreten, daß man sagen kann, in dem aus der Gesammtheit herausgebildeten Tribunal säßen und richteten die Bischöfe der ganzen Welt (so heißt es z. B. im Vatikanum Prooem. der I. Constitution: Nobiscum sedentibus et judicantibus universi orbis episcopis). Aus demselben Grunde kann und muß auch das von dem Tribunal in Gemeinschaft mit dem Haupte Beschlossene juristisch dieselbe Kraft und Bedeutung haben, als ob es von Allen beschlossen wäre, und daher schlechthin universali consensu constitutum (*Greg. M.* ep. l. I. ep. 24 al. 25) genannt werden, wie das in allen ständisch gegliederten Gesellschaften üblich ist.

Historisch erfüllen zwar nicht alle Concilien, welche ökumenisch genannt werden, die obigen Bedingungen: so die von Constantinopel I. und II. Aber diese traten auch nicht von vornherein als ökumenische im strengen Sinne des Wortes auf, und wurde ihnen auch Anfangs nicht formell die Auktorität eines ökumenischen Concils zugeschrieben. Bei dem ersten jener beiden fehlte die direkte päpstliche Mitwirkung ganz, und wenn dasselbe gleichwohl schon im folgenden Jahre von einer andern konstantinopolitanischen Synode ökumenisch genannt wurde, dann konnte das — abgesehen von den aufkeimenden Ambitionen der konstantinopolitanischen Patriarchen und dem Nebengedanken, daß die Synode als Vertretung der ganzen Reichskirche gelten sollte — nur in einem ähnlichen Sinne geschehen, wie auch sonst sehr große Concilien universalia genannt wurden, und dieß um so mehr, weil in der That alle vier Patriarchenstühle außer Rom vertreten waren. Wenn aber später (erst im sechsten Jahrhundert) dieser Synode das Prädikat „ökumenisch" im technisch-kirchlichen Sinne so beigelegt wurde, daß man sie mit dem Nicänum und dem von Ephesus und Chalcedon auf eine Linie stellte: dann geschah das doch erst, nachdem ihr Symbolum auf dem Concil von Chalcedon adoptirt worden war. Es geschah auch nur zu dem Zwecke und in dem Sinne, daß ihr Symbolum, welches wegen seines speziellen Inhaltes mit den Definitionen jener andern Concilien in engster Verbindung stand und eine fühlbare Lücke in der Reihenfolge der dogmatischen Entwicklung ausfüllte, mit diesen Definitionen auf Eine Linie gestellt werden mußte [1]. Aehnlich erging es mit dem andern (II.) Concil von Constantinopel, welches allerdings vom Papste als allgemeines berufen worden, aber nicht als solches konstituirt und geleitet worden war. Obgleich seine Beschlüsse sogleich materiell (d. h. ihrem Inhalte nach, aber ohne alle Rücksicht auf den Akt des Concils) vom Papste bestätigt wurden: so würde es doch nicht einmal wegen dieser Bestätigung den Namen eines ökumenischen Concils erhalten haben, wenn nicht analoge Rücksichten, wie bei dem Concil von 381, obgewaltet hätten. 521

Auffallend könnte es erscheinen, daß umgekehrt keine abendländischen Concilien, obgleich vom Papste bestätigt oder unter dem persönlichen Vorsitze desselben gehalten, und in der ganzen Kirche, theilweise sogar auch auf allgemeinen Concilien (wie die Synoden gegen die Pelagianer zu Ephesus) recipirt, und unter Umständen selbst gegenüber denjenigen orientalischen Synoden, welche als ökumenische gelten, mit peremptorischer Auktorität auftretend, später ökumenisch genannt wurden. Indeß dieses erklärt sich daraus, daß diese Synoden 1) conciliarisch eben nur das römische Patriarchat repräsentirten, daß 2) ihre Auktorität mit der des apostolischen Stuhles in Eins verschmolzen erschien und 522

---

[1] Vgl. Hefele, Conciliengesch. Bd. I. S. 41 und Bd. II. § 100.

von dieser allein ihr durchschlagendes Gewicht herleitete (beides liegt in dem Namen Concilium *Apostolicae Sedis*); und daß 3) die spezifische Idee der allgemeinen Concilien als solcher, das Zusammenwirken und der Consensus der übrigen Glieder mit dem Haupte, damals spezieller als das Zusammenwirken des Orients mit dem Occident, resp. der übrigen Patriarchate mit dem römischen, sich darstellte und daher historisch nur auf den im Orient selbst gehaltenen Concilien verwirklicht werden konnte.

523 Hieraus erklärt sich zugleich, warum, so lange der Orient mit dem Occident vereinigt war, alle als ökumenisch geltenden Concilien im Orient gehalten wurden. Damit hängt aber weiter zusammen, daß damals auch die als ökumenisch von vornherein berufenen und konstituirten Concilien doch zunächst nur von Orientalen persönlich besucht wurden, während der Occident nur durch Gesandte (aber durch genau und strenge instruirte Gesandte) vertreten war, welche vom Papste und dem abendländischen Concil deputirt wurden, so daß eigentlich das Gesammtconcil sich aus zwei correspondirenden Versammlungen zusammensetzte.

524 Diese historische Form des ökumenischen Concils und damit auch diese historische Nebenbedeutung des Namens mußte natürlich aufhören, sobald der Orient nicht mehr zur Gesammtkirche gehörte, obgleich die Erinnerung hieran darin nachklang, daß man im Mittelalter bei den allgemeinen Concilien den ohnehin fremden Ausdruck „ökumenisch" nicht gebrauchte und bloß von einem concilium universale oder generale redete. Aber der Sache nach entsprechen die spätern, im Abendlande gehaltenen allgemeinen Concilien unter den veränderten Verhältnissen weit mehr der theologischen Idee des ökumenischen Concils, als die alten. Denn 1) wird hier direkt der ganze Episcopat an Einen Ort berufen, und zwar 2) nicht bloß durch Einladung, sondern durch förmlichen Befehl, so daß nur diejenigen ausbleiben dürfen, die wirklich nicht kommen können; 3) handeln hier alle Bischöfe einzig auf Grund ihrer fundamentalen göttlichen Mission mit gleichem Rechte, ohne daß den kirchenrechtlichen Abstufungen Einfluß eingeräumt wird (nur daß kirchenrechtlich die Zahl der Richter vermehrt ist) — was Alles bei den alten Concilien nicht der Fall war. Es ist daher eine Verkennung aller theologischen Principien und der organischen Entwicklung der Kirche, wenn „historische Gelehrte" in neuerer Zeit die alten Concilien über die neuern haben erheben wollen, und das in demselben Augenblicke, wo sie jene Unvollkommenheiten an den alten Concilien mit ihrer historischen Wissenschaft kund thaten (vergl. z. B. Schulte, die Concilien § 8, VI.—X).

525 Wie die materielle Constitution des allgemeinen Concils dem Gesagten zufolge verschieden sein kann, so auch die formelle, d. h. seine Vereinigung mit dem Haupte des Episcopates. Die letztere ist unmittelbar, sofort und schlechthin vollkommen, wenn der Papst in Person beim Concil gegenwärtig ist und an demselben Theil nimmt. In diesem Falle ist das durch die Versammlung gebildete Tribunal in sich selbst kraft seiner Zusammensetzung souverän und repräsentirt darum auch zugleich unmittelbar durch sich selbst mit absoluter Wirkung den ganzen Lehrkörper durch reelle Concentration seiner gesammten Auktorität: d. h. es kann in Folge der realen Präsenz und Theilnahme des Hauptes ebenso und mit gleicher Wirksamkeit handeln, als ob alle Bischöfe reell gegenwärtig wären. Ist aber der Papst bloß durch seine Legaten vertreten, dann ist die Versammlung als solche zwar immer noch eine wahre Repräsentation des ganzen Lehrkörpers, welche durch eine, allerdings nicht von der Gesammtheit der Bischöfe, sondern vom Papste ausgehende Delegation als solche legitimirt wird und zu Stande kommt; aber sie ist an sich nicht mehr eine absolute und adäquate Repräsentation des Lehrkörpers. Wie sie daher in diesem Falle in sich nicht souverän ist, sondern nur im Dienste der souveränen Auktorität steht: so kann sie auch in ihrer richterlichen Aktion nur präsumtiv mit der Auktorität des ganzen Körpers handeln, unter

Vorbehalt der persönlichen Anerkennung und Bestätigung von Seite der nicht gegenwärtigen Glieder und speziell des Hauptes.

Seit der Constanz-Baseler Zeit, wo man angefangen hatte, den Charakter der allgemeinen Concilien als eine repraesentatio ecclesiae docentis zu bezeichnen, hat man zugleich angefangen, den natürlichen Sinn des Ausdrucks mißzuverstehen und aus der Repräsentation resp. Concentration der organisch gegliederten, hierarchischen richterlichen Auktorität eine Repräsentation der Masse der Bischöfe in ihrer Zeugenfunktion zu machen. Diese wurde dann wiederum herabgestimmt zu einer Repräsentation des allgemeinen Zeugnisses aller Gläubigen, als deren „Deputirte, Geschäftsträger und Sprecher die Bischöfe den allgemeinen Glauben zusammentragen sollten." In beiden Stadien des Irrthums wurde dann auch selbstverständlich die Idee der Concilsthätigkeit als eines organischen Zusammenwirkens von Haupt und Gliedern, welches eben zunächst die richterliche Funktion betrifft, preisgegeben oder als naturwidrig verworfen. Vgl. über die Geschichte dieser Verdrehung meine Periodische Blätter Bd. IV. (N. F. I.) 1872. S. 264 ff.; Hergenröther, kathol. Kirche und christl. Staat XVIII. n. 23; speziell über die Ausbildung dieser Theorie durch die Jansenisten und Febronianer *Karrig*, contra Febronium — ein Auszug daraus im Kölner Pastoralblatt 1870. S. 34 ff. Ueber das Recht der Berufung der allgemeinen Concilien durch den Papst und dessen Verhältniß zum Rechte des Kaisers s. bes. das historische Material bei *Thomassin*. l. c. diss. III.; über das Recht, am Concil theilzunehmen, und die deßfalls vor dem Vatikanum gepflogenen Verhandlungen vergl. bes. Cecconi, Gesch. des Vatik. Buch II. Cap. 1. §§ 1 u. 2. 526

IV. Da die Aktion des allgemeinen Concils wesentlich in dem Zusammenwirken von Haupt und Gliedern besteht, dieses aber ein organisches, d. h. dem organischen Verhältnisse des Hauptes zu den Gliedern entsprechendes, sein muß: so kommt naturgemäß dem Haupte, resp. dessen Vertretern die Leitung der ganzen Aktion des Concils, und zwar die dem Charakter des wahren Hauptes entsprechende auktoritative, nicht bloß einfach präsidentiale Leitung[1], in der Weise zu, daß der Papst, soweit er sein Recht in Anspruch zu nehmen für gut findet, den Gegenstand, sowie die Art, die Ausdehnung und den Gang der Verhandlungen zu bestimmen hat. Demgemäß kann kein Beschluß formell als legitimer und wirklicher Beschluß der Versammlung angesehen werden, der unter dem Protest, oder auch nur ohne positive Zustimmung des Papstes oder seiner Legaten zu Stande käme — womit allerdings noch nicht gesagt ist, daß im letztern Falle, wo bloß die Legaten ohne speziellen Befehl des Papstes zustimmen, der Beschluß auch schon absolut perfekt und wirksam sein müsse. Aus demselben Grunde kann aber auch kein Beschluß formell oder juristisch illegitim und nichtig werden durch einen noch so weit gehenden Gebrauch des Leitungsrechtes von Seiten des Hauptes oder der in seinem Auftrag handelnden Legaten, da die Einschränkung der Freiheit hier nicht durch unberechtigten, von Außen aufgedrängten, widernatürlichen Zwang, sondern durch das innere natürliche Princip der Ordnung und den Gebrauch einer rechtmäßigen Gewalt vollzogen wird. Die Illegitimität würde selbst dann nicht eintreten, wenn, wie es bei den meisten alten Concilien wirklich geschah und sogar naturgemäß bei allen Concilien, die zur Execution bereits gefällter päpstlicher Urtheile bestimmt sind, geschehen muß, der Papst gebieterisch die Annahme 527

[1] Vgl. den Brief des Concils von Chalcedon an Leo I., worin die Väter des Concils von sich sagen: Quibus tu tanquam caput membris praepositus eras per eos, qui tuam continent vicem.

seiner Entscheidung mit oder ohne Diskussion forderte, und so die Bischöfe durch seine Auktorität genöthigt würden, ihr Urtheil dem seinigen zu conformiren. Eine thatsächlich zu weit gehende, d. h. über die durch die Würde der Versammlung und die Natur des Gegenstandes gesteckten Grenzen hinausgehende Einschränkung der freien Bewegung der Bischöfe könnte höchstens bewirken, daß der praktische Zweck und die moralische Wirksamkeit des Concils behindert oder gelähmt wird. Dagegen ist aber auch die Leitung der Versammlung durch ihr natürliches und von Gott verordnetes Haupt die beste Garantie dafür, daß das Concil von allen naturwidrigen Störungen seiner Freiheit von unten oder von außen frei bleibt, resp. geblieben ist. Ebenso wäre gerade die von irgendwelcher Seite herkommende gewaltsame Störung des Leitungsrechtes des Papstes die gröbste Verletzung der naturgemäßen Freiheit des Concils selbst, wie denn auch bei der Räubersynode zu Ephesus gerade in der Verdrängung der päpstlichen Legaten durch Dioskorus das Hauptattentat gegen die Freiheit des Concils katholischerseits erblickt wurde.

528 Es ist also eine Absurdität sonder Gleichen, wenn Leute, welche die ersten acht Concilien als ewig gültige Muster verehren wollen, dem vatikanischen Concil eine seine Legitimität aufhebende Unfreiheit andichten, weil der Papst in einer Frage, in welcher er doch sogar dem Concil die Initiative und die vollste denkbare Rede- und Stimmfreiheit überlassen hatte, durch einen mehr oder minder großen, aber höchstens moralischen Druck das Concil beeinflußt habe [1]. Die Absurdität ist um so größer, da es am Tage liegt, daß 1) die nicht von vornherein willigen Bischöfe sich auch nicht haben bestimmen lassen und dadurch die volle Freiheit der übrigen mitdokumentirt haben, und daß 2) gerade die Widerstrebenden von einem äußern, widernatürlichen Drucke sich haben beeinflussen lassen, wodurch ebenso wohl die freie Entschiedenheit der übrigen, als die Kraftlosigkeit des Widerspruchs bewiesen wird. Ueberdieß war bei den alten Concilien meist nur die Mitwirkung des Papstes und seiner Legaten die Ursache, daß der an sich fremdartige und zuweilen sehr weitgehende Einfluß der Kaiser die wesentliche Freiheit der Concilien nicht aufhob oder nicht einen gegründeten Verdacht ihres Mangels aufkommen ließ. Zu Nicäa z. B. unterschrieben 20 Bischöfe nur aus Furcht vor den Drohungen des Kaisers. Vgl. Hefele, Conciliengesch. I. 272. 275. 283. 285. Vollends ungereimt und empörend ist es, wenn Concilien, die dem Papste zum Trotz von den Kaisern oder andern Gewalthabern tyrannisirt wurden, wie das latrocinium Ephesinum, mit den von den Päpsten geleiteten auf Eine Linie gestellt werden, um zu beweisen, daß auch der Papst ein Concil denaturiren könne. — Ueber die Geschäftsordnung der Concilien im Allgemeinen und speziell die des Vatikanums vgl. Cecconi a. a. O. Buch II. c. 1. §§ 5—7.

529 V. Die zu einer vollkommenen und vollgültigen Gesammtaktion des Concils im judicium plenissimum konkurrirende Thätigkeit oder Mitwirkung der dasselbe seinem Begriffe nach konstituirenden Faktoren kann betrachtet werden: A. von Seiten des Concilskörpers im engeren Sinne, sei es des Complexes der um das Haupt selbst versammelten Glieder, sei es der unter dem Vorsitze päpstlicher Legaten als geschlossene Corporation neben dem Papste handelnden Glieder; und B. von Seiten des Hauptes oder des Papstes selbst. Der Antheil der die Stelle des Hauptes vertretenden Legaten läßt sich beiderseits zugleich miterledigen.

530 Was zunächst A. die konkurrirende Thätigkeit des Körpers betrifft, so muß man durchaus unterscheiden 1) diejenigen Bedingungen und Momente,

---

[1] Vgl. Hergenröther, kath. Kirche XVIII. n. 11 ff.

welche auf eine möglichst vollkommene Weise die Idee des Concils verwirklichen und seine spezifische Wirksamkeit verstärken, also zur idealen und darum allerdings auch stets wünschenswerthen und anzustrebenden Vollkommenheit der Gesammtaktion gehören; und 2) diejenigen Momente, welche unbedingt nothwendig sind, damit die Gesammtaktion die Kraft einer wahrhaft conciliarischen habe und ihre wesentliche Vollkommenheit als Gesammturtheil des im Concil repräsentirten Lehrkörpers erlange.

1. Momente der ersteren Art sind z. B.: a) die große Anzahl 531
der anwesenden Bischöfe, namentlich die Anwesenheit des größeren oder gar größten Theiles der Bischöfe; denn hiedurch wird die Repräsentation des Lehrkörpers aus einer bloß juristischen zu einer möglichst realen; damit aber wird zugleich in möglichst vollkommener Weise die nicht vertretbare, weil an den ordo geknüpfte, Zeugenauthentie sämmtlicher Glieder des Lehrkörpers, sowie auch deren historisches Zeugniß von dem Glauben ihrer verschiedenen Kirchen in die Versammlung hinübergenommen; b) die freie und eingehende Discussion aller Einwände; c) die Berufung auf den etwa schon allgemein vorhandenen ausdrücklichen Glauben, der von sämmtlichen Anwesenden als solcher bezeugt wird (wobei freilich eine Discussion überflüssig würde); endlich d) die auf die eine oder andere Weise [nach b oder c] erzielte, auf mitgebrachter oder erst neu gewonnener Ueberzeugung beruhende Einstimmigkeit aller Mitglieder in der Votirung des Urtheils. Daß diese Momente von großem Werthe für die Wirksamkeit des Gesammturtheils sind und es seiner idealen Vollendung näher bringen, liegt auf der Hand. Aber ebenso sicher und klar ist es, daß sie für die Substanz der Aktion, um ihr den Charakter eines Gesammt-Urtheiles des Lehrkörpers zu verleihen, nicht wesentlich sind und sein können.

Sie können schon deßhalb nicht wesentlich sein, weil a) sonst viele anerkannte Concilien 532
und Concilsbeschlüsse ihre innere Auktorität verlieren würden; weil b) diese Bedingungen, namentlich die beiden ersten, theilweise sehr dehnbar und unbestimmt sind, und zudem, wie es doch bei den beiden letzten geschehen müßte, in den Urtheilen nicht ausdrücklich konstatirt zu werden pflegen, also die Beschlüsse aller Willkür der Kritik preisgegeben wären; weil endlich c) diese Bedingungen in vielen Fällen, wo doch die Intervention einer conciliarischen Entscheidung nothwendig gewesen und letztere faktisch gegeben und anerkannt worden ist, nicht möglich gewesen wären, also mit jenen idealen Anforderungen die Concilsbeschlüsse aus dem Reiche der Möglichkeit und Wirklichkeit in das Reich der Idee verwiesen würden, was freilich auch meist der Wunsch derjenigen war, die solche Anforderungen stellten.

Der Grundfehler der Anschauung, welche diese Bedingungen als wesentlich ange- 533
sehen wissen will, liegt aber darin, daß man eben die Natur der conciliarischen Aktion als eines zunächst und wesentlich richterlichen Aktes verkennt oder verläugnet und sie bloß als eine Zeugen- oder Lehrerfunktion auffaßt oder gar selbst dieser ihre höhere Authentie bestreitet, damit aber die Würde und den Werth des conciliarischen Körpers, statt sie, wie man vorgibt, zu erhöhen, wesentlich verkümmert und herabsetzt. In der That, handelten die Bischöfe bloß als Zeugen und Lehrer, oder gar nicht einmal als authentische, von Gott garantirte Zeugen: dann müßte man allerdings nothwendig die Anwesenheit einer möglichst großen Zahl (eigentlich aller), und unter diesen, wie es bei Zeugen üblich und naturgemäß ist, die Einstimmigkeit aller verlangen. Und wenn gar die Bischöfe als bloße offizielle Lehrer auf den Concilien handelten: so müßte man überdieß entweder die mit ausreichendem Nachweis versehene Berufung auf vollgültiges allgemeines Zeugniß oder doch die durch allseitige, mit der Ueberzeugung Aller gekrönte Diskussion zu erzielende — freilich immer nur moralische — Gewähr für die Richtigkeit ihrer Lehre fordern. Das gerade Gegentheil greift, wie sogleich gezeigt werden wird, Platz, wenn die conciliarische Aktion als

eine richterliche, auf die Herstellung eines Gesammturtheils des Episcopates berechnete gefaßt wird.

534 2. Die wirklich wesentlichen Momente der conciliarischen Aktion ergeben sich aus dem richtigen Begriffe derselben, als einer richterlichen Aktion, wie folgt. Wenn die Bischöfe wahre Richter sein sollen, dann brauchen sie a) für ihre Entscheidung nur einen ihre persönliche volle Ueberzeugung begründenden Beweis, und unter allen Umständen braucht dazu nicht das bereits vorhandene allgemeine Zeugniß der Gläubigen oder auch nur sämmtlicher Bischöfe zu gehören. Als Richter können und sollen sie ferner ein einheitliches mit ihrem Haupte verbundenes und durch dessen Auktorität konstituirtes Richtercollegium, also einen zum gemeinschaftlichen, corporativen Handeln berufenen und befähigten Körper bilden, was allerdings bei Zeugen als solchen nicht der Fall ist. In dieser Voraussetzung aber kann b) das versammelte Collegium für das corporative Handeln die übrigen Berufenen und Nichterschienenen sobald vertreten, als nur eine irgendwie beträchtliche Anzahl erschienen ist und muß man daher von dem Beschlusse der Versammelten sagen, er sei *universali consensu* constitutus. In derselben Voraussetzung kann und muß endlich c) für das corporative Handeln des Collegiums das bei allen richterlichen oder beschließenden Collegien geltende Verfahren unter Berücksichtigung des speziellen hier obwaltenden Verhältnisses zwischen Haupt und Gliedern maßgebend sein. Als legitimer richterlicher Spruch des Concils muß daher der in Gemeinschaft mit dem Haupte oder den Vertretern desselben erfolgende Beschluß einer entschiedenen Majorität angesehen, von ihm also auch gesagt werden, er sei *communi consensu* constitutus.

535 Ein solcher Majoritätsbeschluß kann allerdings, soweit er nur als Aktion des das Haupt umgebenden oder des durch Vertreter des Hauptes geleiteten Concilskörpers gefaßt, also von der persönlichen Aktion des Hauptes selbst abstrahirt wird, in sich noch nicht als der schlechthin perfekte Spruch des den ganzen Lehrkörper mit absoluter Wirkung vertretenden und darum die Unfehlbarkeit desselben an sich ziehenden Tribunals gelten; er kann dieß umsoweniger, als selbst ein einstimmiger Beschluß unter derselben Voraussetzung eine solche Geltung nicht beanspruchen könnte. Er kann mithin ebenso wenig die nicht zustimmenden an- oder abwesenden Glieder binden, als er den Papst verbinden kann, ihn durch seine Bestätigung perfekt zu machen. Er hat bloß die Bedeutung, daß der Papst, indem er ihm seine Zustimmung gibt und ihn bestätigt, in Wahrheit sagen kann, er bestätige einen Concilsbeschluß, oder er urtheile selbst approbante concilio — was er nicht sagen könnte, wenn er das eventuell unter Zustimmung seiner Legaten zu Stande gekommene Urtheil der Majorität cassirte oder auch nur zwischen zwei sich die Wage haltenden Parteien den Ausschlag gäbe. Dagegen hat allerdings der einstimmige Beschluß des Concilskörpers das vor dem einfachen Majoritätsbeschluß voraus, daß er, wenigstens unter Umständen, für den Papst selbst in gewissem Sinne bindend werden und dessen Urtheil präoccupiren kann. Derselbe hat aber auch diese Kraft nicht formell als unfehlbares jurisdictionelles Urtheil, sondern als unverwerfliches, unfehlbares Zeugniß oder diskretionäres Urtheil; er hat sie darum

auch nur in dem Falle und insoweit, als er entweder der Reflex des allgemeinen Zeugnisses der übrigen nicht anwesenden Bischöfe ist oder doch ein demselben gleichwerthiges Zeugniß darstellt.

3. Ueberhaupt kann die eigene Thätigkeit des Concilskörpers oder seine 536
Mitwirkung mit dem Papste nur dann allseitig und erschöpfend verstanden werden, wenn sie in einer doppelten Beziehung und demgemäß in einer doppelten Bedeutung aufgefaßt wird, indem man den doppelten Charakter der Glieder als Zeugen und Richter zur Geltung kommen läßt. Den Gläubigen gegenüber ist der Concilskörper zunächst Richter, der sein Urtheil mit dem des Papstes vereinigt und dasselbe zugleich mehr oder weniger durch das authentische Zeugniß seiner Glieder in ähnlicher Weise bekräftigt, wie der Apostel sagt: quod accepistis a me per multos testes. Dem Papste gegenüber, d. h. soweit es sich um Beeinflussung des päpstlichen Urtheils selbst handelt, ist der Concilskörper bloß eine Versammlung von authentischen Zeugen und competenten Räthen, und hat demgemäß auch seine Aktion in dieser Richtung nur die Bedeutung eines mehr oder weniger vollkommenen und maßgebenden authentischen Zeugnisses und diskretionären Urtheils; können doch auch sonst die Glieder eines Richtercollegiums auf einander bezüglich der Fällung des Urtheils nur in dieser Weise einwirken. So wenig nun in letzterem Falle die betreffende Beeinflussung des einen Richters durch den andern die richterliche Würde und Wirksamkeit des einen oder des anderen aufhebt oder beeinträchtigt; so wenig aber auch umgekehrt eine solche Beeinflussung hier zur richterlichen Aktion wesentlich nothwendig ist: ebenso wenig trifft beides in unserem Falle zu.

Die bei Gelegenheit des Vatikanums von einer Seite her betonte unbedingte Noth- 537
wendigkeit der Einstimmigkeit in den dogmatischen Beschlüssen ging in der That offenkundig von einer Verläugnung oder Verkennung der richterlichen Funktion der allgemeinen Concilien aus, indem man dieselben bloß als Zeugen, und zwar als Zeugen des gegenwärtigen allgemeinen Glaubens betrachtete. Nur unter dieser Voraussetzung konnte man auch die Stimmen derjenigen Bischöfe mitzählen wollen, welche außer der definitiven Abstimmung in der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli abgegeben wurden und folglich nach allen für Richtercollegien geltenden Grundsätzen für den Richterspruch irrelevant waren. Wenn ein solcher Defect irritatorische Wirkung haben könnte, würde statt der Herrschaft der Majorität die der Minorität inaugurirt, namentlich wenn man zugleich dem Papste das Recht und die Macht bestreiten wollte, den Majoritätsbeschluß durchzusetzen; alsdann wäre die Kirche völlig machtlos gegenüber einem von der Minorität gehegten oder begünstigten Irrthume. Daß auch historisch auf den früheren Concilien die Einstimmigkeit zwar stets angestrebt, aber nicht als wesentliche Bedingung für die Beschlüsse erachtet worden, ist in den letzten Jahren oft nachgewiesen worden. (Vgl. besonders *Steccanella:* Adversus novam doctrinam de necessitate unanimis episcoporum consensus, und Laacher Stimmen über das ökumenische Concil, Heft XI. S. 52 ff.) Namentlich hat man sich weder zu Constantinopel (I.) noch zu Ephesus an den Dissens einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Bischöfen gestört.

Im rechten Lichte betrachtet, hatte gerade das vatikanische Concil, auch für die IV. Sitzung, in seltenem Grade nicht bloß die wesentliche, sondern auch die ideale Vollkommenheit eines ökumenischen Concils. In ihm sehen wir nämlich 1) die größte Präsenzzahl, sowohl absolut als im Vergleich zur Zahl der zur Zeit existirenden Bischöfe; 2) die eingehendste und allseitigste Diskussion, wie sie kaum je gepflogen worden; 3) die Berufung auf die effektiv allgemeine, gegenwärtige und frühere Tradition, zwar nicht auf die ausdrückliche der fraglichen Lehre in sich selbst, aber doch auf ihr Princip, die Pflicht des Ge-

horsams gegen den hl. Stuhl und die Nothwendigkeit, mit seiner Lehre übereinzustimmen; 4) absolute Einstimmigkeit im judicium decretorium und höchste Majorität ($^{9}/_{10}$) im judicium discretivum oder praeparatorium.

538 Ueber die oben erwähnte positive Bedeutung der Einstimmigkeit des Concilskörpers ist unter den Theologen gestritten worden; die Divergenz der Meinungen beruhte aber nur auf einer nicht exakten Stellung der Frage [1]. Offenbar wäre es durch Thatsachen (z. B. Concil von Rimini, Basel) leicht zu erweisen, daß nicht jeder beliebige Consens jedes beliebigen Concils ein unfehlbar richtiges Zeugniß von der katholischen Lehre enthalte; und ebenso ist es theologisch richtig, daß die eventuell diesem Consense zukommende Unfehlbarkeit nicht die richterliche sein kann. Wohl aber läßt sich mit Fug behaupten, daß der einstimmige Consens des vom Papste berufenen und befragten oder wenigstens mit dessen Zulassung, ohne äußern, fremden Druck, über eine bestimmte Frage urtheilenden Concilskörper, besonders wenn in demselben alle Theile der Kirche effektiv und zahlreich vertreten sind, ein unfehlbares Zeugniß oder Präjudiz für die Wahrheit des Urtheils enthalte. Vor Allem gilt das, wenn jenes Urtheil das formelle Zeugniß involvirt, daß der Inhalt desselben in der ganzen Kirche gegenwärtig bereits öffentliches Dogma sei oder von allen übrigen Bischöfen mitgelehrt werde; denn es ist schon natürlicher Weise moralisch unmöglich, daß ein solches Zeugniß irrig sei. Es gilt aber auch, wenn es sich bloß um die authentische Bezeugung und Beurtheilung dessen handelt, was überhaupt aus den Glaubensquellen sich ergebe. Denn theils aus natürlichen Gründen, theils im Hinblick auf die sanfte und weise Leitung des hl. Geistes muß man annehmen, daß unter den angegebenen Bedingungen die anwesenden Bischöfe dem Papste, der in ihnen den Episcopat und den in diesem wirkenden hl. Geist befragt, durch ihren Consens kein falsches Zeugniß geben können. Die hier aufgestellten Bedingungen fehlten sowohl zu Rimini, als zu Basel (selbst in den ersten Sitzungen), dort wegen des Zwanges und des Mangels päpstlicher Berufung, hier, weil für den fraglichen Zweck viel zu wenig Bischöfe anwesend waren und der Papst für die Eröffnung der synodalen Thätigkeit wenigstens 75 verlangt hatte.

539 Aus dem zuletzt Gesagten läßt sich zugleich erklären, daß z. B. zu Constanz, Sede vacante oder Pontifice dubio, das sonst (wenigstens nach der Berufung durch Gregor XII.) legitime Concil, wie es nach Einigen jure non decrescendi interimistisch die volle kirchliche Gewalt effektiv repräsentirte, so noch leichter in der einstimmigen Verurtheilung von Irrlehren auf Unfehlbarkeit Anspruch machen konnte, und daß ein solches Concil auch in dem freilich bis jetzt chimärischen Falle des Papa haereticus dessen Häresie unfehlbar deklariren könnte.

540 VI. Was andererseits B. die Mitwirkung des Papstes, als des geborenen Hauptes des Episcopates überhaupt und des Concilskörpers insbesondere, betrifft: so ist vor Allem klar, daß das Urtheil des Concilskörpers, obgleich es wesentlich dazu berufen und angethan ist, in Verbindung und in der Einheit mit dem päpstlichen Urtheil dieses zu einem judicium plenissimum zu ergänzen, so doch ohne dieses oder abgesehen von diesem, weil ihm der souveräne Charakter abgeht, nicht einmal ein judicium simpliciter plenum oder ein juristisch perfektes Urtheil darstellen, geschweige denn schlechthin als Gesammturtheil des Lehrkörpers gelten kann. Auch die Mitwirkung der die Stelle des Hauptes vertretenden Legaten reicht hierzu nicht aus, so lange und so weit sie bloß auf genereller Vollmacht, nicht auf spezieller Instruktion beruht, da die Souveränität als solche nicht delegirt werden kann. Es ist also immer eine persönliche Mitwirkung des Papstes zum Urtheile des Concils nothwendig. Aber die konkrete Art und Weise, wie das Urtheil des Papstes mit dem des Concils zu-

---

[1] Dafür u. A. *Toletus* in 2. 2. q. 1 de fide art. 10. contr. 7. conc. 5. Dagegen *Bellarmin.*, de Conc. l. 2. cap. 11.

sammenwirkt, kann an sich eine sehr verschiedene sein, und ist auch historisch eine sehr verschiedene gewesen.

1. Wo das Concil, wie z. B. das Vatikanum, so konstituirt ist, daß der Papst persönlich in ihm den Vorsitz führt, und mithin auch im Urtheil des Concils das päpstliche schon unmittelbar und formell eingeschlossen ist, da bedarf es allerdings keiner weiteren formellen Bestätigung durch den Papst. 541

Wo dagegen 2. der Papst bloß durch Gesandte auf dem Concil vertreten ist, und dieses mithin ein eigenes, in sich abgeschlossenes Tribunal neben ihm, also eine bloße Repräsentation des Lehrkörpers bildet: da kann naturgemäß das Urtheil dieser Repräsentation nur dadurch wesentlich perfekt werden, daß das eigene Urtheil des Papstes in Form einer Bestätigung oder Ratifikation des Concilsspruches zu diesem hinzutritt.

Aber selbst in der zweiten Voraussetzung ist die formelle oder ausdrückliche nachfolgende Bestätigung, weil schon in der einen oder andern Weise vorweggenommen, nicht immer absolut nothwendig; vielmehr wird diese Nothwendigkeit beschränkt oder modificirt in folgenden Fällen: a) Wo, wie das meist bei den alten Concilien der Fall war, das Urtheil des Concils nur zur Durchführung und wirksameren Geltendmachung einer vorhergegangenen päpstlichen Entscheidung ergeht, oder die Legaten kraft einer öffentlichen speziellen Instruktion zustimmen, ist die ausdrückliche nachfolgende Bestätigung, weil schon im Voraus förmlich gegeben, an sich überflüssig und wird nur ad abundantiam gegeben (wie z. B. die Bestätigung des Concils von Chalcedon durch Leo I.). b) Zweitens wäre der nothwendige Consens des apostolischen Stuhles schon als gegeben zu präsumiren, wenn die Legaten wenigstens persönlich für alle zu entscheidenden Fragen vom Papste instruirt sind und gemäß ihrer Instruktion handeln, resp. keine Frage zur Entscheidung kommen lassen, ohne daß der Papst vorher den Erlaß der bestimmten Entscheidung genehmigt und zuläßt (wie das in der Regel zu Trient geschehen). Endlich c) darf man jedenfalls und muß auch nach der Ansicht vieler Theologen (vgl. oben n. 538) annehmen, daß wenigstens bei einem Concil, in welchem effektiv der größte Theil des Episcopates persönlich vertreten ist, der einstimmige und ungezwungene Spruch desselben, weil und in wiefern er moralisch das allgemeine Zeugniß aller, auch der nichtanwesenden, Bischöfe repräsentirt (d. h. entweder das Dasein desselben förmlich bezeugt oder demselben äquivalent ist), ein unfehlbares Präjudiz bildet, welches der Papst adoptiren muß, und wodurch mithin sein Urtheil schon präoccupirt ist; jedoch ist und bleibt darum das letztere juristisch die wesentliche Vollendung des ersteren. 542

Gleichwohl kann die ausdrückliche nachfolgende Bestätigung bei allen diesen Fällen mehr oder weniger nothwendig und nützlich sein in mehrfacher Beziehung: a) um auch äußerlich dem ganzen Verfahren seinen natürlichen Abschluß zu geben und das Gewicht und die Bedeutung der päpstlichen Auktorität nicht zurückdrängen zu lassen; b) um jeden Zweifel, der aus dem eventuellen Mangel absoluter Notorietät bei den im zweiten und dritten Falle vorausgesetzten Bedingungen entstehen könnte, zu paralysiren, resp., da diese Bedingungen nicht immer gleichmäßig bei allen Dekreten desselben Concils zutreffen, die formelle Gleichheit aller herzustellen; 543

c) endlich, um überhaupt den Spruch des Concils als solchen förmlich als Glaubensgesetz zu promulgiren und dadurch die allgemeine Kenntnißnahme, Anerkennung und Beobachtung herbeizuführen — mit einem Worte, um die innere Vollkommenheit oder Oekumenicität des Concils-Beschlusses auch äußerlich allgemein erkennbar und wirksam zu machen.

544 VII. Unter allen Umständen gilt nämlich die päpstliche Bestätigung eines ökumenischen Concils als solchen zugleich als die competente und vollgültige Verkündigung seiner Dekrete, und ist sie mithin auch als das naturgemäße, ordentliche, peremptorische und unantastbare Criterium oder Kennzeichen des ökumenischen Concils und seiner perfekten Urtheile zu betrachten. Sie muß um so mehr als solches gelten und betrachtet werden, weil sonst bei der Mannigfaltigkeit der bei einem ökumenischen Concil mitwirkenden Faktoren und Umstände gerade das feierlichste und vollste kirchliche Urtheil den meisten Zweifeln und Chikanen ausgesetzt wäre, und die Wirksamkeit desselben leicht gehemmt und vereitelt werden könnte. Und wenn man auch nicht zugeben wollte, die päpstliche Bestätigung konstatire und deklarire in der Weise eines authentischen Zeugnisses oder Urtheiles unfehlbar die Oekumenicität des Concils und seiner Beschlüsse als eine dogmatische Thatsache: dann muß man doch wenigstens annehmen, daß sie die eventuellen Mängel und Fehler supplire und sanire, resp. kraft der ökumenischen Auktorität des Papstes den Beschlüssen einen für die Endgültigkeit und Unfehlbarkeit derselben ausreichenden Charakter verleihe, wie es bezüglich des V. Concils durch Papst Vigilius geschehen ist. Das folgt nämlich nicht bloß aus der vollen Souveränität und Unfehlbarkeit der päpstlichen Urtheile überhaupt; sondern es wäre selbst dann — und gerade dann am meisten — nothwendig, wenn das Urtheil eines ökumenischen Concils als das einzige absolut endgültige und unfehlbare Urtheil angesehen werden müßte; denn dann müßte auch um so mehr das Urtheil durch die bei demselben mitwirkenden Faktoren vollkommen abgeschlossen und kenntlich gemacht werden, und der Papst wenigstens als Siegelbewahrer Gottes und der Kirche die Macht und den Beruf haben, durch seine Promulgation dem Urtheil des Concils das seine Vollkommenheit innerlich vollendende und nach Außen verbürgende Siegel aufzudrücken. In der Wirklichkeit freilich hat die päpstliche Besiegelung ihre volle Bedeutung darin, daß sie das Urtheil des Concils auf dem apostolischen Stuhle als dem Fundamente der ganzen Kirche niederlegt und durch den Mund des obersten und unmittelbaren Stellvertreters Christi die Ratification Christi selbst für das im hl. Geiste von den Organen desselben Beschlossene ausspricht[1].

545 Die Nothwendigkeit und Bedeutung der päpstlichen Mitwirkung, resp. Bestätigung für die Urtheile der ökumenischen Concilien leuchtet in der Kirchengeschichte am deutlichsten her-

[1] Sehr schön ist dieß von Leo II. ausgesprochen in der Bestätigung des VI. Concils: Quia universalis et magna Synodus definitionem rectae fidei plenissime praedicavit, quam et apostolica Sedes B. Petri Apostoli, cujus licet impares ministerio fungimur, veneranter suscipit: idcirco et Nos et per Nostrum officium haec veneranda Sedes Apostolica his, quae definita sunt ab ea, consentit et B. Petri auctoritate confirmat, *sicut supra solidam petram, quae Christus est, ab ipso Domino adeptis* (nach dem griechischen Urtext adipiscentibus, κομιζομένοις) *firmitatem*.

vor aus den Verhandlungen über die Gültigkeit des Urtheils, welches von dem Concil von Chalcedon über die Orthodoxie der berühmten drei Capitel gefällt worden sein sollte. Neben der Frage, ob das Concil selbst die Orthodoxie jener Capitel anerkannt, wurde auf beiden Seiten das Gewicht darauf gelegt, ob die Legaten des Papstes und Leo I. selbst die Capitel approbirt hätten. Die Vertheidiger der Capitel, wie Ferrandus Diakonus und Facundus Hermianensis, bezeichneten den Umstand, daß Leo approbirt habe, als ihre prima et immobilis ratio (Fac. pro def. 3. cap. 1. 5. c. 5). Die Gegner (wie Pelagius I. ep. ad Eliam Aquilej.) gaben das Princip entschieden zu und verwahrten sich nur dagegen, daß Leo wirklich bestätigt habe, beriefen sich vielmehr darauf, daß Leo selbst (ep. ad Max. Antioch.) bezüglich seiner Legaten erklärt habe: Si quid sane ab his fratribus, quos ad S. Synodum vice mea misi, praeter id, quod ad causam fidei (nämlich in Sachen der eutychianischen Häresie; die drei Capitel betrafen die nestorianische, und zwar nicht die Substanz derselben, sondern das Verhältniß einzelner Aktenstücke und Personen zu derselben) pertinebat, gestum fuerit, nullius erit firmitatis. Insbesondere erklärten auch die Bischöfe des II. Concils von Constantinopel, zuerst mit dem Patriarchen Mennas, sodann mit dessen Nachfolger Eutychius, dem Papste Vigilius in ihrer confessio, um ihre Glaubenstreue zu beweisen, daß sie an den frühern Concilien festhalten wollten, wie sie vom apostolischen Stuhle oder von den Päpsten bestätigt seien. So heißt es in der Formel des Mennas: Sed et beatae recordationis Papae Leonis epistolas et Apostolicae Sedis constituta, quae tam de fide, quam de firmitate supradictarum quattuor synodorum processerunt, nos in omnibus secuturos servaturosque promittimus, anathematizantes omnem hominem, quicumque contra ea, quae superius promisimus, sub qualibet occasione vel altercatione venire tentaverit. Und in der Formel des Eutychius: Suscipimus autem et amplectimur epistolas praesulum Romanae Sedis Apostolicae, tam aliorum, quam Leonis sanctae memoriae de fide scriptas et de quattuor sanctis conciliis vel de uno eorum.

Die liberalen Richtungen in der Kirche, welche seit dem 15. Jahrhundert die allgemeinen Concilien als die einzigen, höchsten Richter des Glaubens, auch ohne und gegen den Papst, geltend machen wollten, haben sich auch hier wieder in die flagrantesten Widersprüche verwickelt, indem sie die Qualität der Concilien als repraesentatio ecclesiae in entgegengesetzten Richtungen ausbeuteten. Wenn man direkt gegen den Papst angehen und ihm gegenüber die Souveränität des Concils hervorheben wollte, betonte man die vollgültige repraesentatio *ecclesiae*, als ob eine solche möglich wäre ohne die persönliche Theilnahme oder doch die Stellvertretung und Mitwirkung des Hauptes der Kirche. Sobald aber das Concil selbst unbequem wurde oder zu werden drohte, betonte man die bloße *repraesentatio* ecclesiae, und verlangte dann für die peremptorische Gültigkeit der Akte dieser Repräsentation noch eine Ratifikation von Seiten der repräsentirten Kirche, und zwar nicht bloß des Hauptes derselben, sondern auch sämmtlicher Bischöfe, oder gar sämmtlicher Gläubigen, wodurch die selbstständige innere Auktorität der Concilien ganz illusorisch wurde. 546

Daß übrigens auch bei einem bereits vom Papste bestätigten Concilsurtheil in einem gewissen Sinne noch von einer Bestätigung desselben durch die übrigen, nicht betheiligt gewesenen Bischöfe die Rede sein kann, namentlich auch in dem Sinne, daß diese Bischöfe das für sie mit abgegebene Votum des Concils ausdrücklich sich zu eigen machen, um so vollständiger zu zeigen und ihrerseits zu bezeugen, daß das Concil im Sinne aller gesprochen, geht aus dem oben (§ 31. V. u. VI.) Gesagten hervor. Nur darf wegen der Verweigerung einer solchen Bestätigung das Concil selbst nicht in Frage gestellt werden, weil seine richterliche Gültigkeit von derselben unabhängig ist. Während nämlich der Papst in seiner Souveränität allerdings nicht ohne speziellen Auftrag und für bestimmte Objekte vollgültig vertreten werden kann: können die nicht anwesenden Bischöfe kraft ihrer Unterordnung unter den Papst und das von ihm konstituirte Tribunal sehr wohl durch letzteres ipso facto und pleno jure so vertreten werden, daß sie das von ihm Beschlossene anerkennen müssen. Daher zeigt sich der Unterschied zwischen der Bestätigung eines Concils durch den Papst und der durch die Bischöfe darin, daß die erstere Bestätigung von den Concilien selbst (allerdings in der Erwartung, daß sie gewährt werde) erbeten, die letztere aber (unter Voraussetzung der päpstlichen Genehmigung) gebieterisch gefordert wird. 547

Ebenso wenig darf man die allgemeine, ausnahmslose Aufnahme eines Con- 548

cils in der ganzen Kirche zum einzigen und unumgänglichen Criterium seiner Oekumenicität machen, weil sonst, von allem Andern abgesehen, die hartnäckigen Anhänger der durch das Concil verurtheilten Lehre die Macht hätten, durch ihren Protest auch für die übrigen Katholiken das Concil in Frage zu stellen. Allerdings ist die wirklich erfolgende Aufnahme des Concils von Seiten der ganzen oder des größten Theiles der Kirche ein wirkliches Zeichen und Criterium seiner Oekumenicität, aber nicht das primäre, sondern nur das sekundäre, es sei denn, daß unter Anerkennung der Kirche zunächst eben die auktoritative Bestätigung durch das Oberhaupt der Kirche gemeint sei. Ganz treffend gibt daher Gelasius ad episc. Dardaniae n. 6 die Zeichen einer irreformabeln, also auch in specie einer ökumenischen Synode so an: quam cuncta recipit ecclesia, quam *maxime* Sedes Apostolica comprobavit, und ebenso als Zeichen einer ungültigen Synode: quam tota merito ecclesia non recipit et *praecipue* Sedes Apostolica non probavit.

549 VIII. Aus dem Gesagten ergibt sich leicht die eigenthümliche Auktorität und Wirksamkeit der durch unmittelbare Mitwirkung des Papstes perfekt gewordenen Urtheile der allgemeinen Concilien in ihrer Eigenschaft als judicia plenissima des ganzen Lehrkörpers — zunächst die ihnen eigenthümliche Unfehlbarkeit, welche zwar nicht das einzige, aber doch das Hauptmoment in der Auktorität der Concilien bildet.

Daß die allgemeinen Concilien in ihren dogmatischen Urtheilen überhaupt unfehlbar sind, ist sowohl steter Glaube der Kirche gewesen, als es sich schon daraus ergibt, daß die Urtheile des Papstes als solche kraft seiner eigenen Auktorität auch extra concilium unfehlbar sind. Aber die dem Papste eigene Unfehlbarkeit ist nach katholischer Lehre nicht der einzige, formale und adäquate Grund der Unfehlbarkeit der Concilsurtheile. Vielmehr könnten, müßten und würden kraft der Constitution der Kirche und der ihr gegebenen göttlichen Verheißungen die perfekten Urtheile der Concilien unfehlbar sein und dafür gelten müssen, wenn schon der Papst in seinen selbstständigen Urtheilen nicht unfehlbar wäre. Und hieraus erklärt es sich, wie vor dem Vatikanum nicht nur die Unfehlbarkeit der Concilien von Vielen ohne die des Papstes festgehalten, sondern auch ziemlich allgemein zugegeben werden konnte, daß die letztere in der ersten nicht nothwendig vorausgesetzt, und diese noch anders, als durch jene oder zugleich mit jener, bewiesen werden könne.

550 In der That muß, abgesehen von der dem Papste in seiner Stellung gebührenden und zustehenden Unfehlbarkeit, der Concilsspruch unfehlbar sein, 1) schon kraft der dem Lehrkörper als Ganzem zustehenden Unfehlbarkeit, weil er das Resultat der äußersten Anstrengung und der möglichsten Concentration der in ihm vorhandenen Kraft und Auktorität ist, und folglich der die ordentliche zerstreute Thätigkeit des Ganzen leitende hl. Geist diese außerordentliche einheitliche Aktion nicht fehlgehen lassen kann und darf. Der unfehlbare Beistand des hl. Geistes kann 2) bei diesem Zusammenwirken um so weniger ausbleiben, als er demselben auch ganz speziell verheißen ist Denn die Matth. 18, 20 überhaupt jedem einträchtigen Zusammenwirken für die Absichten Gottes verheißene spezielle Gegenwart Christi gilt, nach kirchlicher Auffassung und nach der Natur der Sache, in vorzüglicher Weise für das legitim geordnete Zusammenwirken der Organe und Stellvertreter Christi, a fortiori des gesammten in seinem Namen handelnden Lehrkörpers; und da hier der Zweck und das Resultat des Zusammenwirkens die endgültige und unumstößliche Feststellung der Wahrheit sein

soll: so muß hier auch die spezielle Gegenwart Christi als eine speziell verheißene Garantie der Unfehlbarkeit betrachtet werden.

Die Wirksamkeit dieser speziellen Verheißung läßt sich im Hinblick auf die 551
beiden beim Concil zusammenwirkenden Hauptfaktoren und im Verhältniß zu den beiderseitig vorhandenen Garantieen der Unfehlbarkeit in folgender Weise illustriren. a) Auf der einen Seite bewirkt diese Verheißung, daß die der effektiven Uebereinstimmung des gemeinschaftlichen authentischen Zeugnisses oder Urtheils der sämmtlichen Glieder des Lehrkörpers beiwohnende Garantie auf die Uebereinstimmung des gemeinschaftlichen Urtheils übergeht, welches die im Concil versammelten Glieder des Lehrkörpers in der Conspiration mit dem Haupte im Namen Aller fällen, und daß folglich der Concilsspruch nicht bloß juristisch und präsumtiv, sondern innerlich und wesentlich denselben Werth hat, als ob alle Glieder des Lehrkörpers faktisch und physisch ihr übereinstimmendes Zeugniß und Urtheil zusammengetragen hätten. Oder mit andern Worten: der Segen, welcher auf dem conspirirenden Zusammenwirken der auf dem Concil erschienenen Glieder mit dem Haupte ruht, ersetzt den Ausfall von Garantie, der durch das Nichterscheinen der übrigen und den Mangel ihrer persönlichen Mitwirkung bewirkt wird. — b) Auf der andern Seite bewirkt jene Verheißung, daß die dem Haupte als solchem für die Leitung und Einigung des Ganzen zustehende Garantie hier, wo dessen Urtheil in Conspiration mit den übrigen Gliedern, resp. mit der legitimen Repräsentation derselben, gefällt wird und folglich formell als Produkt des einheitlichen Zusammenwirkens von Haupt und Gliedern zu Stande kommt, verstärkt und verdoppelt wird, und daß folglich das Haupt, wenn es schon nicht in seinem selbstständigen Urtheil unfehlbar wäre, wenigstens in diesem gemeinschaftlichen Urtheil unfehlbar sein müßte.

Wie demnach das Urtheil des Concils, auch abgesehen von der Unfehlbarkeit des 552
päpstlichen Urtheils als solchen, eine eigene Garantie seiner Unfehlbarkeit besitzt, welche in jener nicht aufgeht: so hat es unter Voraussetzung der Unfehlbarkeit des päpstlichen Urtheils eine doppelte Garantie seiner Unfehlbarkeit, und darum auch eine vollere Garantie, als das päpstliche für sich allein. Daraus folgt gegen die bekannten Einwürfe der Janisten: 1) daß die Würde der allgemeinen Concilien durch die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes nicht nur nicht herabgesetzt, sondern verstärkt und gehoben worden ist, geschweige denn, daß das vatikanische Concil durch jene Definition sich selbst die Unfehlbarkeit abdekretirt hätte; und 2) daß bei der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes durch das vatikanische Concil auch nicht einmal der Schein eines Cirkelbeweises oder eines bloßen Selbstzeugnisses des Papstes vorliegt, da die Unfehlbarkeit des Concils nicht erst durch die des Papstes bewiesen zu werden braucht, und das im Urtheile des Concils enthaltene Zeugniß für die Unfehlbarkeit des Papstes weder ein Zeugniß des Papstes allein, noch ein ausschließlich durch jene Unfehlbarkeit vollgültig garantirtes Zeugniß für dieselbe ist.

Andererseits jedoch ist die eigene Unfehlbarkeit der Concilssprüche gegenüber der der 553
päpstlichen Sprüche ex cathedra nach dem oben (n. 540) Gesagten nicht so zu denken, als ob das Urtheil des Concils, soweit es spezifisch als Akt der versammelten Bischöfe oder des Concilskörpers von dem Akte des Papstes als des Hauptes unterschieden und geschieden gedacht wird, ebenso eine eigene Garantie der Unfehlbarkeit habe, wie das Urtheil des Papstes, und daß folglich die Unfehlbarkeit des Gesammtaktes beider sich gleichsam aus der Unfehlbarkeit beider Einzelakte zu einer doppelten addire. Im Gegentheil haftet sie formell an der Einheit beider Akte, weil nur beide zusammen den perfekten Concilsspruch herstellen; sie ist folglich nur virtuell eine doppelte, insofern nämlich, als sie nicht bloß durch die der Natur des gemeinsamen Aktes, sondern auch noch speziell durch die der Natur eines der mitwirkenden Akte anhaftende göttliche Verheißung und Mitwirkung garantirt ist. Von einer doppelten Unfehlbarkeit im erstern Sinne könnte etwa nur dann die Rede sein, wenn man den richterlichen Akt des Papstes und die Summe aller bischöflichen Zeugnisse einander gegenüberstellte. Aber die letztern sind als solche eben auf dem Concil nur theilweise persönlich repräsentirt.

Die heuchlerischen Concilsfreunde haben, wie mit der repraesentatio ecclesiae, so auch mit der Verheißung „si duo vel tres“ den freventlichsten Mißbrauch getrieben. Auf der einen Seite wollten sie damit den Papst überflüssig machen, indem sie die Verheißung

mit absoluter Wirkung schon auf das Zusammenwirken einer Anzahl von Bischöfen untereinander, nicht bloß auf das Zusammenwirken der Glieder mit dem Haupte, anwandten. Sobald es aber darauf ankam, wenigstens in letzterem Falle mit der vielgepriesenen Verheißung Ernst zu machen, durfte dieselbe gar nichts mehr bedeuten und wurde die ganze Entscheidung von der versammelten Kirche weg in die zerstreute verlegt.

554 IX. Wie die juristisch perfekten Urtheile der allgemeinen Concilien als judicia plenissima oder Gesammturtheile des Lehrkörpers ihre eigenthümliche Unfehlbarkeit neben der der Urtheile des Papstes und in Verbindung mit letzterer eine vollere innere Garantie der Unfehlbarkeit besitzen: so ist auch ihre Auktorität überhaupt nicht zwar eine höhere, aber doch eine vollere und gewichtigere und darum stärker und nachdrücklicher wirkende, als die der einfachen päpstlichen Urtheile — und zwar war sie dieß nicht bloß vor der die Unfehlbarkeit der letzteren sicher stellenden Definition, sondern ist und bleibt es noch jetzt nach der Definition.

555 Daß sie keine höhere ist und sein kann, liegt auf der Hand; sie ist weder juristisch und äußerlich höher, weil es über die souveräne Auktorität hinaus in derselben Corporation keine andere mehr geben kann; noch theologisch und innerlich höher, weil ihre Untrüglichkeit nicht durch ein höheres Princip oder in höherer Weise garantirt ist, als die Auktorität der päpstlichen Urtheile. Sie ist aber eine vollere und gewichtigere, und zwar 1) schon deßhalb, weil zahlreichere auktoritative Faktoren bei ihr gemeinschaftlich zusammenwirken, oder weil sie vielmehr auf einer Concentration aller in der Kirche vorhandenen Auktoritäten beruht. Dazu kommt 2), daß hier die Unfehlbarkeit des Urtheils selbst sowohl von Seiten Gottes stärker und reichlicher verbürgt ist, als auch natürlicher Weise leichter möglich erscheint und daher leichter geglaubt wird. Ueberdieß liegen 3) in der Genesis des Urtheils verschiedene Momente, welche theils direkt die Wahrheit des Urtheils, sowie seine Uebereinstimmung mit dem vorherigen habituellen oder aktuellen Bewußtsein der Gesammtkirche bezeugen und beweisen [1], theils augenscheinlich zeigen, daß weder Mangel an Mitteln zur Erforschung der Wahrheit noch Temerität im Gebrauche der Mittel vorhanden, vielmehr das Aeußerste geschehen sei, was man von einem weisen Verfahren verlangen darf [2].

556 Alle diese Umstände geben dem Urtheile des Concils eine besondere Feierlichkeit (Solemnität), welche das päpstliche nicht hat. Aber diese Feierlichkeit besteht nicht bloß in der Entwicklung äußeren Pompes, sondern in der allseitigen Entfaltung und Bekundung sowohl der kirchlichen Auktorität selbst, wie der ihr beiwohnenden Macht Gottes und der in der Kirche waltenden Kraft der Wahrheit. Sie ist daher ganz dazu angethan, nicht bloß auf die Phantasie, sondern auch auf die Geister und Herzen der Menschen, sowohl die der Schwachen, als die der mehr oder minder Hartnäckigen, einen gewaltigeren Eindruck zu machen, als die bloße, wenn schon souveräne und unfehlbare, Auktorität des päpstlichen Urtheils.

---

[1] Hier besonders kann der Papst wiederholen, was der Apostel an Timotheus schrieb: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda. . . (2 Tim. 2, 2). Vgl. auch oben n. 470, Anm., die Stelle des hl. Leo I.

[2] Diese Momente gelten auch da, wo das Concil erst im Anschluß an das vorhergehende päpstliche Urtheil seinen Spruch fällt.

Den Unterschied zwischen dem Spruche der lehrenden Kirche durch den Papst allein 557
und durch das allgemeine Concil kann man treffend illustriren durch den Unterschied, der besteht zwischen einem einfachen Lehrvortrage, bei welchem bloß der Mund redet, und dem feierlichen Vortrage eines begeisterten Redners, worin der ganze Körper mitspricht (vgl. Per. Bl. v. Concil II. S. 132 f.). Da diese Feierlichkeit des Concilsspruches mit der Zahl der Theilnehmer, der Sorgfalt der Diskussion und der Einstimmigkeit der Voten wächst: so ist es möglich, daß ein Concil in dieser Beziehung andern überlegen ist, und auch angemessen, daß die erwähnten Momente zur stärkern Empfehlung seiner Entscheidung hervorgehoben werden.

Ein spezieller Vortheil für die größere Wirksamkeit der Concilssprüche liegt noch darin, 558
daß 1) die Bischöfe, weil sie selbst bei der Beschlußfassung zugezogen wurden, mehr Veranlassung und Antrieb zur Exekution derselben haben; daß 2) überdieß schon durch das Concil selbst die Exekution theils vollzogen, theils so wirksam angebahnt ist, daß sie leicht weiter durchgeführt werden kann; und daß folglich 3) den Widerspenstigen auch die letzte chimärische Aussicht auf Reformation des Urtheils oder Suspension seiner Wirksamkeit abgeschnitten wird. Nach dieser Richtung hin kommen besonders die meisten orientalischen Concilien in Betracht, weil die große Entfernung des Orientes vom Occidente, theilweise auch die Rivalität des erstern gegen den letztern, eine möglichst feierliche Promulgation und Exekution der päpstlichen Entscheidungen am Orte der Gefahr selbst nothwendig machte.

Das oben Gesagte erklärt mehr als zur Genüge die besondere Hochachtung, 559
welche die Entscheidungen der Concilien von jeher in der Kirche genossen, und das besondere Gewicht, welches man auf dieselben legen konnte, ohne dadurch die souveräne Auktorität und Unfehlbarkeit der päpstlichen Urtheile irgendwie zu läugnen oder zu beeinträchtigen. Vielmehr war es von alten Zeiten her Brauch, beide nebeneinander in den Glaubensregeln als substanziell gleichberechtigt aufzuführen. Namentlich geschieht dieß in den alten Papsteiden im Liber diurnus, sowie in der Formel des Papstes Hormisdas; in letzterer wird sogar auch der Schwerpunkt der conciliarischen Auktorität geradezu in die Unfehlbarkeit des hl. Stuhles gelegt.

Aus der erklärten speziellen Wirksamkeit ergibt sich von selbst die Nützlichkeit und 560
auch die relative Nothwendigkeit der allgemeinen Concilien in Glaubenssachen, unbeschadet der Unfehlbarkeit des hl. Stuhles. In der Regel bezieht sich dieselbe bloß auf die unter Umständen wünschenswerthe oder erforderliche Erzielung größerer Wirksamkeit der Urtheile des hl. Stuhles. In dieser Beziehung war allerdings vor der Definition des Vatikanums das Bedürfniß größer, als es nachher sein wird. Ja, man kann sagen, dieses Bedürfniß sei auch das einzige, welches das Concil als Richterkollegium mehr oder minder nothwendig mache. Denn das etwaige Bedürfniß auf Seiten des hl. Stuhles selbst, durch Befragen der übrigen Bischöfe sein eigenes Urtheil vorzubereiten, kann theils ohne Concil befriedigt werden, oder es erheischt doch nur, daß dasselbe als Rathsversammlung um den Papst sich vereinige. Daß diese Rathsversammlung aber als Richterkollegium fungire, und der Papst nicht bloß de consilio concilii, sondern sacro approbante concilio entscheide, wird nur durch die Würde der Versammlung einerseits, und andererseits durch das obenerwähnte Bedürfniß, resp. die Nützlichkeit der Verstärkung des päpstlichen Urtheils motivirt.

X. Für die verschiedenen Formen und Einkleidungen, resp. die 561
Criterien der conciliarischen Urtheile genügt, servatis servandis, das oben § 31. I. und § 32. III. Gesagte. Es ist nur beizufügen, daß die auktoritativen Lehrakte der allgemeinen Concilien, weil wesentlich an die ganze hörende Kirche gerichtet und im Namen der ganzen lehrenden Kirche erlassen, um als peremptorische Urtheile angesehen werden zu können, nicht in demselben Maße, wie die Lehrakte des Papstes, der formellen Hervorkehrung ihrer allgemeinen und definitiven Tendenz bedürfen.

Absurd ist die Meinung, bloß die Strafcanones der Concilien könnten die peremptori- 562
schen Urtheile oder den canon ecclesiasticus enthalten. Ganz unbegreiflich und den Thatsachen widersprechend ist die von manchen Theologen geäußerte Meinung, daß namentlich

die capita des Tridentinum bloße Erläuterungen der canones und keine eigentlichen Definitionen seien, da doch das Concil selbst durchweg in der nachdrücklichsten Weise am Anfang oder am Schlusse der Capitel sie als Glaubensregel erklärt (so z. B. sess. XIII. im Anfang: SS. omnibus fidelibus interdicit, ne posthac de ss. Eucharistia aliter credere, docere aut praedicare audeant, quam ut est hoc praesenti decreto explicatum atque *definitum* — und am Schlusse: Quoniam autem non est satis, veritatem dicere, nisi detegantur et refellantur errores, placuit S. Synodo hos canones subjungere, ut omnes, *jam agnita catholica doctrina,* intelligant quoque, quae ab eis haereses caveri vitarique debeant). Dasselbe gilt auch von den Capiteln des Vatikanum in beiden Constitutionen (etwa mit theilweiser Ausnahme des IV. Cap. der II. Constitution, wo der eigentlichen Definition eine Einleitung vorausgeschickt wird) auf Grund der Schlußworte des prooemium der I. Constitution und der Anfänge der meisten Capitel. Eher könnte man sagen, daß beiderseits der Inhalt der Capitel nicht immer Dogma im engsten Sinne des Wortes, sondern bloß „doctrina catholica" sei. Beim Tridentinum könnte man das selbst von einigen Canones sagen (z. B. sess. XXI. c. 2; sess. XXII. c. 6 u. 9). Beim Vatikanum steht dagegen bezüglich der canones das Gegentheil fest, sowohl nach der der theologischen Commission gegebenen Anweisung (vgl. Cecconi, Gesch. des Vatik. Bd. I. docum. LXI), wie nach dem Schlusse der I. Constitution: Quoniam vero non satis est haereticam pravitatem devitare. . .

563 Die Dekrete der allgemeinen Concilien sind enthalten in den bekannten großen Conciliensammlungen von Labbé, Hardouin (diese besonders wegen der Indices die handlichste) und Mansi, separat in *Catalani,* ss. oecum. Concilia, prolegomenis et commentariis illustrata. Romae 1736. 4 vol. fol. Das Wesentlichste auch in *Carranza,* summa conc. omnium, und dem größern gleichnamigen Werke von L. Bail; ferner in *Cabassutius,* notitia eccles., und *Denzinger,* Enchiridion symbolorum etc. Die Dekrete mit Geschichte in Hefele, Conciliengesch., woselbst Bd. I. am Schlusse der Einleitung ein eingehender Bericht über die Conciliensammlungen.

§ 34. Die Lehrurtheile (3) der römischen Congregationen und (4) der Partikularconcilien.

564 Neben dem souveränen Tribunal des Papstes, ohne oder mit dem allgemeinen Concil, kommen nach kirchlichem Usus als weitere Tribunale in Betracht die ad hoc konstituirten Congregationen der Cardinäle und die Partikularconcilien der Bischöfe. Beide Tribunale haben das gemeinsam, daß sie an sich nicht souverän sind, daß folglich auch ihre Urtheile an sich mehr nur einen lehrpolizeilichen, als gesetzlichen Charakter haben, daher zunächst und unbedingt, vor der etwaigen Suspension oder Correktion derselben, nur zum äußern Gehorsam verbinden und nur durch päpstliche Bestätigung ganz perfekt werden können. Sie unterscheiden sich aber darin, daß die Congregationen der Cardinäle kraft päpstlicher Delegation im Namen des Papstes handeln und somit ihre Urtheile direkt für die ganze Kirche erlassen können, die Partikularconcilien dagegen kraft der potestas ordinaria der sie konstituirenden Bischöfe handeln und so auch ihre Urtheile direkt nur für ihre betreffenden Untergebenen erlassen können. Da nun die Unfehlbarkeit des Urtheils als solchen wesentlich an die Souveränität desselben geknüpft ist: so kann bei beiden Tribunalen ohne die päpstliche Bestätigung nur von einer mehr oder minder starken Präsumtion der Wahrheit die Rede sein. Diese Präsumtion ist aber nicht bei beiden die gleiche und auch nicht durchweg durch dieselben Momente bedingt; da überdieß die päpstliche Bestätigung bei beiden in verschiedener Form sich äußern kann, so sind beide besonders zu behandeln.

I. Die Congregationen der Cardinäle, welche ordentlicher Weise 565
und zwar nicht bloß als Raths=, sondern als Richterkollegien Lehrurtheile erlassen können, sind, wenigstens vorzugsweise, die Congregationen des heiligen Officiums oder der inquisitio haereticae pravitatis, und die des index librorum prohibitorum; für moralische Fragen auch die h. Pönitenziarie, die jedoch weniger vorzuschreiben pflegt, welche Lehre man theoretisch halten müsse, als zu erklären, welche man praktisch befolgen könne oder solle. Die Delegation dieser Tribunale bezieht sich, wie ihr Name und die Dokumente ihrer Institution besagen, formell auf die Handhabung der allgemeinen Lehrpolizei[1], zunächst durch Verfolgung der Sünden gegen den Glauben und das Verbot glaubensgefährlicher Schriften (äußere Lehrpolizei), zugleich jedoch auch durch die auktoritative Censur der Sätze und Lehren, durch deren Aussprache der Einzelne die Sünden gegen den Glauben begeht und die Schriften dem Glauben gefährlich werden (innere Lehrpolizei); die legislatorische Gewalt in Glaubenssachen kann ja auch ihrer Natur nach nicht belegirt werden. Die doktrinellen Dekrete dieser Congregationen treten daher in der Regel in der Form theologischer Censuren auf, haben jedoch selbstverständlich nur dann wirklich doktrinelle und zugleich allgemeine Bedeutung, wenn die Censur bei der Inquisition nicht bloß in dem Urtheile über die Sünde einer bestimmten Person implizirt, sondern durch einen eigenen Akt als normativ promulgirt, und bei der Indexcongregation nicht bloß als Motiv im Verbote eines Buches implizirt, sondern durch einen ausdrücklichen Akt (die damnatio oder reprobatio) öffentlich vollzogen wird.

Diese Dekrete sind und bleiben an sich bloß Urtheile der betref= 566
fenden Congregation als eines vom Papste, resp. dem apostolischen Stuhle verschiedenen Tribunals, obgleich sie im Namen und kraft der Auktorität des Papstes erlassen werden; denn letzteres besagt eben nur, daß sie auf Grund päpstlicher Delegation erlassen werden. Sie bleiben es selbst dann, wenn, wie es in der Regel geschehen soll, die Dekrete unter der speziellen Aufsicht des Papstes und nach Bericht an denselben (facta relatione), folglich unter dessen Vorwissen und dessen einfacher Gutheißung erlassen werden. Damit sie eigene Dekrete des Papstes oder des hl. Stuhles werden und folglich volle Gesetzeskraft erlangen, muß noch ein eigener Akt der Bestätigung oder Promulgation von Seiten des Papstes hinzutreten. Indeß behalten sie auch in diesem Falle den Namen eines Dekretes der Congregation so lange, als der päpstliche Akt nur in der Form einer Bestätigung des Congregationsdekretes oder eines Befehles zur Promulgation desselben auftritt (z. B. in der Verdammung der Günther'schen Schriften), und als nicht der Papst auf Grund des Rathes der Congregation ein selbstständiges Urtheil erläßt (wie z. B. im Breve gegen die Hermesischen Schriften).

Im Anschluß an das Gesagte lassen sich folgende zwei Regeln über die 567
doktrinelle Auktorität oder die theologische Rechtskraft und Zuverlässigkeit der Dekrete der Congregationen aufstellen.

1. Die **nicht** formell und vollgültig vom Papst bestätigten

---

[1] Franzelin nennt dieses eine delegatio universalis providentiae ecclesiasticae.

doktrinellen Dekrete der Congregationen sind zwar nicht unfehlbar, haben aber doch eine so starke Präsumtion der Wahrheit für sich, daß wenigstens für die Zeit, wo sie erlassen werden, die geforderte innerliche Unterwerfung und Zustimmung zu denselben unbedenklich geleistet werden kann und muß.

Denn a) hat sich in denselben kaum jemals ein später nachgewiesener, niemals ein zur Zeit des Erlasses nachweisbar gewesener Irrthum gefunden. b) Es bürgt dafür ferner die Vorsicht und Gewissenhaftigkeit, womit zu verfahren die Congregationen ebenso gewohnt wie verpflichtet sind, sowie die Zusammensetzung der Congregation aus erfahrenen Männern der verschiedensten Schulen und Richtungen. c) Jene Dekrete sind überdieß der moralisch sichere Ausdruck der Tradition der römischen Kirche. d) Endlich haben die Dekrete, wegen ihrer hohen Bedeutung für die ganze Kirche und der engen Verbindung mit dem Papste, aus dessen generellem Auftrag, mit dessen Auktorität und unter dessen Aufsicht sie erlassen werden, immer einen besondern Antheil an dem übernatürlichen Schutze, der über dem hl. Stuhle waltet. In diesem Sinne wird es denn auch in dem Breve Tuas libenter vom 21. Dez. 1863 (s. die Stelle ausführlicher oben n. 432) als eine Pflicht der katholischen Weisheit bezeichnet, ut (sapientes catholici) se subjiciant decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis congregationibus proferuntur.

568 2. Wann dagegen eine vollgültige oder peremptorische und darum die Unfehlbarkeit nach sich ziehende Bestätigung des Papstes vorliege, resp. welche Form der Bestätigung den Dekreten volle Gesetzeskraft verleihe, ist unter den Theologen theilweise insofern controvers, als gewisse Formen, z. B. das einfache approbavit, an sich bloß einen Akt des Aufsichtsrechtes des Papstes, oder, wie einige Theologen sagen, einen vom Papst nicht in seiner Eigenschaft als souveränes Haupt der Kirche, sondern in seiner Eigenschaft als Haupt des betreffenden Tribunals gesetzten Akt ausdrücken könnten. Es kommt hierbei wesentlich auf die Intention des Papstes und die durch den stilus curiae festgestellte Bedeutung des Ausdrucks an. Und da scheint es wenigstens nach dem neueren stilus gewiß, daß die in der Promulgation gebrauchten Ausdrücke: SSmus sua suprema auctoritate confirmavit et promulgari mandavit eine peremptorische Bestätigung ausdrücken.

569 So heißt es in den Lit. Ap. *Eximiam tuam* 15. Juni 1857 an den Cardinal von Geißel über das Inderdekret gegen Günther: Quod quidem decretum Nostra auctoritate sancitum, Nostroque jussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quaestio omnis *penitus dirempta* censeretur, et *omnes, qui catholico gloriantur nomine, clare aperteque intelligerent*, sibi esse omnino obtemperandum, et sinceram haberi non posse doctrinam Guentherianis libris comprehensam. . . . *Ipsum per se valebat decretum*, ne qui sibi integrum putarent ab iis, quae Nos comprobavimus, utcumque discedere (S. den Text in Conc. Prov. Col. Anhang). Ebenso wurde die von den vereinigten Congregationen des hl. Officiums und des Index in der Löwener Frage erlassene Entscheidung, quam ss. D. N. ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit, in einem auf päpstlichen Befehl erlassenen Schreiben des Cardinals Patrizi vom 30. August 1870 ein Decretum S. Sedis genannt, dem gegenüber viri catholici id muneris habent, ut plene, perfecte, absoluteque se subjiciant, ex medio sublatis contentionibus, quae sinceritati assensus officerent. Solche Dekrete der Congregationen sind daher auch gewiß in der vom Vatikanum am Schlusse der constit. de fide cath. erlassenen Mahnung eingeschlossen: Omnes officii monemus servandi constitutiones et decreta, quibus pravae ejusmodi opiniones . . . ab hac S. Sede proscriptae et prohibitae sunt.

570 Der einzige Fall einer von den Congregationen ausgegangenen Censur, die man mit einigem Schein als falsch bezeichnen könnte und die darum auch unermüdlich von den Gegnern ausgebeutet wird, ist das Inderdekret vom 15. März 1616; denn alle übrigen Akte bezüglich des kopernikanischen Systems haben nicht einmal den Schein einer öffentlichen

doktrinellen Censur. Aber auch von jenem Dekret läßt sich vor Allem nicht sagen, daß es förmlich vom Papste bestätigt worden sei, da keine solche Bestätigung ihm beigefügt ist. Sodann ist dasselbe zunächst bloß disciplinär, ein Bücherverbot; und wenn mit dem Verbote in den Motiven die Censur der Schriftwidrigkeit ausgesprochen und daher auch im Dispositiv mit dem Verbot der Bücher eine damnatio derselben verbunden wird: dann ist diese Censur selbst wieder doch mehr nur eine polizeiliche, welche nicht direkt auf die Lehre in sich geht, sondern auf die dreiste Behauptung und Geltendmachung der Lehre ohne die schuldige Rücksicht auf die Würde der hl. Schrift und die katholischen Regeln für die Interpretation derselben. Diese Tendenz des Dekretes wurde daher auch 4 Jahre später durch ein anderes Inderdekret ausdrücklich erklärt, indem bloß die assertorische, nicht die hypothetische Aufstellung der fraglichen Lehre verboten wurde; was keinen Sinn hätte, wenn durch das erste Verbot die Lehre in sich selbst verdammt worden wäre. Siehe beide Dekrete Kathol. 1864 I. S. 690. Vgl. oben n. 441 und unten n. 581.

Ueber die Congreg. s. Officii vgl. Phillips Kirchenrecht Bd. V. § 321 ff., über die Indexcongregation ebendaselbst § 324 f. Ueber die Auktorität der Congregationen vgl. Conc. Prov. *Rhemense* a. 1857. c. 5; Instructio *episcopi Paderborn.* d. 12. Juli 1864 (Münst. Past. Bl. 1864 S. 102); *Lacroix,* theol. mor. l. 1. n. 215 ff.; „Katholik" 1864 I. S. 679 ff.; Al. Schmid, Wissenschaft und Aut. S. 157 ff.; *Bouix,* de curia Rom. p. 472 ff. *Ward,* authority of doctrinal decisions S. 133 ff. — Ueber die Bücherverbote in specie: *Zaccaria,* della proibitione de' libri; *Gautier,* introd. in theol. l. 2. c. 3; *Heymans,* de eccl. libr. prohibitione (Brüssel 1849).

II. Die Partikularconcilien der Bischöfe sind von verschiedener 571
Art, je nachdem sie aus einem größern oder geringern Theile des Episcopates bestehen, was jedoch für ihre Auktorität nur einen graduellen Unterschied macht. Die ordentliche, jetzt fast ausschließlich vorkommende Form ist die der Provinzialconcilien, die aus den Bischöfen eines Metropolitanbezirkes bestehen. Die wesentlichste Bedingung ihrer legitimen Auktorität ist, daß sie in kanonischer Form gehalten werden. Dazu ist aber vor Allem erforderlich, daß sie nicht ohne und gegen den Willen des hl. Stuhles sich konstituiren und handeln, und ebenso wenig in der Publikation ihrer Dekrete sich seinem Aufsichtsrecht entziehen. Denn obgleich sie nicht auctoritate delegata, sondern ordinaria handeln, so müssen sie doch in Verbindung mit dem Centrum des Episcopates und in der Unterordnung unter das Haupt desselben handeln, damit der Gebrauch der potestas ordinaria kein unbefugter sei. Wenn das schon in Sachen der Disciplin gilt, so gilt es noch mehr in Sachen des Glaubens. Die solchen Concilien zu Theil werdende Approbation des hl. Stuhles wird aber, namentlich nach dem neuern Usus, ausdrücklich unterschieden 1) in eine solche, die bloß ein Akt der Oberaufsicht ist, und dieß ist die gewöhnliche (approbatio in forma simplici), die dann auch nicht vom Papste selbst, sondern von der ad hoc generell delegirten Congreg. Concilii ausgeht, und 2) in eine solche, die eine förmliche Bestätigung enthält, wodurch der hl. Stuhl die Dekrete des Concils zu seinen eigenen macht (approbatio in forma solemni), und diese ist die seltenere (in neuerer Zeit angewandt von Benedikt XIII. für das Concil von Embrun, in älterer Zeit z. B. für die gegen die Pelagianer gehaltenen Provinzialconcilien).

Unkanonisch berufene und abgehaltene, namentlich gegen den ausdrücklichen 572
Willen des hl. Stuhles zusammengebrachte Versammlungen von Bischöfen (wie die der französischen von 1682 und 1700) haben daher schon von Haus aus, abgesehen von einer spätern Cassation, gar keine kanonische oder richterliche Auktorität (so wurde von Alexander VIII. bezüglich der Akten der Versammlung von 1682 erklärt: ea *ipso jure nulla,*

irrita, invalida, inania viribusque et effectu penitus et omnino vacua ab initio fuisse et esse et perpetuo fore). Vielmehr würde das unkanonische Verfahren den Dekreten auch dasjenige Ansehen nehmen, welches sie etwa von der Person ihrer Urheber herleiten könnten. Da ferner von Alters her das (später von Sixtus V. durch förmliches Gesetz auf alle Dekrete ausgedehnte) Gewohnheitsrecht bestand, besonders die den Glauben betreffenden Dekrete zur Kenntniß des hl. Stuhles zu bringen und seiner Correktion zu unterwerfen: so würde die Unterlassung dieses Berichtes streng genommen genügen, um den Dekreten auch alle conciliarische Auktorität abzusprechen — es sei denn, daß jene Unterlassung nicht als absichtliche Umgehung, sondern nur als eine durch die Umstände mehr oder weniger zu entschuldigende Vernachlässigung zu betrachten wäre.

573 Abgesehen von der approbatio solemnis durch den hl. Stuhl sind die doktrinellen Dekrete der Partikularconcilien nicht unfehlbar. Sie können also nur eine mehr oder minder große Präsumtion der Wahrheit für sich haben, die theilweise von der Zahl und persönlichen Bedeutung der Mitglieder der Synode, noch mehr aber von der Art und Weise ihres Auftretens und der Fassung der Dekrete selbst abhängt. Die Natur und Stärke dieser Präsumtion und demnach die theologische Rechtskraft und Zuverlässigkeit der Dekrete selbst bemißt sich nach folgenden zwei Hauptregeln:

1. Sind die Dekrete ordnungsmäßig in forma simplici vom apostolischen Stuhle approbirt, dann haben sie die höchste, der absoluten nahekommende Präsumtion der Wahrheit, soweit sie mit vollster Entschiedenheit in aller Form katholische Glaubenslehren als solche feststellen oder irrige Lehren verdammen. Denn das könnte und würde weder vom apostolischen Stuhle, noch von den übrigen Bischöfen geduldet werden, wenn die betreffende Lehre jene Qualifikation nicht wirklich verdiente, namentlich wenn es sich um Fragen handelt, welche gerade die Zeit bewegen und allgemeine Aufmerksamkeit erregen. In diesem Falle ist also bei der Feierlichkeit und Publicität des Aktes das Stillschweigen der übrigen Faktoren des Lehrkörpers als einer positiven Zustimmung derselben gleich oder nahekommend zu erachten, und haben mithin die Dekrete effektiv eine höhere Gewähr, als ihnen die eigene juristische oder persönliche Auktorität ihrer Urheber aus sich zu geben vermöchte.

2. Soweit dagegen die Dekrete eines in forma simplici approbirten Concils, bloß in assertorischer oder monitorischer Form, also mehr als authentische Zeugnisse, namentlich in längern Lehrentwicklungen und Ausführungen, wie sie besonders bei den neuesten Concilien nach dem Vorgange des Tridentinums häufig vorkommen, Lehrsätze aufstellen oder Irrthümer zurückweisen, ist die Präsumtion nicht gleich stark, aber immer eine sehr große, und kann dann auch die Zahl und Bedeutsamkeit der Mitglieder einen beträchtlichen Einfluß auf dieselbe haben. Aehnlich verhält es sich mit den Synodaldekreten älterer Zeit, von denen es nicht bekannt ist, ob sie vor den hl. Stuhl gebracht wurden, aber auch gar kein Zeichen der Mißbilligung von Seiten des hl. Stuhles oder der übrigen Glieder des Lehrkörpers vorliegt; es gibt aber kaum ein dogmatisch wichtiges Dekret, welches nicht entweder vom hl. Stuhle verworfen oder positiv approbirt wäre.

574 Vergleiche über die Partikularconcilien besonders *Bellarmin*, de conciliis; *Canus* und die übr. Werke de locis theol. s. h. tit.; *Thomassin*, dissert. in Concilia; *Benedict. XIV.*, de synodo dioec. l. 13. c. 3.

Die Dekrete selbst s. in den oben (n. 563) angeführten Concilien-Sammlungen und

Geschichten. Die Synoden einzelner Länder sind meist auch besonders gesammelt (s. die Ausgaben bei Hefele, Conciliengesch. Bd. I., am Schlusse der Vorrede), die der letztern Jahrhunderte in der eben im Druck befindlichen Collectio Lacensis (bei Herder), darunter viele, besonders die neueren deutschen und manche französische, vor allen das Coloniense von 1860, mit sehr reichem dogmatischen Inhalt.

§ 35. Die dogmatischen Urtheile im engern Sinne, oder die dogmatischen Censuren von Lehren, Sätzen und Büchern.

Die Literatur über die Censuren als solche siehe oben § 30, n. 444. Ueber das factum dogmaticum siehe bes. d'*Argentrée*, elem. theol. c. 7. art. 18 (das Bündigste, und doch zugleich Vollständigste über das Verfahren der Kirche gegenüber den Irrthümern und ihren Urhebern); *Regnier*, de eccl. p. I. sect. IV. c. 2; *Benettis*, privil. S. Petri tom. V. p. 245—399; *Thomassin*, dissert. in conc. diss. 19 in V. Syn. n. 27—90; *Muzzarelli*, buon uso della logica opusc. 24; Andries, cathedra Rom. S. 225 ff.; meine Art. im „Katholik", 1869. I. S. 487 ff. u. S. 544 ff.

Wegen einiger spezieller Fragen, die sich daran knüpfen, verdienen die 575 kirchlichen Verwerfungs- oder Verdammungsurtheile (doktrinelle Censuren) eine eigene Betrachtung. Wir beschränken uns jedoch hier auf die höchstrichterlichen und zugleich peremptorischen Urtheile (die eigentlich dogmatischen Censuren), weil es auf diese zunächst ankommt.

Hinsichtlich ihrer Form und Materie ist die Fassung dieser Urtheile sehr mannigfaltig. Sie sind bald 1) formell und materiell ganz allgemein gehalten (wenn z. B. ein Buch ohne nähere Angabe des verwerflichen Inhaltes und der Art der Verwerflichkeit schlechthin verdammt wird), oder 2) bloß formell, aber nicht auch materiell, spezificirt (wenn bei einem Buche ohne nähere Angabe der bezüglichen Sätze die Art der Verwerflichkeit bezeichnet wird), oder 3) zwar formell und materiell spezificirt, aber nicht so, daß jeder einzelne Satz seine bestimmte Censur erhält (condamnatio in globo, wie in den Constanzer Dekreten gegen Wikleff und Hus und in der Bulle Unigenitus), oder endlich 4) so, daß jeder einzelne Satz seine bestimmte Censur erhält (wie in der Bulle Auctorem fidei).

So weit diese Censuren feststellen, daß gerade ein bestimmtes Buch, 576 resp. bestimmte von einer Person ausgesprochene Sätze, in sensu ab auctore intento censurwürdig sei, involviren sie zugleich in concreto, neben dem Urtheil über den Text oder den Satz in abstracto, direkt oder indirekt ein Urtheil über die Thatsache, daß der bestimmte Text oder Satz den Charakter oder die Tendenz habe, welche ihn der Censur würdig macht (factum dogmaticum). Es geschieht dieß direkt, wenn die Censur den Text oder Satz wörtlich in dem in ihm selbst klargestellten Sinne so faßt, wie er ausgesprochen worden; alsdann deckt sich das Urtheil über den Satz in sensu auctoris formell mit dem Urtheile über den Satz in sensu obvio et naturali. Es geschieht indirekt, wenn die Censur den Satz entweder neu formulirt oder aus dem seinen Sinn näher bestimmenden Contexte herausgreift. Im ersten Falle wäre die Censur auch in abstracto sinn- und werthlos, wenn sie nicht das Faktum mit feststellte; im zweiten Falle ist die Feststellung des Faktums einigermaßen von der Censur des ausgezogenen Satzes verschieden und erheischt ein formell oder virtuell von dieser verschiedenes Urtheil über die Identität des in jenem Satze enthaltenen und des von dem

betreffenden Autor intendirten Sinnes, welches zur Integrität und vollen Wirksamkeit der Censur selbst ihr beigefügt wird. Da gegen das factum dogmaticum besondere Schwierigkeiten erhoben worden sind, so behandeln wir zunächst die Wirksamkeit und Tragweite der Censuren als solcher und dann speziell bezüglich des factum dogmaticum.

577 Facta dogmatica im weitesten Sinne nennt man auch überhaupt alle Thatsachen, welche wegen ihrer universalen Bedeutung für die Lehre oder das Leben der Kirche und das Heil der Seelen Gegenstand einer authentischen und auktoritativen Feststellung werden können und werden, z. B. die Authenticität der Vulgata, die Oekumenicität eines Concils, die Heiligkeit und religiöse Verehrungswürdigkeit bestimmter Personen. Im engeren Sinne jedoch nennt man so nur solche Thatsachen, welche eine nothwendige Voraussetzung für die Geltendmachung der kirchlichen Lehre selbst bilden (wie die beiden erstgenannten); im engsten Sinne endlich die hier in Frage stehenden, welche in der Geltendmachung der kirchlichen Lehre objektiv und formell implicirt werden.

578 I. Ueber das Censurrecht der Kirche hat das Vatikanum (de fide c. 4) Folgendes bestimmt: Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. Wenige Jahre vorher hatte Pius IX. in dem Breve Gravissimas inter d. d. 11. Dec. 1862 sich noch ausführlicher und nachdrücklicher gegenüber der von Frohschammer reclamirten Freiheit der Philosophie ausgesprochen: Ecquis non videt, quam vehementer sit rejicienda, reprobanda et omnino damnanda huiusmodi Frohschammer sententia atque doctrina? Etenim Ecclesia ex divina sua institutione et divinae fidei depositum integrum inviolatumque diligentissime custodire, et animarum saluti summo studio debet continenter advigilare, ac summa cura ea omnia amovere et eliminare, quae vel fidei adversari vel *animarum salutem quovis modo in discrimen adducere possunt.* Quocirca Ecclesia ex potestate sibi a divino suo auctore commissa non solum ius, sed officium praesertim habet, non tolerandi, sed proscribendi ac damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint; et omni philosopho, qui Ecclesiae filius esse velit, ac etiam philosophiae officium incumbit, nihil umquam dicere contra ea, quae Ecclesia docet, et ea retractare, de quibus eos Ecclesia monuerit. Sententiam autem, quae contrarium edocet, *omnino erroneam et ipsi fidei Ecclesiae ejusque auctoritati vel maxime injuriosam* esse edicimus et declaramus. Den Beweis und die weitere Entwicklung der hier ausgesprochenen Lehren geben wir in folgenden Sätzen.

579 1. Die höchstrichterlichen oder dogmatischen Censuren von Lehren oder Sätzen verpflichten nach katholischer Lehre jeden Katholiken zunächst unter dem strengsten kirchlichen Gehorsam zur unbedingten innerlichen Anerkennung der Verwerflichkeit jener Sätze, und sie ge-

währen auch vermöge der Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrgewalt in rebus fidei et morum die unbedingte Gewißheit, daß die Lehren oder Sätze verwerflich und zwar in der Weise verwerflich sind, wie sie im Urtheil bezeichnet werden.

Die Forderung jenes Gehorsams liegt im Wesen der richterlichen Censur. Sie wird 580
aber auch oft noch speziell eingeschärft: so z. B. bezüglich der Censuren des Constanzer Concils durch Martin V. in der Bulle *Inter cunctas*, welche verordnete, alle der Häresie Verdächtigen zu fragen, ob sie glaubten, daß die censurirten Artikel auch wirklich die Censur verdienten (bei *Denzinger*, Ench. n. 552, s. oben n. 417); in der Bulle *Unigenitus* (Mandamus omnibus fidelibus, ne de dictis propositionibus *sentire*, docere, praedicare aliter praesumant, quam in hac Nostra constitutione continetur); desgl. fast mit denselben Worten in der Bulle *Auctorem fidei*, und endlich in der Encyclica *Quanta cura* (s. oben n. 498). In dieser Voraussetzung folgt die Unfehlbarkeit aus denselben Gründen, welche oben nn. 85 ff. für die Unfehlbarkeit des Lehrapostolates bezüglich des direkten und indirekten Gegenstandes der kirchlichen Lehre angeführt wurden. Sie ist namentlich evident eingeschlossen in der Unfehlbarkeit in rebus morum, weil es sich hier um die Definition einer sittlichen Pflicht handelt. Sie ist deßhalb nach allen Theologen (s. Schmid, Wissenschaft u. Auktorität S. 145) ausgemachte Sache, wenn nicht de fide. Zwischen der Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit bei niedern Censuren und der höchsten (censura haereseos) wird daher so wenig ein Unterschied gemacht, daß man auch solche Akte, welche beide Arten enthalten, schlechthin als regula fidei bezeichnet und daß z. B. das von Benedikt XIV. „plenissime" bestätigte Concil von Embrun von der Bulle *Unigenitus* sagt: Constitutio Unigenitus est dogmaticum, definitivum et irretractabile judicium illius ecclesiae, de qua divino ore dictum est: portae inferi non praevalebunt adversus eam. Si quis igitur eidem constitutioni corde et animo non acquiescit, aut veram et sinceram obedientiam non praestat, inter eos habeatur, qui circa fidem naufragaverunt.

Im Einzelnen verpflichtet: a) die einfache Verdammung eines Buches nur zur Annahme, daß dasselbe in irgend einem, freilich nicht vereinzelten, Theile irgendwie wenigstens bezüglich des Ausdrucks verwerflich sei; b) die Verdammung eines bestimmten einzelnen Satzes zur Annahme, daß derselbe irgendwelche Censur verdiene; c) die condemnatio vieler Sätze in globo zur Annahme, daß jeder Satz wenigstens Eine von den namhaft gemachten Censuren verdiene und jede Censur wenigstens einen Satz treffe. d) Nur die spezificirte Censur eines bestimmten Satzes verpflichtet auch zur Annahme des bestimmten Grades der Verwerflichkeit dieses bestimmten Satzes.

Die formelle Wahrheit der Censur als solcher ist übrigens unter bestimmten Um- 581
ständen nicht wesentlich mit der Unwiderruflichkeit der Censur verbunden. Wo nämlich die Censur bloß den mißverständlichen und bedenklichen Ausdruck eines Satzes, oder einen solchen Satz trifft, der an sich keine religiöse Wahrheit enthält, sondern bloß durch äußere Umstände eine katholische Lehre gefährdet (wie z. B. vor Zeiten die kategorische Behauptung der Existenz von Antipoden ohne die Erinnerung oder den Beweis, daß die Erde rund sei und daß darum jene Antipoden doch von Adam abstammen könnten, das Dogma von der Einheit des Menschengeschlechtes bedrohen konnte; oder die unbedingte Behauptung der Copernikanischen Lehre, bevor sie evident bewiesen war, nicht vereinbar schien mit den katholischen Regeln für die Schrifterklärung): da geht die Intention des Richters auf den Satz bloß so, wie er sich zur gegebenen Zeit präsentirt, und sein Urtheil kann in diesem Sinn durchaus wahr sein, wenn schon der Satz zu einer andern Zeit unter andern Umständen die Censur nicht mehr verdienen und diese selbst mithin ihren Gegenstand verlieren würde. So lange und in so weit aber die Censuren sich auf Lehren erstrecken, und zwar auf solche Lehren, die materiell religiöser oder sittlicher Natur sind, wird die dogmatische Censur immer als eine definitive und unwiderrufliche betrachtet und gehandhabt, auch wenn sie nicht ausdrücklich als in perpetuum valitura erlassen wird. Die Censuren der ersteren Art bilden jedoch ihrer Natur nach wesentlich Ausnahmen von der Regel, wenn sie überhaupt als dogmatische Censuren mitgezählt werden können; ihre Eigenthümlichkeit kann daher auf die Beurtheilung der übrigen keinen Einfluß haben, und lassen wir sie daher für die Folge außer Rechnung.

582 2. Die höchstrichterlichen Censuren verpflichten weiterhin nicht bloß kraft des kirchlichen Gehorsams allein, sondern auch in Folge der durch die Censur gewonnenen zweifellosen Kenntniß von der Verwerflichkeit der betreffenden Sätze oder Meinungen unter einer Todsünde, diese Sätze und Meinungen auch wirklich zu verwerfen, d. h. die Sätze vom Munde, die Lehren, inwiefern sie selbst direkt oder indirekt durch die Censur des Satzes getroffen sind, vom Herzen auszuschließen, mithin zum mindesten sie nicht mehr positiv für wahr oder wahrscheinlich zu halten.

583 So lange ich nämlich nur opinativ, wenngleich nicht mit voller Ueberzeugung, eine Lehre festhalte, kann ich nicht sagen, daß ich sie verwerfe, wie denn auch die Kirche in der Regel nicht von Ueberzeugungen, sondern von Meinungen redet, die sie verwirft. Alle Censuren schließen folglich zum mindesten die Voraussetzung wesentlich ein, daß die Behauptung der zu verwerfenden Lehre keinen gewichtigen und stichhaltigen logischen Grund für sich habe, wegen dessen man sie vernünftiger Weise annehmen könnte, und daß sie mithin wenigstens negative temeraria sei. Daher kann auch Niemand, wenigstens zur Zeit, wo die Censur gefällt wird, solche Gründe vorschützen, wegen deren er bei der censurirten Meinung verharren könne oder müsse, weil die Censur, wenigstens für die Gegenwart, Alle ohne Ausnahme bindet. Daß dieses Festhalten an einer censurirten Lehre eine schwere Sünde sei, folgt aus der Strenge des kirchlichen Verbotes, mit welchem nach Bedürfniß die schwersten kirchlichen Strafen, dieselben, welche auf die Häresie gesetzt sind, verbunden werden, und daraus, daß alle oder fast alle Censurnoten den spezifischen Charakter der durch sie gebrandmarkten Handlung als einen schwer sündhaften darstellen.

584 3. Aus der Verpflichtung, die censurirte Lehre zu verwerfen, folgt mit evidenter Nothwendigkeit, und zwar bei allen Censurnoten, daß man die der verdammten Lehre gegenüberstehende *contradictoria* als gesunde und erlaubte, ja als die einzig gesunde und erlaubte Lehre anzusehen hat, und folglich diese nicht nur annehmen darf, sondern auch, wofern man über den Fragepunkt ein Urtheil fällen will, annehmen muß. — Ob und inwieweit man aber auch bei allen Censurnoten die verwerfliche Lehre zweifellos für positiv falsch und die contradictoria für positiv wahr zu halten verpflichtet sei, darüber ist ausdrücklich und direkt in dem allgemeinen Charakter aller Censuren noch nichts gesagt. Gleichwohl ergibt sich aus der näheren Betrachtung des formellen Inhaltes der einzelnen Censuren und der Tendenz derselben nach der Meinung der Kirche, daß man wirklich jede censurirte Lehre in Folge der Censur zweifellos für positiv falsch und ihr Gegentheil für positiv wahr halten muß.

585 a) Für diejenigen Censurnoten, die nach ihrem formellen Sinne die kategorische Ueberzeugung der Kirche von der Falschheit der gerügten Lehre aussprechen und diese Ueberzeugung als maßgebend für alle Gläubigen aufstellen (wie haeresis, error, falsa, blasphema, impia u. s. w.) ist es evident, daß die von der Kirche geforderte Verwerfung des Satzes ohne die feste Ueberzeugung von seiner Falschheit, resp. der Wahrheit der contradictoria, nicht vollzogen werden kann, obgleich diese Ueberzeugung nur bei der haeresis in einem Akte des göttlichen Glaubens besteht.

586 b) Für diejenigen Censurnoten, welche nach ihrem formellen Sinne die moralische Gewißheit der Kirche von der Falschheit des gerügten Satzes aussprechen (wie haeresi oder errori proxima, temeraria), folgt eben so klar, daß man, um der Censur zu genügen, die Falschheit des Satzes und die Wahrheit der contradictoria mit moralischer

Gewißheit annehmen muß. Diese Gewißheit schließt an sich nicht den Gedanken aus, daß der Satz vielleicht objektiv doch wahr sein könnte (den negativen Zweifel), wohl aber den aktuellen positiven Zweifel und die Suspendirung des Urtheils über die Wahrheit.

c) Es ist nur noch fraglich, ob bei allen übrigen Censuren, und 587 folglich auch bei den ganz allgemeinen nicht näher spezifizirten (wie doctrina prava, non sana, non tuta) oder bei der einfachen Verdammung ohne Beilegung des Prädikates, die Falschheit der verdammten Lehre als mindestens moralisch gewiß angenommen werden müsse: oder ob man unbedingt sich bloß der positiven Annahme der ersteren enthalten müsse. Als Regel muß hier unbedenklich das erstere behauptet werden, wofern nur vor Augen gehalten wird, daß hier unter verdammter Lehre der in den verdammten Sätzen entweder formell enthaltene oder insinuirte Sinn zu verstehen ist. Zudem braucht auch die Verpflichtung zur festen Annahme der Falschheit der censurirten Lehre nicht so sehr immer auf formellem Gebote zu beruhen, als vielmehr darauf, daß wir uns der durch die stärksten Präsumtionen dokumentirten Anschauung und Intention der Kirche konformiren müssen. Dagegen ist zu betonen, daß solche Präsumtionen nicht erst in besonderen Umständen der einzelnen Akte zu suchen sind, sondern allgemein bei jeder vollgültigen Censur kraft ihrer Natur sich darbieten.

Vergl. den ausführlichen Beweis hierfür in meinen Artikeln „Katholik" 1869, I. 588 S. 405 ff. Der Beweis läuft darauf hinaus, daß 1) man überhaupt eine Lehre nicht positiv verwerfen kann, ohne sie für falsch zu halten; daß 2) die Kirche ihr Verdammungsrecht als ein jus damnandi errores bezeichnet (s. oben n. 578 das Breve Pius' IX.) und handhabt; und daß 3) die eigenthümliche Wirksamkeit der Censuren sonst wesentlich gefährdet würde. Das Vatikanum l. c. spricht zwar zunächst nur von opiniones *fidei contrariae* und in can. 2 von assertiones doctrinae *revelatae* adversantes; aber dieses kann und muß in dem Sinne verstanden werden, in welchem überhaupt alle censurwürdigen Lehren als fidei nocivae bezeichnet werden, wie aus dem citirten Breve hervorgeht. S. a. a. O. ebenfalls die Lösung der Schwierigkeiten, sowie den Nachweis, wie auch diejenigen Censuren, welche formell keine logische Qualification der censurirten Sätze enthalten, doch materiell eine solche einschließen. — Aus der Fassung obiger Regel geht hervor, daß die contradictoria der verurtheilten Lehre nicht immer identisch ist mit der contradictoria der verurtheilten Sätze, oder vielmehr nicht immer in der grammatischen Umbildung der letzteren ihren genauen Ausdruck findet (vgl. oben n. 444).

4. Obgleich die Kirche nicht direkt, formell oder virtuell, durch alle 589 theologischen Censuren die censurirten Lehren als objektiv falsch oder gar als unfehlbar falsch erklärt: so ergibt sich doch aus der Unfehlbarkeit der Censur selbst mit Rücksicht auf deren wesentliche Voraussetzungen und rechtliche Wirkungen als nothwendige Consequenz auch die objektive und unfehlbare Falschheit der censurirten Lehren, resp. der Sätze in dem von der Censur getroffenen Sinne.

a) Wenn jede Censur unfehlbar berechtigt ist, dann ist auch bei jeder Censur unfehlbar 590 die nothwendige Voraussetzung und die nothwendige Wirkung vorhanden; die Voraussetzung nämlich, daß die Kirche die censurirte Lehre für eine ihrem Bewußtsein gänzlich fremde und zum mindesten unhaltbare hält, und die Wirkung, daß Niemand in der Kirche zu irgend einer Zeit, oder wenigstens zu der Zeit, wo die Censur gefällt wird, dieselbe auch nur opinative halten kann oder darf, daß vielmehr Alle die stärkste Präsumtion dafür erblicken müssen, die Kirche wolle von ihnen auch die objektive Falschheit der Lehre anerkannt wissen. Nun aber ist es undenkbar und widerspricht der Unfehlbarkeit der Kirche, daß sie auf dem

ihrer Lehrgewalt unterstellten Gebiete, statt die Irrthümer zu ächten, die Wahrheit in den Bann thun, den Irrthum dagegen als einzig gesunde Lehre sanktioniren und mit dem stärksten Scheine der Wahrheit umgeben könne; denn das wäre moralisch dasselbe, wie wenn die Kirche positiv die Annahme eines Irrthums kraft ihrer Lehrauktorität allgemein und unbedingt geböte, was kein Katholik geradezu als möglich betrachten dürfte.

591 b) Bei manchen Censuren befiehlt die Kirche überdieß direkt, die censurirten Sätze für falsch zu halten. Denn bei der haeresis befiehlt sie, das Gegentheil des verdammten Satzes fide divina zu glauben, beim error das Gegentheil als evidente und unzweifelhafte Consequenz der Glaubenslehre anzunehmen, bei der falsa das Gegentheil als eine überhaupt unzweifelhafte Wahrheit festzuhalten; selbst bei der temeraria gebietet sie, das Gegentheil als stark und einzig begründet mit Zuversicht und unbedenklich anzunehmen. Folglich müssen wir wenigstens bei diesen Censuren annehmen, daß die censurirten Sätze unfehlbar falsch sind. Bei der temeraria gebietet die Kirche zwar nicht formell die Annahme als eine mit der objektiven Wahrheit absolut und unzertrennlich verbundene; wie ich jedoch durch ihre Erklärung unfehlbar gewiß werde, daß diese Annahme pflichtmäßig ist, so werde ich durch das in der Erklärung liegende Gebot mit Reflexion auf die über der Kirche waltende Vorsehung unfehlbar gewiß, daß ich in der Annahme der Falschheit des verdammten Satzes nicht irren kann. Bei den Censuren error und falsa erklärt die Kirche aber auch direkt, daß sie das entschiedene Bewußtsein der Irrthümlichkeit und Falschheit der verdammten Sätze habe, und indem sie dieses Bewußtsein als durchaus maßgebende Norm für das Bewußtsein ihrer Kinder aufstellt, erklärt sie auch durch ihre formell unfehlbare Censur virtuell dessen Unfehlbarkeit.

592 Diese vierte These ist nicht de fide, auch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung so sicher katholische Lehre, wie die Unfehlbarkeit der Censuren nach ihrer formellen Seite; sie ist aber wissenschaftlich unanfechtbar. Wer sie aber auch nicht als ganz gewiß zugeben wollte, der darf und kann darum doch nicht die praktische Verpflichtung läugnen, alle censurirten Sätze in dem gerügten Sinn für falsch zu halten oder wenigstens sie äußerlich und innerlich aufzugeben und von sich ferne zu halten.

593 II. Das Urtheil der Kirche besitzt denselben Anspruch auf innern Gehorsam und damit auch dieselbe Unfehlbarkeit auch *in concreto*, d. h. insofern es Lehren und Sätze verwirft *in sensu determinati auctoris*. Diese Unfehlbarkeit ist schon in der Unfehlbarkeit der Censur als solcher formell enthalten, wo zwischen dem sensus obvius und naturalis und dem sensus auctoris gar kein Unterschied gemacht werden kann und gemacht wird (s. oben n. 576). Wo aber ein solcher Unterschied gemacht werden kann und gemacht wird, wo also entweder eigene Aeußerungen des Auktor im Sinne des Contextes verurtheilt werden, oder vom Richter selbst formulirte Sätze als dem Texte des Auktor entsprechend bezeichnet werden, ist die Unfehlbarkeit des Urtheils de facto wenigstens virtuell oder als nothwendige Consequenz in der Unfehlbarkeit der Censur als solcher enthalten. Denn im ersten Falle geht die Censur der einzelnen Aeußerung zugleich auf den Context; im zweiten Falle liegt eine doppelte Censur vor, die eine über die betreffenden Sätze, die andere über den Text mit Hinsicht auf den in jenen Sätzen zusammengefaßten Sinn desselben; folglich würde auch in diesen beiden Fällen die Censur selbst nicht unfehlbar sein können, wenn sie es nicht auch wäre in der Feststellung des sensus auctoris. Man braucht daher nicht einmal die Unfehlbarkeit in facto dogmatico als eine zur vollen Wirksamkeit der Censuren nothwendige Ergänzung der diesen selbst zustehenden Unfehlbarkeit zu betrachten; sie ist schon in dieser selbst formell oder wenigstens virtuell enthalten, wie denn auch die Kirche bei solchen Urtheilen niemals durch einen besonderen Akt die Thatsache feststellt, daß ein bestimmter Text einen bestimm-

ten Sinn habe, oder einen besonderen Akt der Anerkennung für die Thatsache verlangt, sondern einfach die Censur auf den konkreten Text bezieht und bezogen wissen will.

Diese Lehre ist als entschieden katholische von der Kirche und den katholischen Theologen 594
besonders geltend gemacht worden gegenüber den Jansenisten, welche durch die Unterscheidung zwischen ius und factum das Buch des Jansenius der kirchlichen Verdammung entziehen wollten, um dadurch die Censur der bekannten fünf Sätze illusorisch zu machen. Aber eben die Nothwendigkeit, solche Censuren nicht illusorisch werden zu lassen und den Irrthum auch aus seinen letzten Schlupfwinkeln zu vertreiben, ist der Grund, warum die Kirche das besagte Recht und Privilegium haben muß.

Die Jansenisten beriefen sich hauptsächlich auf den Dreicapitelstreit, als ob hier 595
die Orthodoxie der drei Capitel als ein einfaches keiner dogmatischen Feststellung fähiges Faktum behandelt worden, also kein Gedanke an die Unfehlbarkeit solcher Feststellungen damals in der Kirche vorhanden gewesen wäre, während im Gegentheil der Streit sich eben um die Frage drehte, ob eine solche Feststellung vorliege oder nicht; nur die Verdammungswürdigkeit der Personen wurde als einfaches, nicht als dogmatisches Faktum behandelt (vgl. *Thomassin* l. c.). — Ferner beriefen sie sich auf den Fall des Papstes Honorius, als ob das sechste Concil, indem es dessen Briefe als häretisch censurirt habe, offenbar falsch geurtheilt hätte. Indeß was immer das sechste Concil geurtheilt haben mag, gewiß ist, daß der Papst (Leo II) dieses doctrinelle Urtheil nicht bestätigt hat; er hat nur das Strafurtheil über Honorius bestätigt, letzteres aber so motivirt, daß der Gedanke an eine positive Häresie in dessen Briefen nicht nur nicht eingeschlossen, sondern positiv ausgeschlossen ist (vgl. Per. Bl. III. Jahrg. 1871. S. 139 ff.; der daselbst widerlegte Autor hat sich jedoch sofort der kirchlichen Verurtheilung seines Buches unterworfen).

Daß das Faktum als solches nicht ein factum *revelatum* ist, sondern durch mensch- 596
liche Mittel festgestellt werden muß, thut der Unfehlbarkeit keinen Eintrag, da es auch andere derartige Fakta gibt, z. B. die Authenticität der Vulgata, deren unfehlbare Feststellung der Kirche nothwendig und darum kraft des Beistandes Gottes auch möglich ist. — Wenn man weiter sagte, der sensus auctoris sei auch nicht einmal menschlich erkennbar, sondern ein secretum auctoris, so war das nur eine Fälschung der Frage; denn es handelt sich nicht um das, was der Auktor innerlich hat sagen wollen, sondern um das, was er äußerlich wirklich gesagt hat. Allerdings liegt in der objektiven Aeußerung auch eine Präsumtion für die innere Meinung des Verfassers, und kraft dieser Präsumtion urtheilt die Kirche auch über die Person des Verfassers. Aber dieses Urtheil über die Person hat dann auch nicht mehr einen dogmatischen, sondern einen polizeilichen Charakter; daher fordert dasselbe zunächst bloß eine praktische Anerkennung der dadurch motivirten Strafen oder Vorsichtsmaßregeln; eine innere Anerkennung der Richtigkeit seiner selbst aber fordert dasselbe nur insofern, als, wie es in der Regel der Fall, kein vernünftiger Grund vorhanden ist, anzunehmen, daß die von der Kirche censurirten Aeußerungen nicht wirklich von der betreffenden Person herrühren. Für letztere Annahme können aber vernünftige Gründe namentlich dann vorliegen, wenn ein Urtheil über Schriften gefällt wird, deren Verfasser längst gestorben ist, besonders wenn dann bei dem Urtheile selbst keine Untersuchung über die Authentie der fraglichen Schriften angestellt wird, wie es bei dem Urtheil des V. Concils bezüglich der origenistischen Schriften der Fall ist. Aus diesem Grunde konnte daher auch in späterer Zeit und noch neuestens unter den Augen des hl. Stuhles eine Ehrenrettung des Origenes versucht werden. Vgl. m. Art. „Katholik" 1866. II. S. 439 ff.

§ 36. Fortschritt des Dogma's — Dogmenbildung.

Literatur: *Thom.* 2. 2. q. 1. a. 7; dazu bes. *Suarez*, de fide disp. 2. sect. 6; *Lugo*, de fide disp. 3. s. 6; Kleutgen Bd. IV. n. 580 ff.; *Franzelin*, de trad. thes. 23—26; Kuhn, Einl. § 8—9; Al. Schmid, Wissensch. u. Autor. S. 128 ff.

I. In der Mittheilung der göttlichen Wahrheit an die Menschen fand 597
bis auf die Apostel ein substanzielles Wachsthum durch neue, die früheren

ergänzenden Offenbarungen statt. Dieser Fortschritt hörte auf, sobald die Kirche gegründet, und die ein für allemal abgeschlossene Offenbarung ihr als depositum anvertraut war. Damit ist in Zukunft jede vollständige Neubildung einer Glaubenslehre ausgeschlossen, und die Unfehlbarkeit der das Depositum bewahrenden Kirche bürgt auch dafür, daß niemals eine Umbildung oder Veränderung des frühern Dogma's stattfinden werde. Darum aber bleibt immer noch Raum, nicht bloß für die spätere kirchliche Feststellung von indirekt zur Glaubenslehre gehörigen Wahrheiten, sondern auch für eine durch Ausprägung, Auffrischung und Ausbildung des apostolischen Depositums bedingte Fortbildung und Fortentwicklung der Glaubenslehre selbst oder des kirchlichen Dogma's im engern Sinne als der öffentlichen Vorlage des göttlich-apostolischen Depositums. Denn wie in der nachapostolischen Zeit bei allen Gläubigen, außer den Aposteln selbst, die subjektive Aneignung der göttlichen Wahrheit und das Verständniß derselben durch natürliche menschliche Thätigkeit vermittelt wird und darum mehr oder weniger den dieser Thätigkeit eigenthümlichen Bedingungen unterworfen ist: so ist auch die auktoritative Vorlage von Seiten des nachapostolischen Lehrkörpers, ohne jemals das Depositum positiv zu fälschen oder fremde Elemente beizufügen, bezüglich der Entschiedenheit und Bestimmtheit, der Allseitigkeit und Klarheit, bis zu einem gewissen Grade ebensowohl und noch mehr einer fortschreitenden Entwicklung fähig, als in ihm ein zeitweiser partieller Rückgang stattfinden kann. (Vgl. oben § 22 die Lehre von den Gesetzen der kirchlichen Ueberlieferung.)

598 Die Möglichkeit und Angemessenheit eines solchen Fortschrittes im Allgemeinen erkennt das Vatikanum an, indem es (de fide cath. c. 4) folgende Worte des hl. Vincenz von Lerin (n. 28 al. 23) sich zu eigen macht: Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Ausdrücklich ist hier zwar nicht von einem profectus in der dogmatischen Vorlage, sondern bloß in der Erkenntniß, die Rede; aber die intelligentia und scientia *totius ecclesiae* bedingt sich wechselseitig mit der dogmatischen Vorlage. Weil jenes Citat des Vatikanums die Hauptthese des hl. Vincenz enthält, so darf man wohl auch die bei letzterm folgende nähere Ausführung im Ganzen als vom Vatikanum gebilligt betrachten. Diese Ausführung bewegt sich um das Bild des Wachsthums des menschlichen Körpers, resp. des Weizenhalmes, welches in sehr geistreicher Weise angewandt wird.

599 II. Was die Arten und Formen dieses Fortschrittes anlangt: so ist 1) die einfachste und nächstliegende die, daß die göttliche Wahrheit im Laufe der Zeit immer mehr in festen und scharf abgegrenzten Begriffen und bestimmten unzweideutigen Ausdrücken fixirt und ausgeprägt oder formulirt wird, um so das allgemeine Verständniß zu erleichtern und das Mißverständniß zu erschweren, resp. jede Entstellung zu verhüten (*Vinc. Lirin.* l. c.: propter intelligentiae lucem non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando). Weil aber einzelne Lehrpunkte zeitweise so verdunkelt werden können, daß bezüglich derselben entweder thatsächlich keine ausdrückliche Vorlage von Seiten des Lehrkörpers vorhanden, oder die vorhandene für einen Theil der Kirche nicht deutlich genug erkennbar ist: so ist ferner 2) ein Fortschritt denkbar, wodurch solche

Lehrpunkte in die ausdrückliche Predigt des Lehrkörpers hinübergenommen, resp. diese selbst absolut und für Alle klar gestellt wird, und folglich einzelne bisher latente oder bloß materielle Dogmen zu offenkundigen und formellen Dogmen gemacht werden. Endlich 3) — und dieses ist der innere und positive Fortschritt — kann die Predigt des Lehrkörpers im Laufe der Zeit in den einzelnen geoffenbarten Wahrheiten mehr und mehr durch genauere Betrachtung und Erklärung dasjenige herausheben oder aus denselben durch theologische Consequenzen dasjenige entwickeln, was in der Predigt der Vorzeit nur in confuso oder implicite enthalten war, und so dieselben Wahrheiten in reicherer und vollerer, tieferer und allseitigerer Entwicklung vortragen. Es versteht sich jedoch von selbst, daß diese drei Arten des Fortschrittes in concreto bei den einzelnen Lehrpunkten, in welchen derselbe stattfindet, weder immer getrennt vorkommen, noch deutlich zu unterscheiden sind.

Diese drei Arten des Fortschrittes sind bei *Vinc. Lir.* l. c. in der wiederholt ange- 600
wandten Hervorhebung dreier Momente im Fortschritt angedeutet. So z. B.: Quid unquam aliud conciliorum decretis enisa est (ecclesia), nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc postea diligentius crederetur — quod antea lentius praedicabatur, hoc idem postea instantius praedicaretur — quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur? — Daher heißt es vorher: Accipiant licet (coelestis philosophiae dogmata) *evidentiam* (stärkste Beleuchtung des bereits Sichtbaren) — *lucem* (Beleuchtung des vorher Dunkeln) — *distinctionem* (deutliche Unterscheidung, Ausgestaltung und Verbindung aller einzelnen Momente), entsprechend dem oben n. 598 erwähnten profectus intelligentiae — scientiae — sapientiae; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. Und bei der Anwendung des Bildes vom Wachsthum des menschlichen Körpers und der Pflanze: addatur licet *species* (festere und abgerundetere Gestaltung der bereits früher sichtbaren Theile) *forma* (Hervortreten der vorher latenten Theile) — *distinctio* (vollständige und geordnete Entfaltung aller Theile); eadem tamen . . . natura permaneat.

Weil das symbolisch ausgedrückte oder richterlich festgestellte 601
Dogma die Eigenschaften und Vollkommenheiten desselben in vorzüglicher Weise besitzt, so wird auch vorzüglich in dieser Formation des Dogma's, welche zugleich stets eine mehr oder minder technisch ausgeprägte Formulirung desselben enthält, der Fortschritt desselben in allen drei Richtungen bewirkt, gekrönt und dargestellt. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß dieser Fortschritt in der Regel eingeleitet und vorbereitet, oft sogar auch zur Vollendung gebracht werden könne durch die ordentliche Thätigkeit des Lehrkörpers und seiner Hülfsorgane, so daß die auktoritative Formulirung bloß zur Besiegelung und dauernden Sicherstellung der erzielten Errungenschaft dient.

So *Vinc. Lirin.* l. c.: Christi ecclesia . . . omni industria hoc unum curat, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt antiquitus informata et inchoata, accuret et expoliat — si quae jam expressa et enucleata, consolidet, firmet, — si qua jam confirmata et definita, custodiat.

III. Bezüglich der Natur und des Umfanges des faktisch statt- 602
findenden Fortschrittes des Dogma's gibt es zwei entgegengesetzte, in ihren verschiedenen Abstufungen mehr oder minder zu mißbilligende Richtungen von Ansichten. Die eine (A) betont in verkehrter Weise das Werdende und Wandelbare, die andere (B) das Bleibende und

Stillstehende in der Entwicklung des Dogma's. Die erstere beruht auf einer rationalistischen Auffassung der Offenbarung und der Kirche und zersetzt das Dogma; die andere beruht auf einer idealistischen Auffassung der Kirche und ihrer Thätigkeit; sie raubt dem Dogma seine Lebendigkeit und lähmt es in seiner konkreten Entwicklung. Die erstere kann man die „fortschrittliche", die andere die „reaktionäre" nennen.

603 A. 1. Durchaus verwerflich ist die Ansicht, das den Aposteln überlieferte depositum fidei habe nur aus Thatsachen und einigen wenigen Grundanschauungen bestanden, welche das Material und den Keim hergegeben hätte, woraus durch die menschliche Vernunft synthetisch das corpus der kirchlichen Glaubenslehren unter dem Beistande des hl. Geistes entwickelt werden sollte und thatsächlich entwickelt worden sei (Günther).

Denn a) enthält schon die hl. Schrift offenbar mehr als einige Grundideen; sie enthält sogar mehr oder minder deutlich das Meiste, was überhaupt die Kirche zu glauben vorlegt. Die Kirche und die Theologen suchen demgemäß die meisten dogmatischen Lehren auch in der hl. Schrift nachzuweisen; ja die Definitionen (besonders die Symbole) sind oft nur kurze Zusammenfassungen dessen, was in der hl. Schrift umständlich enthalten ist. b) Viele dogmatische Wahrheiten (besonders in der Sakramentenlehre) sind überdieß der Art, daß sie sich aus den Grundideen des Christenthums nicht nothwendig und evident herleiten lassen. c) Endlich würde so die Offenbarung nicht mehr als eine göttliche Belehrung der Menschen erscheinen, sondern bloß als ein Hülfsmittel für ihre Selbstbelehrung gegeben sein, was sowohl ihrer Würde und Aufgabe, wie ihren thatsächlichen Anforderungen widerspricht. So nähert sich obige Auffassung der rein rationalistischen, welcher sie in der That entlehnt ist, und welche das Vatikanum l. c. c. 4 mit den Worten verdammt: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita fideliter custodienda et infallibiliter declaranda.

604 2. Noch verwerflicher wird obige Ansicht, wenn zugleich noch (ebenfalls von Günther) behauptet wird: a) selbst die Apostel hätten nur eine keimartige Erkenntniß des Systems der christlichen Wahrheiten vom hl. Geiste empfangen und den Gläubigen gepredigt, so daß dieses System erst allmälig durch die Kirche hätte ermittelt werden sollen; und b) die von der Kirche sanktionirten Ermittelungen und Auffassungen seien, weil von der Thätigkeit der menschlichen Vernunft und ihrer jeweiligen Anschauungsweise bedingt, zwar für die Zeit der Feststellung, aber nicht für alle Zukunft maßgebend, hätten also nur relativen, provisorischen Werth.

Der erste Satz läugnet den aus den Verheißungen des Heilandes, den Aussagen und den thatsächlichen Leistungen der Apostel sich ergebenden und stets in der Kirche festgehaltenen Reichthum der übernatürlichen Erleuchtung in den Aposteln, deren Erkenntniß „die Summe und das Summum", die Quelle und der nicht zu überschreitende Höhepunkt gegenüber der kirchlichen Entwicklung ist und bleibt (vgl. Kuhn, Einl. S. 179; ausführlich Kleutgen IV. S. 946 ff.). Der zweite Satz widerspricht der von Gott verbürgten Unfehlbarkeit des kirchlichen Dogma's. Daher sagt das Vatikanum (c. 4, Abs. 5 im Anschluß an die oben sub 1 citirte Stelle): Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum.

605 3. Durchaus unzulässig ist auch die Annahme, daß das streng dogmatische Bewußtsein der Kirche nach den Aposteln nur in dem Verhältnisse sich festgesetzt habe, als der Inhalt der Offenbarung durch kirchliche Symbole oder Richtersprüche formulirt wurde, als wenn vorher niemals, oder

doch in der Regel nicht, volle dogmatische Gewißheit und hinreichende allgemeine Klarheit über die betreffenden Punkte bestanden hätte. Vielmehr muß gesagt werden, daß bezüglich der meisten wichtigeren Wahrheiten vor der richterlichen Deklaration und von Anfang an dogmatische Gewißheit und befriedigende Klarheit vorhanden war. Die kirchlichen Entscheidungen hatten daher in den meisten Fällen das Dogma (d. h. die dogmatische Geltung eines deutlich erkannten Lehrbegriffs) nicht erst zu erzeugen, sondern dasselbe nur gegen verwegene, muthwillige oder aus ungünstigen Umständen neu entspringende Zweifel, die sich sofort als Neuerungen und Umwälzungen gegen die bestehende Lehre darstellten, zu schützen und sicher zu stellen; sie brachten meistens nur die Formulirung des Dogma's, nicht eine Formirung desselben. Beweis dafür ist das Verfahren der meisten Concilien gegen die Häresien [1].

B. Andererseits ist es aber auch zu weit gegangen, wenn zuweilen be- 606
hauptet worden ist, die Kirche habe in der nachapostolischen Zeit stets dasselbe volle und klare Bewußtsein aller Glaubenslehren gehabt und geltend gemacht, wie zur Zeit der Apostel in deren Geist und Predigt. Es könne deßhalb von keinem andern Fortschritt die Rede sein, als von einer schärfern Formulirung der einzelnen Lehren zur Zurückweisung der unkirchlichen Angriffe und zum leichtern Verständnisse aller Gläubigen. Dagegen könne es keinen Bestandtheil der Offenbarungswahrheit und kein aus ihr zu entwickelndes Moment geben, welches durch den Fortschritt des Dogma's erst öffentliche dogmatische Gewißheit und Geltung erlange. Demnach könnte es zwar immer noch eine subjektive, wegen Unwissenheit entschuldbare Läugnung einer göttlichen Wahrheit geben, die keine formelle Häresie wäre; sie müßte aber dann doch immer nicht nur als materieller Irrthum, sondern auch als materielle Häresie bezeichnet werden. Auch diese Ansicht widerspricht sowohl der Natur wie der Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung und der in letzterer kundgegebenen Anschauung der Kirche selbst.

1. Sie widerspricht der Natur der kirchlichen Lehrentwicklung. Denn der 607
bei ihr obwaltende Einfluß des menschlichen Faktors bringt es mit sich, daß sowohl bezüglich mancher Bestandtheile der Offenbarung die Thatsache, daß sie im Depositum enthalten seien, zeitweise in einem großen Theile der Kirche verdunkelt und ungewiß werden kann, als auch bezüglich mancher aus dem Worte Gottes zu entwickelnder Momente die Einsicht in deren Zusammenhang mit dem Worte Gottes entweder noch nicht klar genug aufgeschlossen, oder doch wieder verdunkelt werden konnte. Und zwar kann Beides in der Weise und in dem Maße geschehen, daß die Läugnung solcher Wahrheiten von der Kirche nicht bloß wegen der subjektiven Unwissenheit einzelner Personen geduldet werden kann, sondern wegen des Mangels einer von ihr selbst anerkannten und geltend gemachten objektiven Gewißheit als eine probabilis opinio geduldet werden kann und muß. Da nun aber in der oben (n. 601) angegebenen Weise (nämlich vetera fideliter sapienterque tractando, *Vinc. Lir.* l. c.) auch solche Wahrheiten später dogmatische Gewißheit erlangen können: so ist es klar, daß obige Ansicht der Natur der kirchlichen Lehrentwicklung von ihrer menschlichen Seite widerspricht. Sie widerspricht derselben aber auch von ihrer göttlichen, übernatürlichen Seite, weil sie der Kirche die Macht abspricht, kraft ihrer göttlichen Vollmacht und des Beistandes des hl. Geistes später solche Lehren festzustellen. Darum redet *Vinc. Lir.* l. c. nicht bloß von einer größern Klarstellung der öffentlichen Lehre, sondern auch von einer consolidatio und firmatio solcher Lehrstücke, welche antiqui-

[1] S. Thomas 22. qu. 1. a. 10. ad 1: necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei propter insurgentes errores.

tus inchoata und informata waren, nachdem dieselben durch genauere Untersuchung und vollere Einsicht expressa et enucleata geworden sind. — Allerdings muß von diesem Standpunkte aus zugestanden werden, daß nicht bloß der Einzelne in der Kirche, sondern auch die lehrende Kirche selbst noch lernen könne und lerne. Aber sie lernt dann doch nur durch Entwicklung des schon vorhandenen Lehrschatzes, nicht durch förmliche neue Offenbarung. Sie lernt ferner vom hl. Geiste, d. h. unter der Anleitung und Gewähr des hl. Geistes, nicht aber von den Menschen, durch welche die Entwicklung bloß materiell und werkzeuglich im Dienste des hl. Geistes vermittelt wird.

608 2. Jene Anschauung widerspricht aber auch der ganzen Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung. Denn von jeher hat man in der Kirche die Ueberzeugung gehabt, daß gewisse Lehrpunkte zur Zeit noch dunkel und ungewiß seien, aber mit der Zeit klargestellt werden könnten und sollten, und viele von den so charakterisirten Lehrpunkten sind später wirklich festgestellt worden. So unterscheidet z. B. schon *Orig.* (praef. periarch.) zwischen solchen Dingen, quae manifestissime in ecclesiis praedicantur, quae definita sunt in ecclesiastica praedicatione, de quibus totius ecclesiae est una intelligentia, und solchen, quae adhuc sunt inquirenda de s. scriptura et sagaci perquisitione investiganda, quae non manifeste discernuntur, quae non satis manifesta praedicatione distinguuntur, quae non sunt evidentia in ecclesiastica praedicatione; er führt sodann eine Menge der zu beiden Classen (nach seiner allerdings nicht durchaus maßgebenden Ansicht) gehörigen speziellen Lehrpunkte an. Augustinus redet sehr oft von diesem Unterschiede: so unterscheidet er (serm. 294. n. 4) einen error *ferendus* in quaestionibus von diligenter digestis, nondum plena ecclesiae auctoritate firmatis, und einen error *non ferendus*, qui ipsum ecclesiae fundamentum quatere molitur; namentlich behandelt er den semipelagianischen Irrthum, der später dogmatisch entschieden wurde, durchgehends als eine zur Zeit dogmatisch unentschiedene Frage, während er beim reinen Pelagianismus umgekehrt verfährt.

609 Wenn dagegen *Aug.*, wie oben *Thom.*, die Angriffe der Häresie als den vorzüglichen Anlaß zur Entwicklung des Dogma's angibt: dann ist dieß nicht so zu verstehen, als ob damit nur Anlaß zur entschiedenen und schärfern Geltendmachung der bereits feststehenden Lehrpunkte gegeben werde, sondern so, daß die hartnäckige Geltendmachung und konsequente Ausbeutung noch dunkler Lehrpunkte von Seiten der Häretiker die Aufmerksamkeit der Kirche auf diese hinlenkt und zur Beleuchtung und Entscheidung derselben drängt. So in Ps. 54. n. 22: Ex haereticis asserta est veritas catholica . . . multa enim *latebant* in scripturis, et cum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt ecclesiam Dei; aperta sunt, quae latebant, et intellecta est voluntas Dei. Denn, sagt er (civ. Dei l. 16. c. 2), multa quidem ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio. In ähnlicher Weise sagt das Chalcedonense in der allocutio ad Marcianum Imp. (*Hard.* II. 646): Quia multi a recta linea per anfractus erroris exorbitant, novum quoddam sibimet iter mendacii construentes: necesse nobis est, veritatis eos *inventione* (εὑρήμασι) convertere, commenta quoque eorum devia salutaribus adjectionibus refutare; non ut novum ad pietatem (quasi fidei desit) semper aliquid exquirentes, sed ut contra ea, quae ab illis innovata sunt, excogitantes, quae salubria sunt. Und so hat denn namentlich das Concil von Trient aus Anlaß der protestantischen Häresien auch manche Lehrpunkte entschieden, welche vorher unter den Katholiken kontrovers waren.

610 Uebrigens ist der durch die Häresien gebotene Anlaß nicht der einzige, und er gilt auch zunächst bloß für die dogmatischen Urtheile. An sich bedarf es für den Fortschritt keines äußern Anlasses oder Bedürfnisses. Es genügt der in der Kirche liegende innere Drang zur weitern Entwicklung, um die volle Erforschung und Klarstellung vorher dunkler Fragen herbeizuführen, und das Interesse der Sache selbst (z. B. bei der unbefleckten Empfängniß Mariä), um auch eine dogmatische Entscheidung herbeizuführen. Um einen anschaulichen Begriff von der Fortbildung und Durchbildung zu erhalten, wie sie namentlich beim formulirten Dogma möglich ist und wirklich vorliegt, vergleiche man z. B. die Lehre von der Trinität in dem Symbolum Toletanum (s. unten n. 611) mit den ältern Formulirungen desselben.

§ 37. Ueberſicht über die wichtigſten dogmatiſchen Dokumente — Symbole und Urtheile.

Mit Andeutungen über den Fortſchritt geben wir hier einen kurzen Ueberblick über die Hauptdokumente, welche das formulirte Dogma enthalten [1]. Dahin gehören zunächſt:

I. Die Symbole [2], welche den Hauptinhalt des Geſammtdogma's zu- 611
ſammenfaſſen und als Bekenntniß der Glaubensgemeinſchaft mit der Kirche feierlich von ihren Gliedern und Dienern gebraucht und angewandt werden [3].

1. Das einfachſte und älteſte, und darum auch das eigentliche Tauf-Symbolum bis auf den heutigen Tag, ſowie die Grundlage faſt aller übrigen iſt das ſogenannte Symbolum *Apostolicum*, in den Grundzügen unzweifelhaft von den Apoſteln herrührend, aber in verſchiedenen Kirchen im Einzelnen etwas abweichend geformt. Man zählt im Ganzen zwölf Formen, alle bei *Denz.* Enchir. p. 1 sqq. [4]

2. Das Symbolum *Nicaenum* formulirt genauer die Gottheit des Sohnes gegen die Arianer, läßt dagegen nach in Spir. S. das Uebrige aus.

3. Das Symbolum *Constantinopolitanum* entwickelt näher die Gottheit des hl. Geiſtes gegen die Macedonianer und nimmt im Uebrigen das Apostol. wieder auf. In dieſer Form iſt letzteres zum liturgiſchen Symbolum geworden.

4. Das ſogenannte Symbolum *Athanasianum*. Zwar nicht von St. Athanaſius herrührend, aber die Lehren zuſammenfaſſend, zu deren näherer Fixirung er zuerſt und am gewaltigſten mitgewirkt hatte, faßt es das Dogma über Trinität und Incarnation auf dem Punkte zuſammen, auf welchen es gegen die trinitariſchen und chriſtologiſchen Häreſien im vierten und fünften Jahrhundert geführt war, wie es denn auch erſt im ſechsten oder ſiebenten Jahrhundert vorkommt. Es iſt gewiſſermaßen eine Ausführung des Textes: ut cognoscant te solum Deum et quem misisti Jesum Christum, und iſt zum Gebetsſymbolum im Brevier geworden.

5. Das Symbolum *Toletanum* (von der XI. Synode von Toledo vom J. 675, die von Papſt Innocenz III. in einem Schreiben an Biſchof Petrus von Compoſtella authentica genannt wird) führt die Idee des Athanasianum noch viel weiter und ſehr ſcharf detaillirt aus und iſt überhaupt die vollſtändigſte authentiſche Entwicklung der kirchlichen Lehre über Trinität und Incarnation (D. n. XXVI.). Weil es im engſten Anſchluſſe an die Theologie des hl. Auguſtinus abgefaßt iſt, könnte es mit noch mehr Recht symb. S. Augustini, wie das andere symb. S. Athanasii, genannt werden.

6. Das Symbolum Leo's IX. iſt im Ganzen eine freie und etwas erweiterte Umarbeitung des Nic.-Constantin., mit einigen Zuſätzen gegen Manichäer und Pelagianer (D. n. XXXIX.); es wird jetzt noch bei der Conſekration der Biſchöfe zur Prü-

---

[1] Wir citiren die Dokumente nach *Denzinger*, Enchiridion symbolorum etc. unter der Chiffre D. mit der laufenden Nummer der Aktenſtücke.

[2] Ueber die Bedeutung des Wortes vgl. Staudenmaier, Dogm. I. S. 39 ff., nach Rufin.

[3] Ueber den mannigfachen Gebrauch ſolcher Bekenntnißſchriften vgl. *Lazerus*, de antiquo usu form. fidei bei Migne t. 6.

[4] Aelteſte Paraphraſen desſelben unter dem Titel Regula fidei ſ. bei *Iren.* adv. haer. l. I c. 10. n. 1; *Tert.* de praescr. c. 13 und adv. Prax. c. 2 und *Orig.* de princ. praef. nn. 4—10. Bei den ſpätern VV. viele homiletiſche Erklärungen desſelben für die Katechumenen; eine Reihe der bündigſten und ſchönſten von *Petr. Chrysol.* hom. 56—62; eine genauere Analyſe und Entwicklung u. A. von *Cyrill. Hier.* in den catecheses ad illuminandos, von *Rufin.* (expositio symboli) und *Augustin.* (de fide et symbolo), *Thom. Aq.* opusc. 5 u. 7: endlich im *Catechismus Romanus* und in vielen ſpätern katechetiſchen Werken. Die großartigſte Entwicklung des Symbolums, oder vielmehr eine ganze um das Symbolum concentrirte Theologie, bildet das Werk von *Angelus de Pas*, Expositiones in symbolum Apost. (Romae 1614, 2 Bde. Fol.) Ueber die Auswahl und Anordnung der im Symb. Apost. enthaltenen Lehren ſ. *Thom.* 2. 2. q. 1. a. 8 und *Bonav.* in 3. dist. 25. q. 1.

fung ihres Glaubens gebraucht und bildet auch den Grundstock der Confess. Mich. Palaeol. (s. unter 9).

7. Das Symbolum des *Lateranense IV.* a. 1215 unter Innocenz III. oder das berühmte caput *Firmiter credimus,* welches als erste Dekretale dem corpus jur. can. vorangestellt worden (D. n. LII.), ist der Substanz nach dem vorigen ähnlich, führt jedoch die Lehre von der Kirche in Bezug auf ihr Opfer und ihre Taufe näher aus und formulirt namentlich das dritte große Geheimniß des Glaubens, die Transsubstantiation in der Eucharistie, während in der angeschlossenen Verdammung gegen Abt Joachim die Trinitätslehre ihre letzte Vollendung erhält [1]. In analoger Weise werden

8. in der von demselben Papste 1210 den convertirenden Waldensern vorgeschriebenen formula (D. n. LIII.) bei dem Artikel von der Kirche alle Sakramente mehr oder minder ausführlich behandelt, daneben auch einige moralische und disciplinäre Lehren.

9. Die confessio fidei *Mich. Palaeologi* im *Lugdunense II.* von Gregor X. acceptirt (D. n. LIX.), schließt an das Symb. Leo's IX. gegen die Griechen die Lehre von den letzten Dingen, den Sakramenten (kurz) und ganz ausführlich vom Primat der Römischen Kirche an.

Nach dem Concil von Trient wurden kurz hintereinander noch drei Bekenntnißformeln für convertirende Häretiker verschiedener Art von den Päpsten aufgestellt, welche alle, das symb. Constant. vorausschickend, an die auf die betreffenden Lehrpunkte sich beziehenden Concilien anknüpfen und den Hauptinhalt ihrer Beschlüsse rekapituliren. So

10. die sogen. Professio *Tridentina*, 1564 von Pius V. vorgeschrieben für die Protestanten mit Hinweis auf die wichtigsten Beschlüsse des Concils von Trient (D. n. LXXXIII.); sie bildet auch seither das offizielle Symbolum bei der Einführung in geistliche Aemter. Ferner

11. die professio fidei für die Griechen, von Gregor XIII. vorgeschrieben (D. n. LXXXIV.), wiederholt die Hauptdekrete des Concils von Florenz über Trinität, letzte Dinge, Primat, und weist auf die Tridentiner Beschlüsse hin.

12. Endlich die professio fidei für die Orientalen, bei welchen von Alters her die mannigfachsten Häresien bestanden hatten, von Urban VIII. vorgeschrieben (D. n. LXXXV.). Dem im Florenzer Concil promulgirten Decretum pro Jacobitis nachgebildet, geht sie der Reihe nach auf die acht ersten ökumenischen Concilien zurück, den Hauptinhalt ihrer Dekrete wiederholend, nimmt aus dem Florentinum dasselbe auf, wie die vorhergehende, und geht endlich, genauer als diese, auf manche Definitionen des Tridentinum ein. Sie ist folglich nicht sachlich, sondern dogmenhistorisch geordnet, aber eben darum interessant und zugleich das inhaltreichste von allen Symbolen.

612 II. Die kirchlichen Urtheile der Päpste, der allgemeinen und Particular-Concilien u. s. w. haben bald mehr negativ und aphoristisch, bald mehr positiv und entwickelnd die Glaubenslehre formulirt und festgestellt. Der Typus der Formulirung, besonders in der letzteren Weise, ging meist von einzelnen Lehrern und Kreisen der Kirche, namentlich und vor allen vom hl. Stuhle aus; seltener war sie das eigentliche Produkt der auf einem ökumenischen Concil zusammenwirkenden ganzen Kirche; nirgendwo aber ist sie in dem Umfange und mit der Kraftentwicklung und Fruchtbarkeit aufgetreten, wie auf dem Concil von Trient, dessen dogmatische Dekrete reichhaltiger und eingehender sind, als die aller anderen Concilien zusammen. Ihre Entwicklung accommodirt sich nach Richtung, Inhalt und Form den drei großen Perioden der Kirchengeschichte.

1. Die dogmatischen Urtheile der patristischen Zeit richteten sich zunächst gegen die Angriffe auf die Trinität. Die kurzen Definitionen des Nicänum I. und Constantinopolitanum I. gegen die Arianer u. s. w. sind in ihren Symbolen niedergelegt:

---

[1] Ein Commentar dazu von S. Thomas opusc. 23 u. 24. Expositio primae et secundae decretalis.

zwischen beiden liegen die Anathematismen von Papst Damasus I. (D. n. VI.) gegen die Macedonianer und Apollinaristen. (Eine vollständige theologische Deklaration der Trinität im Anschluß an St. Augustin folgte später durch das Symb. *Tolet.* [s. oben] und das Caput *Firmiter.*) — Gegen die Pelagianer in Sachen der Gnadenlehre wurden schon ausführlichere Deklarationen erlassen in den von den Päpsten bestätigten und promulgirten Canones des Milevitanum II. (D. n. XI.), in den Constitutionen von Innocenz I. und Zosimus, resumirt im Briefe Cölestins I. vom J. 431 (D. n. XIII.) und in den Canones des Arausikanum II. vom J. 529 (D. n. XXII.), deren Inhalt, aus St. Augustin entlehnt, vom hl. Stuhle übermittelt war. Nach der entgegengesetzten Richtung, gegen die Prädestinatianer, wurden später, im neunten Jahrhundert, durch das Carisiacum I. (D. n. XXXVI.) und das Valentinum (D. n. XXXVII.) eingehende Erklärungen über die Gnadenlehre gemacht. Wie die Subtilität der pelagianischen Häresie eingehende Urtheile nothwendig machte, so auch die der christologischen Häresien des fünften bis achten Jahrhunderts. Das Ephesinum nämlich adoptirte für die Verdammung des Nestorianismus die zwölf scharfen Anathematismen des hl. Cyrill (D. n. XII.), das Chalcedonense formulirte seine bündigen Definitionen gegen Eutyches (D. n. XVII.) nach der erhabenen und schlagenden Deklaration Leo's I. in der epist. dogm. ad Flanum (D. n. XVI.). Beide Entscheidungen wurden später ausführlicher und präciser formulirt: erstere durch das Constantin. II. in den 14 canones de tribus capitulis (D. n. XXIII.); letztere durch 20 canones der römischen Synode 649 unter Martin I. (D. n. XXV.) und im Anschluß an die ep. dogm. Papst Agatho's (D. n. XXVII.) vom Constantin. III. 680 in dessen ausführlicher, zusammenhängender Deklaration (D. n. XXVIII.), während die kirchlichen Urtheile über den Adoptianismus im achten Jahrhundert mehr nur abfertigend waren. Durch das decretum de Script. canonicis von Gelasius I. (D. n. XIX.) in der römischen Synode 494 wurde das geschriebene Wort Gottes vollständig canonisirt, und kurz darauf in der formula fidei des Papstes Hormisdas die Bedeutung des apostolischen Stuhles als regula fidei formulirt.

2. Nachdem so die Fundamente der Glaubenslehre festgestellt waren, hatten die meisten 613
folgenden allgemeinen Concilien bis zum Constantiense meist nur vereinzelte dogmatische Punkte zu erledigen. Von besonderer Bedeutung für das Dogma sind nur das Constant. III. und IV. für die Bilderverehrung und den Primat, das Lateranense IV. für die Trinitätslehre (s. oben) und das Lugdunense II. für den Ausgang des hl. Geistes, die letzten Dinge und den Primat des Papstes, von dem es eine ausführliche Erklärung gibt, das Viennense für das Wesen der menschlichen Natur und die Wirkung der Taufe. Die vielen und mannigfaltigen Irrthümer, die im Mittelalter auftauchten, wurden meist ohne nähere Deklaration durch die Päpste verdammt; einige dogmatische Bullen, wie *Unam sanctam* von Bonifaz VIII., über das Verhältniß von Kirche und Staat, und *Benedictus Deus* von Benedikt XII., über die visio beatifica, sind jedoch in thetischer und expositiver Form gehalten. Die allgemeinen Synoden von Constanz und Florenz entfalteten wieder eine umfangreichere dogmatische Thätigkeit, jene durch Verdammung der sehr mannigfaltigen wicleffitischen und husitischen Irrthümer, diese durch das decretum unionis Graecorum (freilich den Stand des Lugdun. II. wenig überschreitend, nur die Lehre vom Primat neu fassend), das decretum pro Jacobitis (eine Zusammenfassung der meisten orientalischen Irthümer) und pro Armenis (welches jedoch außer ältern dogmatischen Dokumenten neu nur eine instructio de sacramentis nach der Lehre und Praxis der römischen Kirche, zur Information, nicht formell zur Beschwörung den Armeniern gegeben, enthält). Das Lateranense V. hatte mehr disciplinäre als dogmatische Zwecke, definirte bloß Einiges gegen den philosophischen Unglauben über die Natur der Seele und den Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft (D. n. LXXX.), und bestätigte die Bulle Unam sanctam.

3. Eine ganz neue Sphäre für die dogmatische Thätigkeit eröffnete sich mit dem Aus- 614
bruche der sogen. Reformation. Nachdem Leo X. 41 Sätze Luthers verdammt hatte, wurde durch das Tridentinum die ganze praktische Seite der Dogmatik, Gnaden- und Sakramentenlehre, auf das Genaueste, zugleich thetisch und abwehrend, festgestellt und formulirt. Von den 25 Sessiones enthalten 11 u. A. dogmatische Dekrete, meist in doppelter, expositiver und verdammender Form, unter den Titeln doctrina und canones: nämlich S. IV. de canonicis Scripturis, V. de peccato originali, VI. de justificatione, VII. de sa-

cram. in gen. und de bapt. et confirm. XIII. de eucharistia (Wesen derselben), XIV. de poenitentia et extr. unct., XXI. de communione sub utraque specie et parvulorum, XXII. de sacrificio Missae, XXIII. de sacr. ordinis, XXIV. de sacr. matrimonii, XXV. de purgatorio, vener. sanctorum, relig. et imag. und de indulgentiis. Der auf Veranlassung des Concils veranstaltete *Catechismus Romanus ad parochos* vervollständigte das große Werk, so daß nun eine kirchlich wenn schon nicht sanktionirte, so doch auktorisirte Entwicklung und Formulirung der gesammten Glaubenslehre vorlag, wegen deren die frühern Jahrhunderte die spätern wahrhaft beneiden konnten.

Nach dem Tridentinum haben die Päpste noch durch eine Reihe von Constitutionen dem Eindringen der mit dem Protestantismus verwandten Irrthümer in das Innere der Kirche gewehrt: nämlich der pseudomystischen Richtung besonders durch die Verdammung der 79 Sätze des Bajus (D. n. LXXXII.), der 5 des Jansenius (D. n. XCIII.), der 101 von Quesnel (D. n. CIII.) und noch sorgfältiger durch Aufdeckung der verkappten Irrthümer der Synode von Pistoja in der Bulle Auctorem fidei von Pius VI. (D. n. CXV.); der rationalistisch-naturalistischen Richtung seit Pius VI. durch manche Breven, besonders aber die Encykliken Mirari vos von Gregor XVI. (1832), Qui pluribus (1846) und Quanta cura, nebst dem angehängten Syllabus errorum (1864) von Pius IX. Ueberhaupt ist die dogmatische Thätigkeit Pius' IX. eine der großartigsten, welche die Geschichte kennt, durch die Definition der unbefleckten Empfängniß Mariä in der Bulle Ineffabilis wahrhaft epochemachend und durch das vatikanische Concil würdig gekrönt.

Die wichtigsten doktrinellen Dokumente Pius' IX. sind gesammelt unter dem Titel: Acta SS. D. N. Pii IX., ex quibus excerptus est syllabus. Romae 1865. Die besten Commentare zur Syllabus-Encyclica sind der von Tosi (Wien 1865) und der in der Kölner (Bachem) Ausgabe der Encyclica enthaltene; sodann von Hergenröther im Chilianeum (Jahrg. 1865 I. eine Reihe von Artikeln) und in seinem Werke: Kath. Kirche und christl. Staat Cap. XV. Zur ersten Constitution des Vatikanums sind bisher außer dem unserigen (Per. Bl. II.) zwei eingehende Commentare erschienen, von Pie, Bischof von Poitiers, Instruction synodale sur le Concil du Vatican, und von dem Augustiner Ciasca, examen critico-apolog. super const. dogm. de fide catholica (Romae 1872).

615 Eine vollständige und gründliche Geschichte der kirchlichen Lehrentscheidungen findet man in der „Dogmengeschichte der kathol. Kirche" von Zobl (Innsbruck 1865), welche sich gerade auf das formulirte Dogma beschränkt. Die übrigen Werke über Dogmengeschichte (s. oben n. 383) umfassen zugleich die ganze traditionelle Entwicklung.

Das Gegenstück zur Dogmengeschichte bildet die Geschichte der Häresien, welche schon in der patristischen Zeit manche Bearbeiter gefunden hat, so Epiphanius im Ancoratus, und Augustinus (de haeresibus). Die Geschichte der Häresien wird jedoch gewöhnlich mit der Geschichte der Dogmen selbst verbunden, weil beide sich wechselseitig bedingen und ergänzen.

Zweiter Theil.

Die theologische Erkenntniß in sich selbst betrachtet.

Sechstes Hauptstück.

I. Der christlich-katholische Glaube.

In der Erkenntniß des Inhaltes der Offenbarung sind zwei Momente zu unterscheiden, 616
welche wir nacheinander behandeln werden: die Annahme desselben durch den Glauben, resp. die Gewißheit von seiner objektiven Wahrheit, und das Verständniß desselben (intellectus), resp. die Vorstellung von demselben, welche ihrerseits wieder eine aus dem Glauben abgeleitete Art von Gewißheit (die speziell sogen. theologische Gewißheit) erzeugt.

Beide Momente waren in der neuern Zeit, besonders in Deutschland, durch den Einfluß rationalistischer und liberalistischer Tendenzen wo möglich noch viel mehr verdunkelt, als die objektiven Principien der theologischen Erkenntniß. Daher hat das Vatikanum in cap. 3 und 4 der constitutio de fide catholica beide (in cap. 3 ausschließlich das erstere, in cap. 4 vorherrschend das letztere) ausführlich und nachdrücklich behandelt. Cap. 3 de fide handelt in zwei fast parallelen Hälften zuerst vom Glauben als fides *divina* oder christiana, und dann speziell vom Glauben als fides *catholica*, beiderseits Wesen und Beweggrund, Anregung und Rechtfertigung, Freiheit und Uebernatürlichkeit bestimmend [1].

In der Wissenschaft waren beide Momente in der neuern Zeit von katholischen Theologen meist entweder sehr stiefmütterlich, oder doch höchst einseitig behandelt worden, ohne alle Rücksicht auf die großartigen Leistungen aus frühern Zeiten, welche erst Denzinger (Relig. Erkenntniß Buch III. u. IV.) und Kleutgen (Theol. der Vorzeit Bd. III. ganz) und Schrader (de fide utrum ea imperari possit) ausgiebig verwerthet haben. Aus dem Mittelalter sind am werthvollsten die Abhandlungen des Alexander von Hales p. III. qu. 68 u. 69, des hl. Thomas 2. 2. qu. 1 sqq., quaest. disp. ver. 14, und mehrere Partien in dem opusc. sup. Boëthium de Trinitate, des hl. Bonaventura in sent. 3. dist. 23 sqq. Höchst ausführlich, allseitig und scharfsinnig wurde der Glaube behandelt in dem ersten Jahrhundert nach dem Tridentinum. Hervorzuheben sind von den Commentatoren der Summa in 2. 2. qu. 1 sqq. Bannez, die Salmanticenser, Reding, Valentia, Tanner, Ysambert; ferner Suarez (de virt. theol.), Lugo (de fide), Esparza (im cursus u. disp. de virt. theol.), Sylv. Maurus (opus theol. tom. II.) und Kilber (de fide in der theol. Wirceburg.).

Zum leichtern und vollkommenern Verständniß der Lehre vom göttlichen Glauben ist es angemessen, vorerst Name und Begriff des Glaubens überhaupt zu betrachten.

§ 38. Name und Begriff des Glaubens im Allgemeinen.

Unter Glauben im eigentlichen und strengen Sinne des Wor- 617
tes versteht man ein festes Fürwahrhalten oder ein entschiedenes Urtheil des Geistes, welches sich nicht auf eigene Einsicht oder Kenntnißnahme von dem Gegenstande desselben, sondern auf die uns kundgethane Ein-

[1] Vgl. unsern Commentar zu diesem Capitel Bd. II. der Period. Blätter S. 238 ff.

sicht oder Kenntniß anderer intelligenter Wesen stützt; oder eine Ueberzeugung, welche nicht aus uns selbst, sondern von einem andern intelligenten Wesen dadurch in uns erzeugt wird, daß es uns seine Einsicht als Grund und Norm unserer Ueberzeugung vorlegt, und wir sie als Grund und Norm unserer Ueberzeugung willig annehmen. Weil demnach der Beweggrund des Glaubens in einem andern intelligenten Wesen als dem Auktor unserer Ueberzeugung liegt: so heißt der Beweggrund Auktorität, und der eigentliche Glaube selbst, um ihn von allen gleichnamigen Akten zu unterscheiden, Auktoritätsglaube; ihm gegenüber wird alle auf eigener Einsicht beruhende Ueberzeugung, wie diese Einsicht selbst, Wissen genannt.

618 Um das Wesen des Glaubens im eigentlichen Sinne ungetrübt und in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, muß ein Dreifaches geschehen: I. muß gegenüber den unzähligen Mißbräuchen, welche man mit den verschiedenen analogischen Bedeutungen des Wortes Glaube gemacht, diesen Bedeutungen ihre richtige Stelle angewiesen, II. muß die Natur des Auktoritätsglaubens in sich selbst genauer analysirt, und III. das Verhältniß desselben zu seinem Gegensatze, dem Wissen, näher bestimmt werden.

619 I. Von Philosophen und Theologen ist besonders in neuerer Zeit das Wesen, die Würde und die ganze Stellung des Glaubens im eigentlichen Sinne sowie sein Verhältniß zum Wissen und sogar der Charakter des Wissens selbst in hohem Grade dadurch beeinträchtigt worden, daß man untergeordnete oder abgeleitete Bedeutungen des Wortes in den Vordergrund schob, und so einen falschen Gesichtspunkt für die richtige Behandlung nicht nur des eigentlichen Glaubens, sondern auch des Wissens, gewann [1]. Dieser Verirrung wird am besten dadurch vorgebeugt, daß wir zeigen, wie alle die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Glaube, inwieweit sie überhaupt irgendwie Berechtigung haben, nur auf der einseitigen Betonung eines der Momente beruhen, welche im Begriffe des Auktoritätsglaubens mit einander verbunden sind.

620 1. Inwiefern beim eigentlichen Glauben zunächst das feste Fürwahrhalten in Betracht kommt, und zwar als ein solches, welches nicht erst durch eigene Denkarbeit oder Ratiocinium errungen wird, sondern unmittelbar gewonnen und besessen wird: nennt man wohl im weitern Sinne jedes Fürwahrhalten Glaube. Namentlich aber nennt man so das Fürwahrhalten derjenigen Wahrheiten, welche als erste Principien alles Denkens dienen, um nämlich auszudrücken, daß diese Wahrheiten unmittelbar und durch sich selbst gewiß sind, oder durch den Schöpfer unserer Vernunft uns gewiß gemacht werden (Vernunftglaube im Gegensatz zum Wissen im engern Sinne, der scientia conclusionum).

621 Falsch und verwirrend ist es dagegen, wenn in der Hermesischen Lehre behauptet wird: a) Glaube im eigentlichen Sinne bezeichne α) nur das feste Fürwahrhalten überhaupt, ohne Rücksicht auf die Art der Begründung desselben, und er bezeichne β) auch nur ein logisch nothwendiges Fürwahrhalten, so daß jede Art der

---

[1] Vgl. hierüber Denzinger, Relig. Erk. Bd. II. S. 430 ff. und Kleutgen Bd. IV. S. 218 ff. Eine eingehende Analyse des Wortes nach lat. und kirchl. Sprachgebrauch bei *Suarez*, de fide disp. I.

Begründung desselben nur den Charakter eines logischen Beweises für dasselbe habe, und mithin auch das Zeugniß einer äußern Auktorität nicht in der Form der Auktorität, sondern bloß in der Form eines indirekten Beweises das Fürwahrhalten beeinflussen könne; kurz, es wird hier im Grunde gesagt, Glaube bezeichne nur ein Fürwahrhalten, worin wir unserer eigenen Einsicht oder Beweisführung vertrauen. Man würde b) in den entgegengesetzten Fehler verfallen, wenn man meinte, die ersten Grundsätze des Denkens würden deßhalb, weil sie in gewissem Sinne geglaubt werden, in keiner Weise gewußt, und ihre Gewißheit sei nicht das Resultat der Einsicht in ihre Wahrheit, sondern beruhe auf einem mehr oder minder dunkeln und blinden Instinkte.

2. Inwiefern beim eigentlichen Glauben der Abgang der eigenen Einsicht in die festgehaltene Wahrheit betont wird: nennt man Glaube im weitern Sinne des Wortes jede nicht auf vollster lichter Einsicht oder auf Schauen beruhende Ueberzeugung, im Gegensatz zum vollkommenen Wissen, ohne daß darum die eigene Einsicht aufhören müßte, der Grund des Fürwahrhaltens zu sein. Insbesondere nennt man so a) die Ueberzeugung von übersinnlichen Wahrheiten, denen die sinnliche Evidenz oder Anschaulichkeit, sei es die der sinnlichen Erfahrung, sei es die der Phantasie, fehlt; b) die Ueberzeugung von dem Dasein und der Beschaffenheit der Ursachen, die man aus ihren Wirkungen, worunter sie gewissermaßen verhüllt sind, erkennt — das Gleiche gilt von den Zwecken oder Finalursachen, die man aus und in der Anlage der Dinge, deren Zweck sie sind, erkennt; c) die Ueberzeugung von abgeleiteten Wahrheiten, deren Gründe und Zusammenhang man gewissermaßen instinktmäßig durchschaut, ohne sich reflex und distinkt darüber Rechenschaft geben zu können. 622

Falsch und gefährlich ist es aber, allen Ueberzeugungen, die man wegen des Mangels der sinnlichen oder unmittelbaren Evidenz (Anschaulichkeit) oder der reflexen und distinkten Evidenz Glauben nennt, die Evidenz überhaupt abzusprechen. Ebenso falsch und verderblich ist nach einer andern Seite hin die Lehre Günthers, der Glaube im eigentlichen Sinne bedeute direkt und ausschließlich die Ueberzeugung von Dasein und Beschaffenheit der Ursachen, inwiefern diese Ueberzeugung aus der Einsicht in die Wirkungen derselben, als durch Zeugnisse, worin die Ursache sich bezeuge, geschöpft werde; alsdann würde nämlich schon die natürliche Erkenntniß Gottes aus seinem Zeugnisse in der Natur ebenso Glaube im eigentlichen Sinne sein, wie die Erkenntniß Gottes durch das Zeugniß Christi und der Kirche, und diese wäre es nicht mehr, als jene. 623

3. Inwiefern beim eigentlichen Glauben statt der direkten Einsicht eine innere Neigung zum Gegenstande des Glaubens und der Person dessen, dem man glaubt, auf die Gewißheit einwirkt: nennt man Glaube im weitern Sinne jede Ueberzeugung, auf welche, mit oder ohne Einsicht der eigenen Vernunft, ein innerer Drang des Gemüthes, ein gewisses Gefühl einwirkt. 624

Falsch und gefährlich ist es dagegen, deßhalb den Glauben überhaupt für reines Gefühls- oder Gemüthsprodukt mit Ausschluß vernünftiger Einsicht zu halten, sei es, daß man ihn damit für eine werthlose Form der Erkenntniß erklären will, wie die Rationalisten, oder daß man ihn so gerade für eine eigene, besonders werthvolle und tiefe, neben und über der vernünftigen Einsicht stehende Form der Erkenntniß erkläre, wie dieß theilweise durch Jakobi und Kuhn geschehen ist. 625

4. Inwiefern der eigentliche Glaube eine praktische Anerkennung der persönlichen Würdigkeit der ihn bestimmenden Auktorität und eine Hingabe an dieselbe einschließt: nennt man Glaube im weitern Sinne jede Ueberzeugung, welche zur praktischen Anerkennung und Hingabe an eine Wahrheit drängt, und welche darum auch ohne Mitwirkung 626

des Willens nicht mit Entschiedenheit festgehalten wird. Insbesondere nennt man daher Glaube die willige und entschiedene Anerkennung der moralischen und religiösen Wahrheiten (Gewissensglaube), selbst da, wo sich dieselben durch objektive Evidenz aufdrängen (denn das Gewissen schließt das Bewußtsein, die conscientia die scientia nicht aus, sondern eher ein); und zwar um so mehr, als bei diesen Wahrheiten die Einsicht der Vernunft zugleich den Willen Gottes ankündigt, daß wir an denselben festhalten sollen, und dieselbe mithin als eine Stimme Gottes erscheint, welche uns durch dessen gebietende Auktorität zum Festhalten an den erkannten Wahrheiten bewegt.

627 Falsch und gefährlich ist es dagegen, bei dieser Verallgemeinerung des Sprachgebrauches die entschiedene Anerkennung der betreffenden Wahrheiten von der theoretischen Einsicht zu isoliren, oder sie mit dem eigentlichen Glauben auf eine Linie zu stellen, wie beides namentlich von Hermes einerseits und von Kuhn andererseits geschehen: das Erstere, weil dadurch die vernünftige Gewißheit der betreffenden Wahrheiten untergraben wird; das Andere, weil dadurch der eigentliche Glaube seines wesentlichen Charakters beraubt wird. Beim Glauben im weitern Sinne wirkt die gebietende Auktorität Gottes nicht als Grund der Ueberzeugung selbst, weder ganz noch theilweise, weil sie nur gebietet, an dem festzuhalten, was uns durch unsere Einsicht gewiß ist; beim eigentlichen Glauben hingegen fordert sie, daß wir das annehmen, was Gott uns als Inhalt seines Wissens zur Annahme vorlegt.

628 5. Inwiefern endlich beim eigentlichen Glauben das feste Fürwahrhalten nicht als ein durch die objektive Evidenz seines Gegenstandes erzwungenes oder dem Geiste angethanes erscheint, sondern erst durch Antrieb des Willens vollzogen und angenommen wird: nennt man Glaube im weitern Sinne jede Ueberzeugung, welche irgendwie den Charakter einer durch den Einfluß des Willens bewirkten Annahme hat. Namentlich nennt man so die sogenannte moralische Gewißheit, deren Wesen eben darin besteht, daß das Urtheil der Vernunft nicht durch die objektive Evidenz bereits bestimmt ist, sondern erst dadurch festgestellt wird, daß man meint, über alle etwaige Bedenken sich hinwegsetzen zu können und zu sollen und sich mit den vorhandenen Beweisen zu begnügen.

629 Falsch und gefährlich wäre es hingegen, den eigentlichen Glauben und namentlich den göttlichen Glauben mit der moralischen Gewißheit überhaupt auf Eine Linie zu stellen, weil die moralische Gewißheit ein sehr dehnbarer Begriff ist, meistens nicht einmal dem Begriffe einer vollkommenen Gewißheit entspricht und daher auch gewöhnlich nur als ein Nothbehelf erscheint, über welchen hinaus man eine vollere und klarere Gewißheit sucht.

630 II. Die genauere Analyse der einzelnen Elemente und Momente des eigentlichen Glaubens ergibt folgende, im Allgemeinen von allen Theologen angenommene Momente, obgleich in der schärfern Bestimmung einzelner Momente mancherlei Varietäten bestehen bleiben und nicht alle mit gleichem Nachdrucke hervorgehoben zu werden pflegen. Namentlich wird vielfach in Ermangelung einer sorgfältigen Analyse der Glaubensakt zu abstrakt und mechanisch aufgefaßt und der lebensvolle Organismus desselben übersehen oder abgeschwächt.

631 1. Die Annahme einer Wahrheit, die uns nicht direkt evident ist, auf das Zeugniß einer andern Intelligenz hin verdient nur dann den Namen des Glaubens im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes, wie es allgemein gebraucht und verstanden wird, wenn diese Annahme eine willige

Entgegennahme der uns gemachten Mittheilung ist, d. h. wenn sie hervorgeht und getragen wird von dem Bestreben, der Person, die uns die Mittheilung macht, als einem vernünftig-sittlichen Wesen mit entsprechender Achtung und Werthschätzung entgegen zu kommen, sich an sie anzuschließen und in einen geistigen Wechselverkehr mit ihr zu treten. Eine widerwillige Annahme des Zeugnisses, die darauf beruhte, daß die Läugnung seiner Wahrheit gar zu thöricht und unnütz wäre, oder auch eine solche Annahme, welche auf gar keiner Achtung gegen die Person des Zeugenden und ihre geistig-sittliche Würde beruhte und gar keinen Anschluß an dieselbe mit sich brächte, sondern den Zeugenden bloß einfach als einen Canal betrachtete, durch welchen zufällig eine Wahrheit, die wir nicht selbst erfahren, uns zugänglich wird, verdient den Namen des Glaubens nicht [1], und wird bloß abusive so genannt. Daher St. Augustin (tr. 26. in Jo.): „caetera potest homo facere nolens, credere non nisi volens". Von jener widerwilligen Annahme ist die Rede, wenn es Jak. 2, 19 heißt: „et daemones credunt et contremiscunt".

Es gibt verschiedene Meinungen darüber, ob ein äußeres Zeugniß bei mangelnder 632 direkter Evidenz ohne alle Einwirkung des Willens auf rein logischem Wege irgendwie eine Annahme seines Inhaltes bewirken könne. Der hl. Thomas scheint dieß zu läugnen, indem er die Nothwendigkeit des Willenseinflusses einfach darauf gründet, daß bei mangelnder objektiver und direkter Evidenz die Zustimmung der Vernunft nur durch Antrieb oder Bewegung von Innen, und zwar durch den Willen, erfolgen müsse. Jedoch kann auch noch hier unter Umständen das Zeugniß mit einer solchen indirekten Evidenz bekleidet sein, daß der Widerspruch nicht bloß muthwillig, sondern lächerlich und fruchtlos wäre. Falls aber auch der Antrieb oder die Bewegung des Willens nicht absolut nothwendig wäre, so ist sie doch immer dazu nothwendig, damit die Annahme in naturgemäßer und würdiger Weise stattfinde. Vgl. *Thom.* 2. 2. qu. 5. art. 2: utrum in daemonibus sit fides; *Bannez* in 2. 2. qu. 1. art. 4, und *Salmant.* de fide disp. 3. n. 31 für die absolute; Kleutgen, Theol. IV. S. 446 für die relative Nothwendigkeit.

2. Der Glaube ist mithin kein purer logischer Erkenntnißakt, sondern 633 in seiner Totalität zugleich ein sittlicher Akt, so zwar, daß das Fürwahrhalten des Verstandes eine Wirkung des Willens ist (assensus intellectus imperatus a voluntate [2]). Das heißt genauer: die **Zustimmung** (*as*sensus) des Verstandes in die bezeugte Wahrheit erfolgt nur insofern und dadurch, daß der Wille, von Achtung gegen die Person des Redenden getrieben, die **Beistimmung** (*con*sensus) oder die **Uebereinstimmung** mit dem Urtheile des Redenden, die Theilnahme an und die Gemeinschaft in seiner Erkenntniß, also eine geistige Vereinigung mit ihm als ein Gut erstrebt und herbeiführen will, und so den Verstand bewegt, auf die Einsicht des Zeugen sich ähnlich zu stützen, als wäre es die eigene [3]. Demgemäß wirkt auch das objektive Motiv des Glaubens,

[1] Daher das spanische Sprüchwort: „El creer es cortesia."

[2] *Thom.* ver. qu. 14. a. 2. ad 10: Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum. — C. gent. l. 3. c. 40: In cognitione fidei *principalitatem* habet voluntas; intellectus autem assentitur per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. — 2. 2. qu. 2. a. 9: Credere ad intellectum pertinet, secundum quod est a voluntate motus.

[3] *Thom.* sup. Boëth. de Trin. qu. 3. a. 1: . . . ut utatur alio sicut semetipso . . . et stet illis, quae alius cognoscit et sunt sibi ignota, sicut his, quae ipse cognoscit.

die Glaubwürdigkeit der redenden Person, als solches zunächst auf den Willen, indem es Achtung, Werthschätzung und Vertrauen erzeugt, und durch den Willen erst auf die Zustimmung des Verstandes, in welcher die achtungs- und vertrauensvolle Hingabe an die Person des Redenden und die geistige Vereinigung mit ihm vollzogen wird [1]. Die Zustimmung des Verstandes verliert darum nicht den Charakter eines wahren Erkenntnißaktes, weil eben die Gewinnung einer wahren Erkenntniß das Ziel ist, wonach der Wille strebt, und die Zustimmung selbst kraft des Antriebes des Willens auf die der Vernunft des Glaubenden bewußte Einsicht gegründet wird, welche die redende Person von der betreffenden Wahrheit hat.

634 3. Damit, daß beim Glauben unser Fürwahrhalten durch den sittlichen Einfluß der Würde des Redenden auf unsern Willen bestimmt wird, hängt zusammen, daß der objektive Beweggrund des Glaubens, oder die Glaubwürdigkeit der redenden Person, als **Auktorität** bezeichnet wird. Das erste und unmittelbarste Moment, welches in dieser Glaubensauktorität [2] hervortritt, welches sie eben formell als Auktorität charakterisirt, hat sie mit jeder Auktorität gemein. Im Allgemeinen verstehen wir nämlich unter Auktorität die sittliche Kraft und Würde eines Wesens, wodurch es in Stand gesetzt wird, andere Wesen in ihrem Denken und Handeln zu bestimmen und zu beeinflussen, oder von ihnen zu fordern, daß sie sich von ihm bestimmen und beeinflussen lassen. In der That bewegt der Redende zunächst dadurch zum Glauben, daß er ausdrücklich oder einschließlich [3] an uns die Aufforderung richtet, seiner Rede Glauben beizumessen, und daß diese Aufforderung durch die Würde des Redenden sittliche Kraft empfängt. Diese Auktorität kann aber eine dreifache sein, sowohl bezüglich ihrer Natur, wie ihrer Wirksamkeit, nämlich a) eine einfach Beachtung fordernde oder zur Beachtung einladende, b) eine die Achtung förmlich gebietende, und c) eine zwischen beiden in der Mitte stehende, worunter nur die zweite als Auktorität schlechthin zu betrachten ist:

635 a) Die erste Form und die unterste Stufe der Auktorität besteht einfach darin, daß der Redende vermöge seiner persönlichen Würde, die er als uns ebenbürtiges, vernünftig-sittliches Wesen hat, in seinem Zeugnisse sich als einen annehmbaren, zuverlässigen Bürgen für die von ihm bezeugte Wahrheit darbietet und so zur Annahme derselben einladen kann, ohne jedoch sie gebieterisch fordern zu können. Es ist dieß die einfache Zeugenauktorität, von der man nicht sagen kann, daß sie über dem Glaubenden stehe und dieser sich ihr unterwerfe, nicht einmal, daß ihr gegenüber eine ehrerbietige Hingabe stattfinde; vielmehr erscheint der einfache Zeuge nur als ein solcher, der seine Einsicht oder Wahrnehmung uns zur Ergänzung unserer Erkenntniß zur Verfügung stellt.

636 b) Die zweite Form und höchste Stufe der Auktorität beruht auf dem Verhältnisse eigentlicher und strengster Abhängigkeit, in welchem der Glau-

---

[1] *Thom.* ver. qu. 14. art. 3. ad 8 u. art. 4. ad 2: intellectus subditur et obtemperat voluntati Deo adhaerenti.

[2] Wir sagen: das erste und unmittelbarste Moment; denn obgleich dasselbe gewöhnlich übersehen wird, so ist es doch thatsächlich vorhanden und die Hervorhebung desselben von der größten Wichtigkeit, wie sich später zeigen wird.

[3] Eine solche Aufforderung ist nämlich eingeschlossen in jeder Rede, die eine förmliche Ansprache ist; und der Glaube im eigentlichen Sinne wird eben auch nur der Ansprache, nicht der bloßen Aussprache von Gedanken, entgegengebracht.

bende zu dem Redenden steht, spezieller auf derjenigen Abhängigkeit, in welcher der Glaubende zu dem Urheber (auctor) seines Daseins steht, wie das Kind gegenüber den Eltern, das Geschöpf gegenüber dem Schöpfer, so jedoch, daß im erstern Falle die Abhängigkeit ihre volle Bedeutung nur so lange behauptet, als das Kind noch im eigentlichen Sinne unmündig ist, d. h. noch gar nicht selbstständig denken kann. Diese Auktorität kann nicht bloß zum Glauben einladen, sondern auch denselben gebieterisch fordern, ihn zu einer Pflicht des Gehorsams machen, drückt ihm selbst innerlich den Charakter des Gehorsams und der Unterwürfigkeit auf; sie kann und will folglich auch nicht bloß die Erkenntniß des Untergebenen da ergänzen, wo demselben eigene Einsicht oder Wahrnehmung mangelt, sondern nöthigt ihn auch, sein aus vermeintlicher eigener Einsicht geschöpftes Urtheil dem ihrigen zu unterwerfen, diesem gegenüber preiszugeben.

c) Eine dritte Stufe der Auktorität steht zwischen beiden in der Mitte, inwie- 637
fern sie weder einfaches Vertrauen erweckt, noch gebieterisch den Glauben fordert, sondern durch eine bedeutende Ueberlegenheit der geistigen Vollkommenheit oder äußern Stellung, oder durch eine gewisse Erhabenheit der Würde über dem Glaubenden von diesem Ehrfurcht und Hochachtung fordert. Ihr gegenüber erscheint der Glaube zwar nicht als förmliche Unterwerfung, aber doch als eine ehrerbietige Hingabe an ein höheres geistiges Wesen, und bringt darum auch unter Umständen mit sich, daß man sein eigenes Urtheil dem Urtheile des Redenden unterordnet. Es ist diejenige Auktorität, welche unter Menschen hauptsächlich dem Lehrer gegenüber dem Schüler, resp. den öffentlichen, authentischen Zeugen zukommt.

4. Obgleich aber die Auktorität, welche den Glauben bestimmt, gene- 638
risch mit der Auktorität, die das Handeln bestimmt, übereinkommt: so müssen doch ihrer spezifischen Bedeutung gemäß noch weitere spezifische, in der innern geistigen und sittlichen Vollkommenheit des Redenden beruhende Momente an derselben hervortreten, die indeß nur auf dem Grunde des ersteren Momentes und in Verbindung mit diesem oder als spezifische Attribute desselben richtig verstanden und gewürdigt werden können. In der That: die Glaubensauktorität unterscheidet sich von jeder andern Auktorität, welche bloß auf das Handeln einwirkt, dadurch, daß sie den Glaubenden nicht bloß einfach zur Setzung eines bestimmten Aktes bewegt, sondern auch diesen Akt erst möglich macht, dessen Gehalt und Bestand auf sich selbst gründet. Sie bewegt nämlich durch die Forderung des Glaubens den Glaubenden eben dazu, daß er sein Fürwahrhalten auf die Einsicht, welche der Redende bezüglich einer bestimmten Wahrheit zu haben behauptet, stütze und, aus ihr gleichsam schöpfend und in ihr ruhend, das Urtheil über diese Wahrheit, welches der Redende sich selbst kraft jener Einsicht gebildet, zu seinem eigenen mache, resp. das seinige diesem gleichförmig mache. Sie kann und muß folglich die Ueberzeugung, zu deren Annahme sie bewegt, auch durch sich selbst als deren Grund und Wurzel erzeugen, damit aber auch sich in einer ganz besonderen Weise, im prägnantesten Sinne des Wortes, als Auktorität bethätigen.

Aber darum darf man das fundamentale Moment der Auktorität, die Würde der Person und die sittliche Macht ihres Willens, mit den Attributen der Auktorität, welche in der innern Vollkommenheit der Person bestehen, nicht schlechthin identificiren und die letzteren nicht für sich allein als die Glaubensauktorität bezeichnen. Bei Menschen, denen die Auktorität im strengen Sinne des Wortes fehlt, und bei welchen wir daher auch mehr von einfacher Glaubwürdigkeit, als von einer Glaubensauktorität reden, liegt jene Verwechslung allerdings nahe. Dagegen bei den Inhabern der eigent-

lichen Glaubensauktorität ist eine solche Verwechslung durchaus unzulässig, nicht als wenn jene Attribute hier nicht vorhanden zu sein brauchten, sondern weil die Auktorität hier neben und vor ihren Attributen selbstständig wirkt, und diese nur in Verbindung mit ihr und durch sie vollkommen zur Geltung kommen. Demgemäß könnte man sogar bei den Inhabern der eigentlichen Glaubensauktorität ihre Auktorität von ihrer Glaubwürdigkeit unterscheiden — freilich nicht adäquat, sondern inadäquat (sicut includens ab incluso).

639 Nach dieser Seite hin, als formeller, unmittelbar und innerlich bestimmender Beweggrund des Glaubens in seiner Eigenschaft als Erkenntnißakt, mithin als intellektueller Beweggrund unserer Ueberzeugung bethätigt sich folglich die Auktorität zunächst durch die für den Glaubenden aufgeschlossene und dargebotene zuverlässige Einsicht, welche der Redende von dem Gegenstande des Glaubens hat, und die Zuverlässigkeit dieser Einsicht bildet daher auch das erste spezifische Attribut der Glaubensauktorität. Damit aber diese Einsicht des Redenden in der Form der Auktorität wirke, d. h. damit sie und nicht das eigene Denken des Glaubenden die Ueberzeugung desselben erzeuge und stütze: ist es nothwendig, daß ihr Vorhandensein und ihre Untrüglichkeit von dem Glaubenden nicht bloß als indirektes Beweismittel für die Gewinnung seiner Gewißheit verwerthet werde, wie etwa der Wiederschein der Sonne im Wasser für das Dasein derselben am Himmel; vielmehr muß sein Verstand, vom Willen angetrieben, so sich auf dieselbe stützen und an sie hangen, wie sie objektiv im Geiste des Redenden vorhanden ist und diesem angehört als ein Moment seiner eigenen geistigen Würde und Vollkommenheit, die wir achten und mit der wir uns zu vereinigen streben. Oder mit andern Worten: der Verstand muß zwar das Bewußtsein von dem Vorhandensein und der Zuverlässigkeit der Einsicht des Redenden haben; aber dieses Bewußtsein verhält sich nicht als begründendes Princip des Fürwahrhaltens und tragender Grund der Gewißheit, sondern nur als Mittel, um die Zustimmung in der Form der Beistimmung auf ihr objektives Princip zu stützen.

640 5. Weil nun der Inhalt der Wahrheit, die uns von dem Redenden auf Grund seiner Einsicht zur Annahme dargeboten wird, uns nur durch äußere Zeichen vorgestellt werden kann; diese äußern Zeichen aber nicht mit absoluter Nothwendigkeit der Reflex der innern und zwar einer zuverlässigen Ueberzeugung sind: so muß der Redende, um seine Ueberzeugung auf uns überpflanzen zu können, uns durch seine sittliche Wahrhaftigkeit dazu bewegen, daß wir sein äußeres materielles Wort auch formell als wirklichen Ausdruck seines innern Wortes, resp. als Werkzeug einer wirklich von ihm intendirten Mittheilung des Inhaltes seiner eigenen zuverlässigen Einsicht, betrachten und annehmen. Oder genauer: seine Wahrhaftigkeit muß uns dazu bewegen, daß wir sein äußeres Wort als aufrichtige Kundgebung seines Bewußtseins von der in ihm vorhandenen Einsicht in den Gegenstand der Mittheilung betrachten und so auf Grund des Bewußtseins, welches der Redende selbst davon hat, das Vorhandensein dieser Einsicht annehmen. Diese sittliche Wahrhaftigkeit des Redenden bildet mithin das zweite spezifische

Attribut der Glaubensauktorität und den Mittelfaktor, wodurch die Auktorität des Redenden uns zur Erfassung des unmittelbaren intellektuellen Beweggrundes des Glaubens führt. Damit aber auch dieses Moment formell als Auktorität auf uns einwirke, muß die Wahrhaftigkeit des Redenden uns zu der fraglichen Annahme dadurch bestimmen, daß wir sie als eine Vollkommenheit seiner Person achten, und diese Achtung derselben in uns das Vertrauen erweckt, daß das äußere Wort dieser Person, wie es sich als Mittheilung ihrer Erkenntniß gibt, so auch wirklich eine solche sei. Freilich kann man auch aus der Erkenntniß der Wahrhaftigkeit des Redenden die Uebereinstimmung des äußern Wortes mit seiner innern Ueberzeugung ohne Rücksicht auf die in ersterm liegende Aufforderung rein logisch erschließen; in diesem Falle würde indeß die Wahrhaftigkeit nicht formell als Auktorität, d. h. kraft der Achtung, die man gegen die Person des Redenden hat, wirken, wie es naturgemäß zum eigentlichen Glauben erforderlich ist.

6. Beide Attribute der Glaubensauktorität, die zuverlässige Einsicht und 641
die Wahrhaftigkeit des Redenden, wirken vermittelst seines äußeren Wortes als durch ihr Werkzeug auf die Erzeugung der gläubigen Zustimmung ein, und enthalten folglich die zeugende Kraft, durch welche das äußere Wort zum wahren und eigentlichen Zeugnisse wird. Und zwar entspricht jedes von beiden einem besonderen Zeugnisse, welches in jedem Worte, wenn auch nicht immer ausdrücklich ausgesprochen, enthalten ist: die Wahrhaftigkeit entspricht dem reflexen Zeugnisse, daß der Redende das Bewußtsein einer zuverlässigen Einsicht in den Inhalt seiner Rede habe; diese Einsicht selbst aber entspricht dem direkten Zeugnisse, daß der Inhalt der Rede wahr sei. Die gläubige Annahme des letzteren Zeugnisses wird demnach vermittelt durch die gläubige Annahme des ersteren; und weil das letztere eben der unmittelbare Beweggrund für das Fürwahrhalten des Inhaltes der Rede enthält, so muß man sagen, die Annahme und Erkenntniß des unmittelbaren Beweggrundes des Fürwahrhaltens sei selbst schon ein förmlicher Glaubensakt.

Dieser Punkt ist von großer Wichtigkeit, besonders für die Erklärung des göttlichen 642
Glaubens. Gleichwohl wird er vielfach übersehen oder mißverstanden, indem man meint, das reflexe Zeugniß konstatire bloß die Thatsache, daß der Redende die in der Rede ausgesprochene Ueberzeugung habe, nicht aber auch die Zuverlässigkeit der derselben zu Grunde liegenden Einsicht; diese müsse vielmehr aus der sonst zu bewährenden geistigen Beschaffenheit des Redenden demonstrirt werden. — Allerdings reicht die Wahrhaftigkeit des Redenden, wenn derselbe ein bloßer Mensch ist, für sich allein nicht in allen Fällen aus, um uns die Gewißheit zu gewähren, daß sein inneres Urtheil auch auf zuverlässiger Einsicht beruhe. Sie reicht bloß da aus, wo der Redende ganz bestimmt eine solche Einsicht zu haben behauptet, von welcher es unzweifelhaft feststeht, daß sie ihrer Natur nach zuverlässig sein muß, wie z. B. bei unmittelbarer Erfahrung, namentlich durch Augenschein; in allen andern Fällen, wo wir auf anderweitige Bürgschaften für die Zuverlässigkeit der Einsicht des Redenden zurückgreifen müssen, ist eben auch der Glaube selbst kein unbedingter und reiner Glaube. Bei Gott hingegen reicht die bloße Wahrhaftigkeit desselben auch zur Gewinnung dieser Gewißheit vollkommen aus, weil er, für alle seine Aussagen absoluten Glauben fordernd, nicht vollkommen wahrhaftig sein würde, wenn er nicht das Bewußtsein hätte, von Allem, was er sagt, absolute Einsicht durch unmittelbares Schauen zu besitzen. Bei ihm ist es folglich nicht nothwendig, anderweitig seine absolute Unfähigkeit zu irren, oder gar seine Fähigkeit, Alles vollkommen zu erkennen, durch unsere eigene

Vernunft zu beweisen; und wenn dieses bewiesen wäre, so müßte sich doch der Glaube als solcher bei der Annahme, daß eine bestimmte Wahrheit von Gott unfehlbar erkannt werde, nicht auf jenen Beweis, sondern darauf stützen, daß Gott vermöge seiner Wahrhaftigkeit das Bewußtsein von dieser unfehlbaren Einsicht und damit diese selbst zu haben behauptet. Es muß uns bloß einleuchten, daß Gott sich nicht in dem Bewußtsein, eine oder vielmehr alle Wahrheit absolut vollkommen und unmittelbar zu schauen, täuschen kann. Dazu aber ist ebenso wenig ein Beweis nöthig, wie dazu, daß unser Bewußtsein oder das eines beliebigen andern vernünftigen Wesens sich nicht täuschen könne bezüglich unserer unmittelbaren Wahrnehmungen im wachen Zustande. Noch viel weniger ist ein Beweis dafür nöthig bei Gott, weil die Täuschung bei ihm auf Verwechselung der absoluten Anschauung mit einer unvollkommenen Einsicht hinauslaufen, mithin den äußersten Wahnsinn involviren würde. Die Untrüglichkeit dieses Bewußtseins wird daher auch stets, bei den Menschen wie bei Gott, als eine Bedingung des vernünftigen Sprechens überhaupt und der Wahrhaftigkeit des Redenden selbst vorausgesetzt und darum auch gewöhnlich nicht als ein eigener Faktor im Prozesse des göttlichen Glaubens erwähnt.

643 7. Während das Vorhandensein der zuverlässigen Einsicht des Redenden in den Inhalt seiner Rede durch das in dieser selbst enthaltene reflexe Zeugniß bezeugt und gewiß gemacht wird: kann der Redende uns zur Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit nicht einfach dadurch bewegen, daß er uns derselben versichert, weil so ein logischer Cirkel entstände. Andererseits aber liegt es in der Natur der Sache, daß wir zu dieser Anerkennung auch nicht durch einen rein logischen Beweis, der bei Menschen in der Regel unmöglich ist, sondern durch die Achtung gegen die persönliche Würde des Redenden bewogen werden. Diese Achtung nämlich drängt und berechtigt uns, der in der Ansprache an uns ergehenden Einladung oder Aufforderung zum Glauben so lange Folge zu geben und folglich die Aufrichtigkeit des Redenden so lange zu präsumiren, als nicht gegründete Bedenken dagegen sprechen; mithin empfängt jene Aufforderung von der Würde des Redenden die Kraft eines Zeugnisses für die Wahrhaftigkeit seines Wortes, wird also zu einem virtuellen Zeugniß für dieselbe. Eine solche sittliche Präsumtion ist so sehr das eigentliche Element, oder vielmehr die Wurzel des Glaubens, daß wir ohne dieselbe nicht von einem Glauben reden würden. Sie setzt auch so wenig formell die vorhergehende spekulative Erkenntniß der Wahrhaftigkeit des Redenden voraus, daß vielmehr umgekehrt die Sündhaftigkeit der Lüge dadurch begründet wird, daß durch diese das Vertrauen, welches man durch die Aufforderung zum Glauben beansprucht und erweckt, in schmählicher Weise getäuscht wird.

644 Jene sittliche Nöthigung ist um so stärker, je dringender die Aufforderung zum Glauben, resp. je nachdrücklicher die Betheuerung der Wahrhaftigkeit, oder je ehrfurchtgebietender die Würde des Redenden (z. B. der Eltern) uns gegenüber ist, weil im Falle der Unaufrichtigkeit auch das Verbrechen des Redenden um so größer und ungeheuerlicher sein würde. Am dringendsten wird sie aber da, wo der Redende kraft seiner Würde und Stellung zu uns das Recht hat, den Glauben förmlich zu gebieten, und von diesem Rechte Gebrauch macht, weil in diesem Falle der Betrug ein Monstrum sonder Gleichen wäre. Bei Gott also, der als unser Schöpfer und Herr absolut achtungswürdig für uns ist und zugleich den Glauben gebieten kann, werden wir auch absolut durch die Achtung, die wir ihm schuldig sind, genöthigt, die Wahrhaftigkeit seines äußern Wortes vorauszusetzen, wenn er uns den Glauben an eine bestimmte Wahrheit gebietet. Es ist also dazu durchaus nicht ein positiver Beweis oder auch nur die Präsumtion der positiven, absoluten Heiligkeit Gottes nothwendig; es reicht vielmehr die absolute Präsumtion aus, daß Gott unmöglich die personificirte Lüge sein könne. Oder mit andern Worten: Die absolute Achtungswürdigkeit und

Auktorität Gottes, die ihm uns gegenüber zusteht, bewegt und nöthigt uns durch die von ihr getragene Forderung des Glaubens unbedingt zur Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit. Folglich ist wenigstens Gott gegenüber die so zu Stande kommende Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit als ein aus der Achtung gegen ihn und dem Streben nach Vereinigung mit ihm hervorgehender Akt kein bloßes Wissen um dieselbe, [sondern ein durch die Auktorität Gottes in uns hervorgerufener Akt, hat also insofern ebenfalls nicht den Charakter des Wissens, sondern des Glaubens.

8. Bei jeder Rede ist dem Gesagten zufolge auch die Thatsache der 645
Rede selbst immer wieder in sofern ein Gegenstand des Glaubens, als die äußere Rede, materiell genommen, in Verbindung mit der Auktorität und Wahrhaftigkeit des Redenden sich als ein virtuelles, resp. reflexes Zeugniß dafür darstellt, daß sie auch formell als Ausdruck seiner bewußten Einsicht von ihm ausgehe. Wo man dagegen den Redenden sprechen sieht und so unmittelbar wahrnimmt, wie das Wort materiell aus seinem Munde hervorgeht: da braucht die Thatsache der materiellen äußern Rede natürlich nicht erst auf dem Wege des Glaubens erkannt zu werden; die Anerkennung derselben hat dann aber immer noch insofern eine Analogie mit der gläubigen Annahme, als auch sie von dem Redenden kraft seiner Würde und Auktorität gefordert und von dem Glaubenden aus Achtung gegen diese Würde und Auktorität geleistet wird. Auch da, wo man den Redenden nicht im eigentlichen Sinne sprechen sieht, kann unter Umständen eine dem Schauen äquivalente Wahrnehmung (wie z. B. das Hören des Klanges der Stimme, oder bei einer Schrift unnachahmliche Schriftzüge), das Schauen in der Weise ersetzen, daß man den Ursprung des Wortes aus der betreffenden Person nicht erst zu glauben braucht. Indeß bei mittelbaren Mittheilungen durch Mittelspersonen ist dieses Surrogat des Sprechensehens nicht anwendbar. Hier muß vielmehr die materielle und formelle Richtigkeit der Vorlage oder des Referates, und folglich der wirkliche Ausgang der vorgelegten Rede von der angeblichen Person ebenfalls geglaubt werden, entweder auf das persönliche Zeugniß der Mittelsperson, oder auf das eigene Zeugniß desjenigen hin, von dem die Rede ursprünglich ausgeht, indem dieser durch gewisse Zeichen, Bürgschaften, Siegel oder Unterpfänder die Mittelsperson und deren Zeugniß beglaubigt, d. h. für dieses Zeugniß Glauben fordert, und dadurch selbst Zeugniß für dasselbe ablegt.

Bezüglich der Offenbarungen von Seiten Gottes ist ein eigentliches Sprechen- 646
sehen nur in der visio beatifica möglich; die zweite Art der Wahrnehmung und Unterscheidung seines Wortes findet nur bei den unmittelbaren Empfängern der Offenbarung statt, obgleich sie auch hier nicht gerade nothwendig; daher bleibt hier nur die dritte Form als Regel übrig, und zwar dergestalt, daß normaler Weise eine göttliche Beglaubigung für das die Offenbarung vermittelnde Medium gegeben, und auf Grund dieser Beglaubigung der göttliche Ursprung des Offenbarungswortes geglaubt werden muß. Demnach ist im göttlichen Glauben die Thatsache der Offenbarung in doppelter Beziehung selbst wieder von Gott bezeugt und Gegenstand des Glaubens: einmal formell, als wirklicher und richtiger Ausdruck des göttlichen Gedankens, und sodann auch materiell, als thatsächlich von Gott ausgegangen.

9. Die ganze Genesis und Natur des Glaubens ist demnach 647
eine ganz andere, als die, welche man durch den logischen Schluß darstellt: Was diese Person über gewisse Gegenstände sagt, muß zufolge ihrer

Kenntniß und ihrer Wahrhaftigkeit wahr sein; nun hat sie aber dieses ausgesagt, folglich muß es wahr sein. Sie gestaltet sich vielmehr wie folgt:

648 a) Der Glaube hat seine Wurzel, statt in einem theoretischen Princip, in der Achtung vor der Würde anderer intelligenter Wesen und dem Bedürfnisse, resp. dem Verlangen, unsere Einsicht durch die ihrige zu ergänzen oder zu verbessern und eine geistige Gemeinschaft mit ihnen einzugehen. Kraft dieser Achtung und dieses Verlangens sind wir geneigt, der Aufforderung zur Annahme einer vorgelegten Wahrheit zu entsprechen, damit also zunächst, die Wahrhaftigkeit des Redenden zu präsumiren und ihr zu vertrauen. Im Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit aber nehmen wir dann an, daß der Redende wirklich seine eigene Ueberzeugung ausspreche und zugleich das Bewußtsein einer zuverlässigen Einsicht in die Wahrheit seiner Ueberzeugung habe, mithin auch, daß diese Einsicht selbst vorhanden sei. Aus Achtung vor dieser Einsicht und im Vertrauen auf dieselbe nehmen wir dann effektiv die vorgelegte Wahrheit an. So weit der Glaube Menschen geleistet wird, kann und muß diese normale, lebendige Entwicklung durch anderweitige Reflexionen über die sittliche und intellektuelle Befähigung und Beschaffenheit des Redenden und die entsprechenden logischen Beweise unterbrochen oder unterstützt werden. Gott gegenüber hat dagegen der Glaube, weil aus absoluter Achtung gegen ihn entspringend und in absoluter Hingabe an ihn kulminirend, seinen durchaus in sich abgeschlossenen normalen Verlauf und erscheint folglich hier in seiner idealen Vollendung.

649 b) Obgleich demnach der Glaube eine sittliche Wurzel hat, auch in seiner Entwicklung stets ein sittlicher Akt bleibt und seinen intellektuellen Assens nur auf fremde Einsicht stützt: so muß er doch, um sowohl überhaupt vernünftig zu sein, als in einer wahrhaft vernünftigen Erkenntniß abzuschließen, in dem gläubigen Subjekt selbst eine diesem eigene vernünftige Einsicht theils voraussetzen, theils von einer solchen auf jeder Stufe seiner Entwicklung begleitet sein. Diese Einsicht aber muß, inwiefern sie auf den Glauben einwirkt, nach Inhalt und Wirkung eine praktische sein, d. h. sie muß sich formell auf die Erzeugung der Achtung und Hingabe an die Person des Redenden beziehen, indem sie uns das praktische Urtheil (judicium credenditatis etwas barbarisch, aber gleichwohl sehr bezeichnend von den Theologen genannt) aufdrängt, daß wir demselben gegenüber die Achtung und Hingabe bethätigen sollen, welche sich im Glauben vollzieht: nemo prudens credit, nisi videt esse credendum. Dieses praktische Urtheil aber setzt die theoretische Einsicht in die objektiven Voraussetzungen des berechtigten Glaubens voraus: also einerseits die Erkenntniß der Eigenschaften, welche den Redenden selbst glaubwürdig machen, und andererseits die Wahrnehmung der Rede, deren Inhalt anzunehmen wir von dem Redenden aufgefordert werden. Wo hingegen die Rede selbst nicht unmittelbar als von dem Redenden ausgehend wahrgenommen wird, wie das bei Menschen häufig, bei Gott immer der Fall ist, dieselbe vielmehr durch Mittelspersonen übermittelt wird, also ihr wirklicher Ursprung aus dem Redenden ebenfalls wieder geglaubt werden muß: da muß auch an die Stelle der Wahrnehmung der Rede ein weiteres praktisches Urtheil (judicium

credibilitatis [1] genannt) treten, wodurch wir anerkennen, daß ein bestimmtes Wort als Wort dessen, dem es zugeschrieben wird, anerkannt werden könne und müsse; und dieses Urtheil muß dann hinwiederum aus einer weitern *theoretischen Einsicht* des Glaubenden hervorgehen, welche sich auf unmittelbare Wahrnehmungen desselben bezieht oder doch daran anknüpft, und darauf hin konstatirt, daß die *Vorlage* einer Offenbarung als solche hinreichend beglaubigt und darum *in ihrer Weise* glaubwürdig sei.

c) Das praktische Urtheil, daß eine Wahrheit auf Grund eines Zeug- 650
nisses geglaubt werden könne und müsse, dient zunächst, als *formell praktisches*, dazu, den die gläubige Annahme der betreffenden Wahrheit hervorrufenden *Willensakt* zu einem vernünftigen oder vernunftgemäßen zu machen. Da es jedoch nicht bloß dem Willen vorleuchtet und ihm seine Richtschnur vorhält, sondern auch *der Vernunft selbst* den *Formalgrund* ihrer Beistimmung und ihrer Gewißheit, die ihr dargebotene Einsicht der Zeugen, *als der Beistimmung würdig vorhält* oder *vergegenwärtigt* und sie *auf die Ergreifung desselben hinweist* oder zu derselben anregt: so wirkt es in dieser Hinsicht und in dieser Weise allerdings auch dazu mit, die Beistimmung der Vernunft nicht bloß mittelbar, als Produkt eines vernünftigen Wollens, sondern auch *unmittelbar in sich selbst* vernünftig und vernunftgemäß zu machen. Aber auch hier verhält sich die effektive gläubige Annahme, resp. die Gewißheit, des Formal- und des Materialobjektes, *logisch* betrachtet, nicht als ein aus dem praktischen Urtheil und dessen Voraussetzungen resultirender Schluß. Sie verhält sich vielmehr zu jenem Urtheil ähnlich, wie die *Annahme* einer *unmittelbar evidenten Wahrheit* zu der *evidenten*, mit dem Bewußtsein ihrer Zuverlässigkeit verbundenen *Auffassung* oder Vergegenwärtigung derselben: nur daß im letzteren Falle die Annahme aus der Auffassung von selbst resultirt und durch dieselbe erzeugt wird, im ersteren Falle aber die Auffassung bloß auf das zu ergreifende Objekt hinweist und folglich erst durch Intervention des Willens die Annahme oder Ergreifung (adhaesio) herbeigeführt wird [2]; in der That ist ja auch der Glaube im Grunde nichts Anderes, als die Substitution fremder Einsicht, und zwar in der Regel nur der unmittelbaren oder der eigentlichen Intuition, für die eigene.

Daraus ergibt sich einerseits 1), daß der Glaubensassens nach seinem logischen Cha- 651
rakter nicht als ein mittelbares Urtheil oder Schluß (assensus mediatus), sondern als un-

---

[1] Manche Theologen wollen den hier gemachten Unterschied zwischen judicium credibilitatis und credenditatis beim göttlichen Glauben wenigstens nicht anerkennen, weil das credibile hier sofort und nothwendig auch credendum sei. Indeß soll das credibile im prägnanten Sinne hier bloß besagen, daß ein *angebliches* Wort Gottes als wirkliches *beglaubigt* und *derart* sei, daß sein Inhalt als Wort Gottes um der Glaubwürdigkeit Gottes willen zu glauben (ein credendum) sei.

[2] Es besteht allerdings auch der Unterschied, daß die dem unmittelbar evidenten Urtheil zu Grunde liegende Intuition oder Auffassung in der Regel nicht ein eigenes Urtheil bildet, wie in unserm Falle das praktische Urtheil im Gegensatz zum Glaubensurtheil. Aber dieser Unterschied bestätigt nur unsere Theorie; denn wie in jenem Falle die Intuition doch in einem reflexen Urtheil als Grund des Assensus aufgegriffen werden *kann*, dieses aber in keiner andern Weise, als die Intuition selbst, also nicht als Prämisse einer Conclusion, den Assensus begründen und beeinflussen würde: so braucht auch das beim Glauben nothwendige reflexe oder praktische Urtheil den Glaubensassens nicht als Prämisse einer Conclusion, sondern nur in der Weise der Auffassung des Objektes zu beeinflussen.

mittelbares Urtheil (assensus immediatus) zu betrachten und zu behandeln ist. Andererseits aber folgt 2), daß der Grad seiner Entschiedenheit und Gewißheit nicht, wie bei einem Schlusse, durch den Grad der Gewißheit des vorausgehenden praktischen Urtheils, noch auch, wie bei der Erkenntniß evidenter Dinge, durch den Grad der Energie, womit jenes Urtheil das Formalobjekt [als Grund der Gewißheit vergegenwärtigt, bedingt und begrenzt wird, sondern von der Energie des Willens, durch den er hervorgerufen, resp. auch, wie beim theologischen Glauben, von der Energie der Anziehungskraft, die das Objekt vermittelst des Gnadenlichtes auf die Vernunft übt. Ebenso ergibt sich aber auch 3), daß das judicium credentitatis resp. credibilitatis für den Glaubensakt selbst allerdings nicht, wie für den Willensakt, eine bloße wesentliche Bedingung (conditio sine qua non) ist, sondern schon einen Keim und Antrieb oder Anlauf zu demselben in sich trägt, insofern also auch Princip = inchoatio, Anbahnung, Einleitung desselben ist[1]. Aber die Entwicklung dieses Keimes, die Durchführung der Bewegung und die Vollendung des Angefangenen erfolgt nicht durch eine logische Deduktion, sondern dadurch, daß der Wille effektiv zum vollen Anschlusse an das Objekt und zur Ergreifung desselben hindrängt, und so bleibt die pia affectio voluntatis immer die eigentliche Wurzel des Glaubens.

652 III. Verhältniß des Glaubens zum Wissen im Allgemeinen.

Als ein begründetes Fürwahrhalten ist der Glaube eben so gut ein wahres Erkennen, wie das Wissen, d. h. das aus eigener Wahrnehmung resultirende Erkennen. Er unterscheidet sich aber von dem Wissen dadurch, daß bei ihm das Fürwahrhalten 1) nicht, wie beim Wissen, auf eigener, sondern auf fremder Wahrnehmung beruht, und 2) auch nicht, wie beim Wissen, aus innerer Vernunftnothwendigkeit von selbst resultirt, sondern durch willigen Anschluß an eine andere Person erfolgt. Wenn man dagegen den Begriff des Wissens verallgemeinert, und bloß die beiden beim eigentlichen Wissen aus der eigenen Wahrnehmung resultirenden Momente, das Fürwahrhalten und die Vorstellung des Gegenstandes, ohne Rücksicht auf ihren speziellen Ursprung, zurückbehält: so kann man im weiteren Sinne des Wortes sagen: auch der Glaube sei ein Wissen, d. h. ein begründetes Fürwahrhalten, notitia cum adhaesione firma, besser ein Wissen um die Sache; und er enthalte ein Wissen, nämlich einerseits das Bewußtsein seiner Begründung („scio cui credidi") und andererseits eine Vorstellung von seinem Inhalte. Aber nur metaphorisch kann man sagen, der Glaube sei auch ein gewisses Schauen seines Gegenstandes, nämlich ein Erkennen desselben durch das Auge dessen, dem man glaubt. Besser bezeichnet man den Glauben im Gegensatz zum Wissen als ein Ergreifen seines Gegenstandes; weil nämlich bei der sinnlichen Erkenntniß das Betasten eines Gegenstandes in der Dunkelheit eine gleich große Gewißheit erzeugen kann, wie das Sehen, so wird durch jene Bezeichnung des Glaubens zu gleicher Zeit neben der Unvollkommenheit der Auffassung die Energie des Fürwahrhaltens hervorgehoben und anschaulich dargestellt.

653 Positiv verhält sich der Glaube zum Wissen so, daß er das Wissen, welches man nicht hat, ersetzen soll, und zwar entweder schlechthin und für

[1] Dieses Verhältniß läßt sich auch so ausdrücken: das Urtheil über die Glaubwürdigkeit verhält sich zum gläubigen Anschluß an dieselbe, wie die *suasio* zur per*suasio*. Das darf jedoch nicht so verstanden werden, als wenn die erstere von der letztern wie Wahrscheinlichkeit von Gewißheit sich unterscheide, da nur ein gewisses Urtheil eine wirksame suasio sein kann. Es ist damit nur angedeutet, daß der suasio noch widerstanden und keine Folge gegeben werden kann, und daß die Gewißheit der persuasio von anderer, und nach Umständen von höherer Art sei, als die der suasio.

immer, oder bloß vorläufig; im letzteren Falle kann und soll er dann unter Umständen eine Vorbereitung und Einleitung des später zu erlangenden Wissens bilden, und dieß ist eben beim theologischen Glauben der Fall.

§ 39. Begriff und Wesen des theologischen Glaubens.

I. Der theologische Glaube ist im Allgemeinen diejenige gläubige Annahme, durch welche wir dem Worte Gottes in der seiner Würde und Kraft entsprechenden Weise zustimmen. Derselbe heißt göttlicher Glaube (fides divina) im Gegensatze zum menschlichen, d. h. auf menschliche Auktorität gegründeten Glauben; übernatürlicher Glaube, inwiefern er, um als Anfang des übernatürlichen Heiles dienen zu können (also fides salutaris zu sein), von Seiten sowohl des Willens wie der Vernunft in übernatürlicher Weise vollzogen wird, also Gott nicht bloß zum objektiv bewegenden, sondern auch zum innerlich verursachenden auctor hat; — christlicher Glaube, inwiefern er sich auf die durch Christus vermittelte Offenbarung bezieht und nach Princip, Gehalt und Ziel in die christliche Heilsordnung verflochten ist; — endlich katholischer Glaube, wenn und inwiefern er der christlichen Offenbarung in ihrer Vorlage durch die Kirche entgegengebracht wird und so beschaffen ist, wie er von einem Mitgliede der Kirche gefordert wird. 654

Wie diese vier Namen sich nicht formell decken, so auch nicht materiell; denn es ist denkbar, daß ein Glaube auf göttliche Auktorität gegründet werde, ohne gerade übernatürlich oder durch Gott selbst physisch verursacht zu sein; daß es einen göttlichen übernatürlichen Glauben gebe, ohne auf die Offenbarung durch Christus gegründet zu sein (wie im alten Bunde), und daß endlich selbst auf die christliche Offenbarung hin eine Wahrheit geglaubt werde, ohne daß man förmlich durch die Auktorität der Kirche darauf verpflichtet wäre; in letzterm Falle wird sogar der einfach theologische Glaube dem katholischen als Gegensatz gegenübergestellt. Für uns handelt es sich dagegen hier um den Glauben, inwieweit es eben der faktisch von Gott ermöglichte und intendirte und allgemein zum Heile nothwendige ist, und insofern bezeichnen alle Namen denselben Akt, aber nach verschiedenen Rücksichten. Diese Rücksichten aber können wiederum alle in das Prädikat der Göttlichkeit zusammengefaßt werden, da sie nur die besondern Richtungen ausdrücken, nach welchen Gott auf den Glauben einwirkt. Mit dem Namen „theologischer Glaube“ will man zunächst die beiden ersten Richtungen ausdrücken, nach welchen Gott zugleich objektiv und subjektiv der *auctor* des Glaubens ist. 655

II. Das Wesen des theologischen Glaubens ist vom Vatikanum in einer formellen Definition desselben festgestellt worden, indem es sagt: „Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium“ (Hebr. 11, 1). 656

1. Hiemit ist zunächst erklärt: a) daß der theologische Glaube überhaupt 657

Glaube ist im eigentlichsten und strengsten Sinne, nämlich ein Festhalten von Wahrheiten wegen der Auktorität des Redenden, d. h. ein vom Willen im Verstande aus Achtung und Vertrauen gegen die Person des Redenden hervorgerufene Zustimmung in den Inhalt der Rede, folglich wesentlich zugleich Verstandesakt und sittlicher Tugendakt; b) daß er, als göttlicher, Glaube ist im eminentesten Sinne des Wortes, indem er unbeschränkte Hingabe an die höchste, absolute, gebieterische Auktorität und ein absolutes Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes und seine unfehlbare Einsicht einschließt, und daß er folglich wesentlich ein religiöser, und zwar zugleich ein latreutischer und theologischer Tugendakt ist; c) daß er von Gott nicht bloß äußerlich und objektiv durch die bewegende und haltende Kraft seiner Auktorität hervorgerufen und gestützt, sondern auch innerlich und subjektiv durch seine anregende und unterstützende Gnade bewirkt und getragen wird und mithin wesentlich ein übernatürlicher Tugendakt ist. Durch diese drei Momente intendirt das Concil zunächst den Glauben zu unterscheiden von dem natürlichen Wissen, mit welchem die Rationalisten ihn zusammenwerfen; zugleich unterscheidet es ihn aber auch von jeder andern Form des vernünftigen oder unvernünftigen Glaubens, mit welcher er theils von Rationalisten theils von unklaren Fideisten in neuerer Zeit zusammengeworfen ist.

658 Die vom Vatikanum (can. 2) verworfene Vermischung des eigentlichen Glaubensbegriffes mit dem des Wissens beim theologischen Glauben (das perperam commiscere fidem divinam et scientiam humanam, wie es im prooemium der Constitutio heißt), war besonders dem Hermesianismus und Güntherianismus eigen. Eine allerdings weniger weitgehende Vermengung des Auktoritätsglaubens mit dem Gemüths- oder Gewissensglauben trat bei Kuhn hervor. (Eine eingehendere Darstellung dieser Systeme bei Kleutgen, Th. d. V. Bd. IV. 3. Abh. 1. Hauptst.) Beides rührte aus den oben § 38. I. erklärten philosophischen Mißverständnissen her, und bedarf auch nach Aufhellung dieser, weil die Sache an sich allzu klar, keiner positiven Widerlegung. (Eine solche s. jedoch bei Kleutgen a. a. O. 2. Hauptst.) Aus der Verwischung des eigentlichen Glaubensbegriffes folgt aber von selbst auch die Verwischung der beiden übrigen speziellen Charaktere, welche die spezifische Erhabenheit des theologischen Glaubens ausdrücken. Noch viel weniger war in den genannten Systemen die Rede, oder auch nur eine Ahnung, von der gleich zu erwähnenden innern Beziehung des theologischen Glaubens zur visio beatifica, welche für den übernatürlichen Charakter des Glaubens ebenso maßgebend ist, wie für den übernatürlichen Charakter der Offenbarung (s. oben § 1. IV.), und welche daher auch bei den ältern Theologen, besonders nach dem hl. Thomas, als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Wesenheit des Glaubens gewählt wurde. (Vgl. m. Artikel im „Katholik" 1868. II. S. 577 ff.)

659 2. Wie obige drei Momente den göttlichen Glauben genetisch erklären und ihn zunächst in seiner sittlichen Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit bestimmen: so enthält die vom Vatikanum zur Bestätigung angezogene Stelle des Apostels, welche von jeher als klassische Charakteristik des Glaubens angesehen worden, genauer betrachtet eine nähere Bestimmung des Glaubens in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit, resp. in seiner Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit als Erkenntnißakt. Sie bezeichnet nämlich den Glauben a) als ein geistiges, durchaus festes und inniges Ergreifen und Halten derjenigen Dinge, die nicht in den Bereich unserer Vernunft

fallen, deren Anschauung vielmehr als Ziel unserer Hoffnung und Inbegriff unserer zukünftigen Seligkeit uns vorgesteckt ist, und b) als eine Ueberzeugung, welche auf die bereinstige Anschauung hinweist und zu ihr hinführt, zugleich aber auch ihren Besitz schon einleitet und in etwa vorausnimmt; sie deutet darum c) an, daß der Glaube in ähnlicher Weise, wie die zukünftige Anschauung selbst, nicht bloß bezüglich seines Inhaltes, sondern auch in seiner inneren Vollkommenheit eine übernatürliche Theilnahme (participatio) an der Erkenntniß Gottes selbst und eine Verähnlichung (conformatio) unserer Erkenntniß mit der göttlichen enthält. Es liegt auf der Hand, daß diese aus dem positiven Verhältniß des Glaubens zur höchsten Art und Form des Erkennens und Wissens abgeleiteten Bestimmungen nicht minder, als die vorhergehenden, ihn ebenso von jedem natürlichen Wissen, wie von jeder andern Art und Form des Glaubens wesentlich unterscheiden. Dieselben drücken zugleich offenbar das aus, was durch die Faktoren, welche die Genesis des Glaubens bedingen, erstrebt und thatsächlich erzielt wird; und dieß ist der Grund, warum das Vatikanum diese Stelle des Apostels zur Bestätigung seiner ganzen Definition des Glaubens anführen konnte.

3. Demnach ergibt sich als vollständige Deskription des theologi- 660
schen Glaubens folgende. Der Gläubige strebt, von der Gnade angeregt, darnach, durch die Unterwerfung unter die Auktorität Gottes und das Vertrauen auf seine Wahrhaftigkeit sein Urtheil dem Urtheile Gottes zu konformiren und seine Ueberzeugung an die unfehlbare Einsicht Gottes so eng und so fest als nur möglich anzuschließen und auf dieselbe zu gründen; und die Unterstützung der Gnade macht es ihm möglich, diesen Anschluß in der Weise zu vollziehen, daß die innigste Gemeinschaft, Durchdringung und Verwandtschaft zwischen der Erkenntniß des Gläubigen und der Erkenntniß Gottes zu Stande kommt, daß also die göttliche Kraft und Würde der letzteren auf die erstere sich überpflanzt und sie zu einer Einleitung und Anticipation des ewigen Lebens gestaltet.

Zu der obigen Stelle Hebr. 11, 1 vergl. von den Vätern besonders *Chrys.* in h. l.; 661
für die vollere theologische Auslegung *Thom.* in h. l. und ver. q. 14. a. 2, und *Bonav.* in 3. d. 23.

Substantia (ὑπόστασις) steht entweder 1) aktiv als Ursache der Ueberzeugung a) = lebendige, greifbare Vorführung und Vergegenwärtigung, oder b) vielmehr noch = Hineingründung, Einfestigung, Einwurzelung (Hypostasirung) des Gehofften in unsere Seele (*Chrys.* l. c.); oder aber 2) intransitiv, als die feste Ueberzeugung selbst, a) = Ergreifung, Umfassung und Anticipation des Gehofften (ἀφανοῦς πράγματος συγκατάθεσις ἑνωτική, *Clem. Al.*), die dann weiterhin b) Anfang, Grundlage und Wurzel (Trid. VI. c. 8) des ganzen Gebäudes ist, welches bis zur Verwirklichung der gehofften Dinge hinaufgeführt werden soll, und namentlich auch c) Stützpunkt unserer Hoffnung auf die Verwirklichung derselben ist. Diese Hineingründung und Einfestigung der erkannten Wahrheit in unserer Seele setzt aber die Hineingründung und Einfestigung unseres Erkennens in das unwandelbare Erkennen Gottes oder in den Grund der ewigen Wahrheit als Complement des Bildes und des Gedankens voraus. (S. *Dion. Areop. vulg.* div. nom. c. 7. § 4 mit dem Commentar des hl. Thomas.)

Argumentum (ἔλεγχος) steht entweder 1) eigentlich = Beweis, und dann heißt 662
es, der Glaube an Gottes Wort, oder vielmehr dieses selbst, sei ein Beweis für die in sich selbst nicht erscheinenden Wahrheiten, resp. er leiste vermöge des ihm zu Grunde liegenden Motivs bezüglich der thatsächlich nicht in die Augen fallenden Dinge dasselbe, was entweder

der Augenschein selbst oder ein logischer Beweis zu leisten vermöchte. Die volle Kraft des Ausdruckes versteht man aber erst, wenn man bedenkt, daß das griechische ἐλέγχειν wie das lateinische arguere eigentlich die Bedeutung von Ueberführen = durch einen jede Ausrede abschneidenden Beweis niederschmettern hat, also mehr sagt, als bloß überzeugen und beweisen; alsdann schließt das argumentum sich hier an die substantia sehr treffend in der Weise an, daß die „Ueberführung" der Gläubigen einerseits eben durch greifbarste Vorführung des zu glaubenden Gegenstandes vermittelt erscheint, andererseits aber nicht bloß auf die zu hoffenden Dinge, sondern auch auf die Vorführung der zu fürchtenden Dinge, Sünde und Strafe, sich erstreckt (vgl. Joh. 16, 8 ff.). Oder es steht 2) tropisch für Wirkung des Beweises = Ueberzeugung (convictio, so in der That bei *Aug.* tr. 79 in Jo.), und dann bezeichnet es den Glauben an die einzelnen Wahrheiten formell als wohl begründete und fest gegründete Ueberzeugung. — Der Sinn von sperandarum rerum und non apparentium ergibt sich voller aus 1 Cor. 2, wo die dona, quae a Deo donata sunt nobis, und id, quod nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, als Gegenstand der Offenbarung angegeben werden.

663 St. Thomas formulirt nach den Worten des Apostels seine Definition des Glaubens als Tugend, aber mit Beziehung auf den Akt: fides est habitus, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire (ver. q. 14. a. 2). Die Bemerkung des hl. Thomas, argumentum könne hier auch den kurzgefaßten Inbegriff der zukünftigen Erkenntniß des Schauens, wie bei einem Buche den vornotirten Ueberblick, bezeichnen, scheint auf den ersten Blick künstlich, ist aber sehr natürlich, wenn man darunter mit ihm nur eine *praelibatio brevis* versteht (so bei *S. Bern.* de cons. l. 5. c. 3: fides est voluntaria et certa praelibatio nondum propalatae veritatis; und bei *Clem. Al.*: πρόληψις ἑκούσιος oder σύντομος, ὡς εἰπεῖν, γνῶσις. Strom. l. 7. n. 10).

664 Mit Rücksicht auf sein Motiv definiren den Glauben *Basil.* (de fide ed. Maur. tom. 2. p. 224: πίστις ἐστι συγκατάθεσις ἀδιάκριτος τῶν ἀκουσθέντων ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων θεοῦ χάριτι; *S. Thomas:* credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam; die Theologen vollständiger: assensus firmus intellectus, voluntarius et supernaturalis veritati a Deo revelatae praestitus propter auctoritatem Dei revelantis in ordine ad vitam aeternam.

665 Die weitere Erklärung und Begründung des obigen Begriffs vom theologischen Glauben ergibt sich aus dem später über das Motiv, die Uebernatürlichkeit und den sittlichen Charakter des Glaubens zu Sagenden. Hier nur noch einige Bemerkungen über den theologischen Sprachgebrauch.

Im theologischen Sprachgebrauche bezeichnet fides bald den Akt selbst, das credere oder die fides, *qua* creditur, — bald das habituelle Princip des Aktes, die von Gott geschenkte und von uns angenommene gratia fidei = lumen oder virtus fidei, — bald das Objekt des Aktes (fides, *quae* creditur), insbesondere die Gesammtheit der Objekte, bald die den Inbegriff derselben enthaltenden Formeln, die symbola fidei u. s. w.

In Hinsicht auf die im Akte stattfindende Auffassung des Inhaltes (obj. materiale) unterscheidet man fides *explicita*, die den Inhalt in seiner Besonderheit und Bestimmtheit ergreift, und *implicita*, die ihn nur verhüllt in einem Ganzen ergreift.

In Hinsicht auf die volle, bewußte Entwicklung der zum Akte mitwirkenden Faktoren unterscheidet man fides *formalis*, mit bewußtem Hinblick auf das Motiv und mit bewußter Willensentschließung, und fides *virtualis*, ohne dieses klare Bewußtsein und gewissermaßen instinktiv gesetzt. Durch öftere Setzung der ausdrücklichen und förmlichen Akte erlangen wir nämlich eine Neigung zum Glauben, kraft welcher die Glaubensüberzeugung unwillkürlich in uns auf- und fortlebt, ohne daß wir sie in jedem einzelnen Falle förmlich zu erwecken brauchen.

In Hinsicht auf die verschiedenen Seiten des Aktes selbst, nach welchen er in verschiedene Beziehung zu Gott tritt, unterscheidet man in ihm ein credere *Deum*, credere *Deo* und credere *in Deum*, je nachdem man Gott als Materialobjekt oder als Formalobjekt oder endlich — in beiden Beziehungen — als Ziel des Aktes betrachtet. Das credere in Deum wird jedoch erst vollkommen durch die zum Glauben hinzutretende Liebe in

der fides formata, welche nicht bloß nach Gott strebt, sondern auch mit Gott vereinigt. Manche Theologen betrachten daher das credere in Deum ausschließlich als Akt der fides formata; strenggenommen liegt es aber auch schon in der fides informis, wie denn auch der Sünder in Wahrheit das credo in unum Deum beten kann und soll.

Um den theologischen Glauben in seiner Eigenthümlichkeit und Erhabenheit vollkommener zu verstehen, betrachten wir ihn zunächst in seinem Verhältnisse zu den Faktoren, die seinen Ursprung und Bestand bedingen, nebst den den einzelnen Faktoren entsprechenden Eigenschaften, zuletzt dann die aus allen Faktoren resultirende spezifische Vollkommenheit des Glaubens in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit. 666

Jene Faktoren zerfallen in drei Classen und sind in jeder Classe wieder zweifacher Art. Sie gehören nämlich entweder 1) zum eigentlichen spezifischen Objekt des Glaubens, und zwar a) zum Formalobjekt, zugleich Motiv, und b) zum Materialobjekt; oder 2) zur objektiven Vermittlung des eigentlichen Objektes, und zwar a) zur äußern Beglaubigung und b) zur lebendigen Vorführung desselben; oder 3) zur subjektiven Verwirklichung des Glaubens selbst, a) von Seiten Gottes und b) von Seiten des Menschen.

§ 40. Der Glaube im Verhältnisse zu seinem **Motiv** und **Formalobjekt**, d. h. zur Auktorität und Glaubwürdigkeit Gottes, sowie zu der dadurch bedingten **innern** Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes — und sein Charakter als (objektiv) **göttlicher** Glaube.

Literatur: *Thom.* 2. 2. q. 1 (de ver. q. 14); dazu *Bannez, Valentia* u. *Tanner; Suarez,* de fide disp. 3; *Sylv. Maurus,* opus theol. tom. 2. tract. 12; *Kilber,* de fide pars I. c. 2; Denzinger, rel. Erk. 3. Buch, n. XXI.; Kleutgen Bd. IV. n. 110 ff. und 254 ff.

Da der Glaube wesentlich ein zusammengesetzter Akt ist, ein actus intellectus imperatus a voluntate, so kann in mehrfacher Weise von einem Motive oder Beweggrunde desselben gesprochen werden: 1) von dem Motive des Willensentschlusses, den Glaubensakt zu setzen; 2) von dem Motive, welches den Glaubensakt selbst innerlich in seinem spezifischen Wesen bestimmt und durchbringt, und zwar a) bezüglich des Willensaktes, der zur Substanz des Glaubens gehört und dessen Wurzel bildet, und b) bezüglich des Erkenntnißaktes, worin der Glaube sich vollendet. Die unter (2) erwähnten Motive sind offenbar a) schlechthin Motive oder Beweggründe des Glaubens; sie sind b) auch formale Beweggründe des Glaubens, weil sie seinen eigenen formellen Charakter bestimmen; sie sind endlich c) auch formale Objekte oder Gegenstände des Glaubens, weil der Glaubensakt wesentlich auf sie sich bezieht und zu ihnen hinstrebt und nur durch seine Beziehung auf sie seinen Inhalt oder sein Materialobjekt in der ihm eigenen Weise, d. h. gläubig, erfaßt. Das unter (1) genannte Motiv hingegen gründet sich auf die Güte und Vollkommenheit des Aktes selbst und wird folglich eben durch die Natur des Aktes bestimmt, ohne diesen selbst zu bestimmen und ohne zugleich Formalobjekt desselben zu sein; gleichwohl gehört die Betrachtung desselben zur vollständigen Charakteristik des Glaubens. 667

In einem weitern Sinne nennt man zuweilen Motiv des Glaubens alles das, was in irgendwelcher Weise auf den Glauben selbst oder die Genesis desselben einwirkt, sei es anregend, wie die Predigt oder Lektüre, oder die Pflichtmäßigkeit beweisend, resp. indirekt bestimmend, wie die motiva credibilitatis, oder leitend und werkzeuglich be- 668

stimmend, wie die Glaubensregel, oder erzeugend, antreibend und unterstützend, wie die innere Gnade. Im engern Sinne sind jedoch die objektiven, direkt und selbstständig wirkenden Beweggründe als Motive zu betrachten, wie es hier geschieht.

669 I. Das Motiv, oder vielmehr die Motive des Willensentschlusses, durch die wir uns zum Glauben bestimmen lassen, liegen in dem Werthe und der Bedeutung, welche der Glaubensakt unmittelbar oder mittelbar für unsere geistig-sittliche Vollkommenheit und Seligkeit hat: also 1) in dem sittlichen Adel und der sittlichen Nothwendigkeit der Unterwerfung unter Gott und des Anschlusses an ihn; 2) in der dadurch bedingten Verdienstlichkeit des Glaubens für das ewige Heil; 3) in der materiellen Bereicherung und der formellen Erhebung, Verklärung und Verstärkung unserer Erkenntniß durch den Glauben; 4) in der Auszeichnung, welche uns dadurch erwächst, daß wir aus Gott selbst unsere Gewißheit schöpfen und an seiner Erkenntniß theilnehmen u. s. w. (vgl. *Thom.* ver. q. 14. a. 1. sq.).

670 II. Das Motiv oder der Beweggrund des Willensaktes oder des sogenannten *pius credulitatis affectus*, welcher als Wurzel des Glaubens zur Substanz desselben gehört, — und folglich der formale Beweggrund und zugleich der formale Gegenstand des Glaubens nach seiner ethischen Seite — ist die Auktorität Gottes im Sinne der absoluten Majestät oder Herrschaft gegenüber unserm Geiste, kraft welcher Gott uns absolute Achtung und Ehrfurcht einflößt, Gehorsam und Vertrauen von uns fordert und so die gläubige Annahme seines Wortes gebietet. Diesem Motive entsprechend gestaltet sich daher der Glaube selbst innerlich und wesentlich zu einem Akte gehorsamer und unterwürfiger Huldigung gegen Gott und unbeschränkter Hingabe an Gott, oder zu einem Akte der Religiösität, spezieller des latreutischen Cultus, und gerade eines ganz besonders erhabenen und Gott wohlgefälligen Cultus, der religiositas *mentis* oder des sacrificium *intellectus*.

671 Von dieser Charakteristik der göttlichen Auktorität in ihrer Beziehung zum Glauben geht das Vatikanum in seiner Lehre vom Wesen des Glaubens aus (s. oben n. 656), indem es den Glauben als eine Gott dargebrachte Huldigung des Verstandes und des Willens bezeichnet, welche wir Gott deßhalb schuldeten, weil wir von ihm als unserm Schöpfer und Herrn ganz abhangen, und die geschaffene Vernunft der ungeschaffenen Wahrheit ganz unterworfen sei. Das Concil mußte aber auch nach dieser Richtung hin sowohl das Motiv des Glaubens, wie das entsprechende Verhalten des Willens im Glauben heutzutage um so mehr betonen, als die rationalistischen und liberalistischen Anschauungen der Zeit es mit sich bringen, daß man den Glauben entweder überhaupt seines sittlichen Charakters ganz entkleidet oder doch den göttlichen Glauben auf eine Stufe mit dem menschlichen Glauben stellt, d. h. daß man in jenem, wie bei diesem, nur eine ganz selbstständige und souveräne Benützung und Genehmigung eines fremden Zeugnisses, nicht aber die ergebene und gehorsame Anerkennung und Aufnahme des Ausspruches eines höchsten Herrn und Gebieters und die unbedingte Unterwerfung unter sein Urtheil sieht — ein Irrthum, der die weitgehendsten und schlimmsten Consequenzen im Gefolge hat. Und so hat das

Vatikanum auch noch eigens im can. 1 diejenigen verdammt, welche sagen: rationem humanam ita *independentem* esse, ut fides ei a Deo *imperari* non possit.

Allerdings wird als Beweggrund des Glaubens in der hl. Schrift oft einfach das göttliche Zeugniß angeführt, namentlich in den Evangelien; aber in und mit diesem Zeugnisse wird auch oft genug die gebietende Auktorität Gottes betont, namentlich in den Stellen, welche die Einsetzung und Mission des Lehrapostolates enthalten (vgl. oben § 8. I.). Besonders stark tritt aber dieses Moment hervor in den Briefen des hl. Paulus, in welchen der Glaube stehend als ein „Gehorchen" dargestellt wird. Der griechische Ausdruck des Apostels ὑπ-ακούειν bedeutet nämlich, ähnlich wie das lateinische obedire (= ob-audire) und das deutsche ge-horchen, dasjenige Hören oder Horchen, wodurch man einem Vorgesetzten Gehör schenkt und sein Wort resp. seinen Befehl sich zu Herzen nimmt. So bezeichnet Paulus 1) wiederholt die Mission der Apostel als bestimmt zur Erzielung des Glaubensgehorsams: ad obediendum fidei in omnibus gentibus propter nomen ejus (εἰς ὑπακοὴν πίστεως, Rom. 1, 5), in obedientiam gentium (εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, Rom. 15, 18), und die Thätigkeit der Apostel als ein in captivitatem redigere omnem intellectum in obsequium Christi (εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ, 2 Cor. 10, 6). Umgekehrt bezeichnet er 2) den Unglauben als Verweigerung des Gehorsams: Non omnes obediunt Evangelio; Isaias enim dicit, Domine, quis credidit auditui nostro (Rom. 10, 16), und: Quis vos impedivit veritati non obedire (τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, Gal. 3, 1). Ferner erscheint 3) der Glaube überall als der erste Akt, durch den wir unserer Berufung in das Reich Gottes entsprechen; so fährt Paulus l. c. Rom. 1, 5 fort: in quibus [gentibus] estis et vos, vocati Christi Jesu; und 4) als wesentlicher Bestandtheil und ein Hauptmoment des Cultus gegen Gott: in repromissione Dei confortatus est [Abraham] fide, dans gloriam Deo (Rom. 4, 20); und: sed etsi immolor super sacrificium et obsequium (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ) fidei vestrae, gaudeo (Phil. 2, 11). Eben dieses Moment ist daher auch eines der hauptsächlichsten, wodurch der göttliche Glaube im Gegensatze zum menschlichen den spezifischen Charakter hat, welchen Paulus hervorhebt, wenn er sagt: Gratias agimus Deo . . . quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis (1 Thess. 2, 13). — A fortiori geht aus diesen Stellen hervor, daß im Glauben das Zeugniß Gottes nicht bloß als eine indirekte Demonstration der objektiven Wahrheit seines Inhaltes aufgefaßt wird, sondern daß die Achtung vor der Person des Zeugenden zur Annahme der Wahrheit bewegt. Dieß ist auch offenbar der Sinn des Vatikanums, wenn es sowohl im Capitel, wie im can. 2 sagt, die geoffenbarte Wahrheit werde geglaubt propter auctoritatem Dei revelantis; denn obgleich es den Glauben als eine auf äußerer Bürgschaft beruhende Ueberzeugung hierdurch zunächst derjenigen Annahme gegenüberstellen will, welche stattfindet propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam: so geht doch aus der Einleitung hervor, daß das propter im erstern Falle keinen bloß logischen, sondern einen zugleich den Willen afficirenden Beweggrund ausdrücken soll; überdieß fügt das Concil (Abs. 3) hinzu, im Glauben werde Gott eine libera *obedientia* geleistet. 672

Am entschiedensten und eingehendsten hat das Wesen des Glaubensgehorsams betont und ausgeführt Wilhelm von Paris (tr. de fide et legibus cap. 1), so daß er bei den spätern Theologen in Verdacht kam, dieses imperium Gottes auch als Formalobjekt des intellektuellen Aktes im Glauben angesehen zu haben. Sehr schön sagt Wilhelm u. A.: bloß diejenigen beteten Gott wahrhaft an, welche vor Gott nicht bloß den Leib, sondern auch das Haupt beugten, indem sie im Gehorsam des Glaubens ihren Verstand ihm opferten; das sacrificium intellectus sei zugleich das höchste und das fundamentalste Opfer, welches wir Gott darbringen. Die übrigen Theologen drücken in der Regel die Auktorität Gottes im engern Sinne in Verbindung mit dem Motive des Erkenntnißaktes dadurch aus, daß sie sagen, Motiv des Glaubens sei die *prima* veritas oder Urwahrheit. Das prima soll nämlich anzeigen, daß Gott eben in seiner Eigenschaft als ursprungsloses Princip aller Erkenntniß und aller erkennenden Wesen und darum auch als Fürst aller Geister den Glauben fordere und bestimme, — kurz, daß (wie das Vatikanum sagt) ihm als der veritas 673

increata und darum als dem creator et dominus der ganze Mensch und insbesondere auch die *ratio* creata unterworfen sei.

674 III. Das Motiv oder der Beweggrund des Erkenntnißaktes im Glauben oder des Fürwahrhaltens selbst — und folglich der formale Beweggrund (motivum formale, hier zugleich der tragende Grund der Gewißheit, ratio formalis certitudinis) und der formale Gegenstand (objectum formale) des Glaubens nach seiner intellektuellen Seite — ist im Allgemeinen, wie aus den Worten des Vatikanums hervorgeht, Gott als derjenige, qui nec falli nec fallere potest, resp. die in diesen beiden Vollkommenheiten bestehende Glaubwürdigkeit Gottes im engeren Sinne. Es ist also Gott als derjenige, welcher in seinem äußern Worte oder Zeugnisse den Inhalt desselben in untrüglicher Weise als Inhalt seiner eigenen untrüglichen Erkenntniß darbietet, um unser Fürwahrhalten zu bestimmen und zu begründen: oder, wie die Theologen sich ausdrücken, Gott als die *prima veritas revelans*, weil Gott eben als die erste und tiefste, festeste und gediegenste Wurzel aller Wahrheit sich als Grund unseres Fürwahrhaltens anbietet. Diesem Motive entsprechend gestaltet sich der Glaube zu einem theologischen Tugendakt, oder zu einem Akte der innigsten Vereinigung mit Gott, zu welcher die Vollkommenheit Gottes vermittelst der vertrauensvollen Zuneigung und Hochschätzung des Willens gegen sie unseren Verstand heranzieht, um ihn in sich ruhen zu lassen [1].

675 Hierin sind alle Theologen einig; in der nähern wissenschaftlichen Formulirung des Motivs, seiner einzelnen Momente und seines Verhältnisses zum Glaubensakt gehen sie jedoch auseinander. Die angemessenste Fassung dürfte folgende sein.

676 1. Vor Allem ist nach dem oben n. 638 Gesagten das Motiv und der Grund des Fürwahrhaltens im Allgemeinen gegenüber dem Motive des Willens, der Auktorität, so zu fassen, daß es mit demselben als spezifisches Attribut, wodurch die Auktorität Gottes eben als Glaubensauktorität wirkt, verbunden, resp. der Auktorität gegenüber als Glaubwürdigkeit im engern Sinne genommen wird. Zugleich wirkt das Motiv der Gewißheit nicht so auf den Verstand, daß es nicht zugleich auch den Willen bewegte. Vielmehr erregt es eben im Willen eine aus der Ehrfurcht gegen die Auktorität Gottes sich entwickelnde Zuneigung und Liebe, wodurch der Verstand zum innigsten Anschluß an dasselbe angetrieben wird.

677 2. Das primäre, weil unmittelbarste und formellste, Moment im Motive des gläubigen Fürwahrhaltens, oder der seine Gewißheit unmittelbar erzeugende und tragende und darum sie innerlich bestimmende Grund ist die prima veritas revelans als die absolute und unfehlbare Wahrheit der göttlichen Erkenntniß (prima veritas in cognoscendo), welche uns bezüglich eines bestimmten Gegenstandes durch das äußere Wort

---

[1] *Thom.* 2. 2. q. 1. a. 1: Si consideremus rationem formalem objecti, nihil aliud est, quam veritas prima; non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati primae fides innititur tamquam medio. — Dieses inniti veritati primae kommt aber dadurch zu Stande, daß intellectus obtemperat voluntati Deo adhaerenti (de verit. q. 14. a. 3. ad 8 und a. 4. ad 2).

Gottes aufgeschlossen wird; oder mit andern Worten: es ist die unfehlbare und absolute Einsicht, welche Gott in den Inhalt seines äußern Wortes hat, und die er vermittelst desselben uns als Motiv unseres Fürwahrhaltens darbieten will. Und dieses Motiv erzeugt dadurch die gläubige Zustimmung, daß unser Verstand, getrieben und getragen von der vertrauensvollen Anhänglichkeit unseres Willens an die Einsicht Gottes auch seinerseits sich an dieselbe hängt, sich auf sie stützt und, von ihr getragen, das Urtheil und die Gewißheit Gottes sich aneignet, oder, dem sensus Dei consentirend, sich mit ihm vereinigt [1].

3. Das sekundäre Moment im Motive des gläubigen Fürwahr- 678
haltens ist die untrügliche Wahrhaftigkeit des göttlichen Willens (prima veritas in dicendo), inwiefern dieselbe uns durch die Achtung und das Vertrauen, mit dem wir ihr anhangen, zur zuversichtlichen Annahme bewegt, daß dem äußern Worte Gottes in dessen Geiste das Bewußtsein einer unfehlbaren Einsicht in den Inhalt desselben und der Absicht, uns dieselbe als Grundlage unserer Erkenntniß darzubieten, entspreche. Diese Wahrhaftigkeit aber ist, obgleich ebenso nothwendig, wie die Unfehlbarkeit der Erkenntniß, doch nur als sekundäres Moment im Motive des Erkenntnißaktes und darum auch schon nicht mehr als eigentliches Formalobjekt des Fürwahrhaltens und unmittelbarer Grund der Gewißheit aufzufassen. Und zwar deßhalb, weil a) die Intention des Glaubenden über dieselbe hinauszielt und sie nur als ein Vehikel betrachtet, um der unfehlbaren Erkenntniß Gottes sich anzuschließen und in ihr zu ruhen; weil b) der Glaube als Akt einer theologischen Tugend Eine, und zwar eine solche göttliche Vollkommenheit zum primären Motive haben muß, mit welcher er sich einigen und der er sich assimiliren kann, was bei der Wahrhaftigkeit nicht der Fall ist; und weil c) nicht die Wahrhaftigkeit, sondern die unfehlbare Erkenntniß Gottes das eigentlich zeugende, d. h. das sein eigenes Sein und Leben mittheilende und überpflanzende Princip des Glaubens ist.

4. Während die Wahrhaftigkeit Gottes neben seiner unfehlbaren Einsicht 679
noch als Theilmotiv des Glaubensassenses angesehen werden kann: entsteht die Frage, ob nicht auch der Akt der göttlichen Offenbarung als theilweises Motiv des Glaubens, resp. als konstitutives Moment desselben neben jenen beiden göttlichen Vollkommenheiten angeführt werden könne und müsse. Diese Frage ist rasch entschieden, wenn man bedenkt, daß das Motiv nichts anders ist als die Glaubwürdigkeit Gottes, diese aber durch nichts Anderes konstituirt werden kann, als durch die beiden göttlichen Vollkommenheiten oder Eigenschaften, welche Gott glaubwürdig machen, und in welchen wir durch den Glauben ruhen. Allerdings müssen diejenigen Theologen, welche den Glaubensassens als das Resultat eines logischen Schlusses aus jenen beiden göttlichen Vollkommenheiten und der Thatsache der Offenbarung betrachten, auch die Thatsache der Offenbarung als Theilmotiv gelten lassen. Sobald aber der Glaubensassens im Verstande als

[1] *Thom.* de verit. q. 14. a. 8: Fides, quae virtus ponitur, facit intellectum adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem . . . et ita hominem divinae cognitioni conjungit per assensum.

Resultat des achtungsvollen Strebens nach Vereinigung mit Gott und als lebendiger Anschluß an seine Erkenntniß aufgefaßt wird: erscheint der Akt der Offenbarung nicht mehr als ein partielles Motiv neben jenen göttlichen Vollkommenheiten, sondern als ein Moment, worin und wodurch die in jenen beiden göttlichen Vollkommenheiten bestehende Glaubwürdigkeit Gottes sich für uns geltend macht und auf uns einwirkt, resp. als eine Bedingung der effektiven Wirksamkeit der dem Motive eigenen Kraft oder als ein bloßes Bindeglied zwischen dem Formal- und dem Materialobjekte des Glaubens. Daher sagen die Theologen sehr treffend: nicht die prima veritas und die revelatio, sondern das *concretum:* „prima veritas revelans" sei das Motiv und Formalobjekt des Glaubensassenses [1].

680 Würde unter Offenbarung das äußerlich hervortretende Wort oder die effektive äußere Rede Gottes verstanden: so könnte diese schon deßhalb nicht Theilmotiv sein, weil der Glaube als Akt einer theologischen Tugend sein ganzes Motiv in Gott selbst haben muß; jene Aeußerung kann nur ein Mittel oder Vehikel sein, durch welches hindurch wir zu Gott hinstreben, um in ihm selbst zu ruhen, oder ein Werkzeug, durch welches Gott auf uns einwirkt, und welches seinerseits nur in Kraft der eigenen Glaubwürdigkeit Gottes wirkt. Nur in diesem Sinne, als Werkzeug und Vehikel der Zeugenschaft oder Zeugen-Kraft und -Würde Gottes, kann auch das äußere Wort in seiner Eigenschaft als Zeugniß Gottes als Motiv und Formalobjekt des Glaubens bezeichnet werden. Oder vielmehr das äußere Wort ist nur dadurch und insofern eigentliches Zeugniß Gottes, d. h. ein die Wahrheit seines Inhaltes verbürgendes und die Ueberzeugung von derselben erzeugendes Wort, daß es von der Glaubwürdigkeit Gottes getragen und von ihr gleichsam beseelt wird und erscheint; es ist also in sich bloß das materiale, nicht das formale Moment im göttlichen Zeugnisse. (Vgl. Jo. 3, 33: Qui accepit ejus testimonium *signavit*, quia *Deus verax est;* und 1 Jo. 5, 11—12: Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se; qui non credit Filio, *mendacem facit eum*, quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo.) In dieser Weise verstanden, schließt die Formel, das testimonium primae veritatis externum sei Motiv des Glaubens, die andere, die prima veritas revelans sei dieses Motiv, nicht aus, sondern als ihren Kern in sich ein.

681 Wie es jedoch zur tiefern Auffassung des Glaubens gehört, daß man in der das Motiv des Glaubens konkret bezeichnenden Formel „prima veritas revelans" unter der veritas zunächst und primär die „veritas" der göttlichen Erkenntniß als das innerste und unmittelbarste Motiv des Glaubens versteht: so erheischt diese Auffassung auch, daß unter dem „revelans", soweit es unmittelbar mit diesem Momente des Motivs verbunden wird, zunächst und primär der innere, ewige Willensakt Gottes verstanden werde, durch welchen Gott vermittelst des äußern Wortes den Inhalt seiner unfehlbaren Einsicht uns zur Annahme und seine eigene Erkenntniß zur Quelle und Basis unserer Erkenntniß darbietet, und welcher folglich die eigene Erkenntniß Gottes als ein an uns gerichtetes inneres Wort kompletirt und darstellt. In dieser Auffassung erscheint dann um so deutlicher a) das ganze unmittelbare Erkenntnißmotiv als rein und unmittelbar göttlich, und darum ebenso als ein absolut Eines und Einfaches, wie als absolut Festes und Subsistirendes, oder als identisch mit dem subsistirenden, ersten, tiefsten und festesten Grund aller Wahrheit (der prima veritas). Andererseits erscheint auch b) der Glaube selbst als direkter Verkehr und innigste Vereinigung mit dem innern Worte und folglich mit dem innern Leben Gottes, und zwar so, wie dieses innere Wort nicht bloß zur Zeit der Kundgebung des äußern Wortes bestanden hat, sondern als ewiges Wort Gottes in ewiger Gegenwart fortlebt und darum auch unsern

[1] Das positive Verhältniß der revelatio zur veritas Dei drücken die Theologen auch damit aus, daß sie sagen, jene sei eine *conditio* formalis objecti; den Unterschied beider bezeichnen Einige so, daß sie sagen, die veritas prima sei die ratio formalis *qua*, die revelatio die ratio formalis, *sub qua* des Glaubens.

Geist zur Theilnahme an seiner ewigen Wahrheit und seinem ewigen Leben erhebt und in sich selbst ruhen läßt. Vgl. hierüber bes. *Reding,* de fide q. 1. a. 1. controv. 2. Die entgegengesetzte Auffassung, welche den äußern Akt der Offenbarung als partiales Motiv auffaßt, ist besonders durch Lugo und Kleutgen (a. a. O. Abh. IV. Hauptst. IV. § V. — VI.) vertreten. Sie beruht, wie bereits bemerkt, auf der logisch-mechanischen Auffassung des Glaubens als eines Schlußverfahrens, durch welches wir die Wahrheit des Glaubensinhaltes uns vorführen. Sie verkümmert daher den transcendenten Charakter des Glaubens, den derselbe als ein Aufschwung zur innigsten Vereinigung mit Gott haben muß.

IV. Damit die verschiedenen auf den Glauben einwirkenden Motive, 682
jedes in seiner Art, thatsächlich und in einer der vernünftigen Natur des Menschen und der Vernünftigkeit des Glaubens selbst entsprechenden Weise wirken, kurz damit der Glaube nicht blind sei: ist es nothwendig, daß dieselben als solche erkannt seien, ohne daß darum diese Erkenntniß selbst die eigentliche Ursache des Glaubens sein oder selbst zum eigentlichen Motive des Glaubens werden müßte. Diese Erkenntniß der Motive und ihr Verhältniß zur Glaubenserkenntniß ist aber verschiedenartig bei den verschiedenen Motiven [1].

1. Die Erkenntniß der Motive des Willensentschlusses zum 683
Glauben ergibt sich einerseits aus der Idee des Glaubens und der göttlichen Offenbarung, andererseits aus der Wahrnehmung, daß Gott uns zum Glauben auffordere, als Resultat vernünftiger Erwägung und Einsicht. Sie braucht offenbar in keiner Weise selbst ein Glaubensakt, resp. im Glaubensakt, zu dem sie anregt, mit eingeschlossen zu sein und darf dieß auch — wenigstens in ihrer Totalität — nicht sein. Sie braucht es nicht, weil sie bloß das Urtheil enthält, daß man dem Worte Gottes glauben könne und müsse; sie darf es nicht, weil, wenn sie selbst wieder ein Glaubensakt wäre, gar kein vernünftiges Verfahren zur Vermittlung des Glaubensaktes übrig bliebe.

2. Das Motiv des zur Substanz des Glaubens selbst ge- 684
hörigen *pius affectus,* oder die absolute Majestät und Auktorität Gottes über unsern Geist, darf und braucht in letzter Instanz ebenfalls nicht durch einen Glaubensakt erkannt zu werden. Sie darf es nicht, weil sie die nothwendige Voraussetzung des ganzen aus dem pius affectus sich entwickelnden Glaubensaktes ist; sie braucht es nicht, weil dazu, daß sie uns zur absoluten Achtung gegen Gott und sein Wort und folglich zu der dem Glauben eigenen souveränen Gewißheit (certitudo super omnia) bewege, es nicht nothwendig ist, daß sie selbst vorher durch eine solche souveräne Gewißheit erkannt werde, sondern bloß, daß sie schlechthin und unumstößlich gewiß sei. Diese Gewißheit hat aber die Auktorität Gottes dadurch, daß wir mit unserer Vernunft Gott als den absoluten Urheber (auctor im metaphysischen Sinne) unseres ganzen Wesens erkennen; denn mit dieser Urheberschaft ist auch unmittelbar die Herrschaft Gottes über unsern Geist gegeben. Es ist zudem auch nicht einmal nothwendig, daß diese Gewißheit durch einen klar bewußten und entwickelten Vernunftschluß, durch den uns

[1] Wir sehen hier noch von dem Einflusse der Gnade oder des übernatürlichen Lichtes auf die Erkenntniß des Motives ab, weil dieser später zur Sprache kommt. Hier handelt es sich bloß um den logisch-psychologischen Charakter und Einfluß jener Erkenntniß.

das Dasein Gottes offenbar wird, hergestellt worden sei, oder daß sie eine klar bewußte und vollständig entwickelte und logisch begründete Vorstellung aller göttlichen Vollkommenheiten einschließe. Es genügt die spontane, aus dem innern natürlichen Triebe der Vernunft zum letzten Grunde aller Dinge genommene, wenn auch sonst noch so unklare Idee des persönlichen Gottes als des Urhebers unseres Daseins. Wie die Auktorität selbst, so darf und braucht auch die Kundgebung des göttlichen Willens, wodurch die gläubige Annahme eines bestimmten Wortes von uns effektiv gefordert wird, nicht wieder durch den Glauben erkannt zu werden, sondern muß letztlich auf eine evidente Wahrnehmung der Zeichen des göttlichen Willens sich stützen (siehe hierüber § 42).

685 Wenn manche Theologen, wie Suarez, Maurus u. s. w., verlangen, die Auktorität Gottes, inwiefern sie Beweggrund des Glaubens sei, müsse durch sich selbst erkannt oder um ihrer selbst willen geglaubt werden: dann kann dieß unmöglich von der Auktorität im vorliegenden Sinne, im Sinne der absoluten Achtungswürdigkeit Gottes und seiner Herrschaft über unsern Geist, verstanden werden. Von dieser kann nur gesagt werden, sie müsse um ihrer selbst willen geachtet und als eine Gott durch sich selbst zukommende, resp. als eine Gott unmittelbar wegen seines ursachlichen Verhältnisses zu uns zustehende erkannt werden. Damit ist aber nicht aus-, sondern eingeschlossen, daß das Dasein dieser Auktorität von uns durch die Vernunft aus unserer metaphysischen Abhängigkeit von Gott erkannt werde. In dieser Beziehung ist also die Suarez'sche Lehre, daß das ganze Motiv des Glaubens selbst wieder durch den Glauben erkannt werden müsse, mit Lugo und Kleutgen zu restringiren; aber in Folge dieser Restriktion läßt sich dann um so besser gegen Lugo erklären, wie das Motiv des Erkenntnißaktes im Glauben selbst wieder durch einen Glaubensakt erkannt werden könne.

686 3. Während die Erkenntniß der beiden bisher genannten Motive, weil dieselben unmittelbar bloß den Willen betreffen, nur als ein judicium credentitatis auftritt und daher einen von der Glaubenserkenntniß wesentlich verschiedenen Charakter haben kann und haben muß: muß hingegen das Motiv des Erkenntnißaktes im Glauben oder der formale Beweggrund der Glaubensgewißheit als solcher nach der fast allgemeinen Lehre der Theologen[1] nicht bloß überhaupt mit Gewißheit erkannt, sondern ebenso um Gottes willen angenommen und mit derselben souveränen Gewißheit festgehalten werden, wie der materielle Gegenstand des Glaubens. Und zwar muß dieses deßhalb geschehen, weil das Dasein dieses Motives in der einen oder der andern Weise eben dadurch, daß der Glaube sich auf dasselbe stützt, in ihm selbst formell oder virtuell als der formale, tragende Grund (die *ratio* formalis) seiner eigenen Gewißheit affirmirt wird und affirmirt werden muß, also auch zugleich mit dem materiellen Gegenstande als formaler Gegenstand (*objectum* formale) des Glaubens ergriffen und festgehalten wird und festgehalten werden muß.

In der Erklärung dieser Annahme um Gottes willen und dieser souveränen Gewißheit weichen aber die Theologen hauptsächlich nach zwei extremen Richtungen von einander ab.

687 1. Die Einen, wie Suarez und viele Andere, besonders Thomisten, sagen: Alles, was irgendwie von Seiten Gottes im Glauben koncurrire und auf denselben Einfluß habe, also

---

[1] Vgl. Kleutgen a. a. O. n. 257, Anm. 2, und n. 271.

auch die Auktorität im engern Sinne dieses Wortes, sowie die Thatsache, daß Gott äußerlich gesprochen, könne und müsse in derselben Weise auf das Zeugniß Gottes hin geglaubt werden, wie der Inhalt der Offenbarung, und zwar insofern, als Gott in seinem äußern Worte zugleich mitbezeuge, daß er uns gegenüber Auktorität besitze, daß er wahrhaft und unfehlbar sei und daß er thatsächlich rede.

Hiergegen wird bemerkt[1], daß auf diese Weise ein nicht zu lösender Cirkel entstehe; und das ist allerdings wahr, inwieweit nicht bloß die Wahrhaftigkeit und Unfehlbarkeit Gottes, sowie sein Wille, uns seine unfehlbare Erkenntniß mitzutheilen, und damit die innere Wahrhaftigkeit seiner äußern Rede, sondern auch die Auktorität, kraft welcher Gott den Glauben fordert, und die materielle Thatsache der äußern Rede Gottes in ihrem ganzen Umfange, auch inwiefern sie die äußere Aufforderung zum Glauben in sich begreift, als Gegenstand göttlichen Zeugnisses einerseits und Gegenstand des Glaubens andererseits aufgestellt werden sollen.

2. Im Gegensatz hiezu wird von andern Theologen, besonders Lugo und Kleutgen, 688
behauptet, nichts von dem, was auf Seiten Gottes im Glauben koncurrire und auf denselben Einfluß habe, brauche und könne selbst wieder durch eigentliche Glaubensgewißheit erkannt werden, sondern alles dieses, namentlich auch die Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, könne und müsse als Gegenstand unserer eigenen Vernunfteinsicht erkannt werden. Hieraus ergibt sich dann bei konsequenter Durchführung, daß auch die Gewißheit des Glaubens selbst in unsere eigene Vernunfteinsicht als ihre Ursache zurückgeführt und mithin die Gleichförmigkeit zwischen der Gewißheit des Glaubens selbst und der seines Motives durch Auflösung der erstern in eine andere Gewißheit, die in sich selbst keine Glaubensgewißheit, sondern ein Wissen ist, erklärt wird. Damit jedoch der aus Vernunfteinsicht hervorgehenden Erkenntniß der Motive der Charakter einer Annahme um Gottes willen gewahrt werde, sagt man, diese finde dadurch statt, daß die logischen Gründe für die Annahme der göttlichen Unfehlbarkeit aus der Natur Gottes, und die Gründe für die Thatsache der äußern Rede Gottes aus dem sie begleitenden und mit ihr zu einem Ganzen verbundenen Wirken Gottes entnommen würden; die souveräne und übernatürliche Gewißheit der den Glauben bedingenden Momente aber komme dadurch zu Stande, daß die Vernunft in ihrer Schlußthätigkeit von der tiefsten Hochachtung des Willens gegen Gott begleitet und unterstützt und von einer übernatürlichen Kraft durchdrungen und verklärt werde. Man will auch daran festhalten, daß diese Erkenntniß des Motivs als ein Akt der virtus fidei, mithin auch in gewissem Sinne als Glaubensakt gelten könne, und erklärt dieses dadurch, daß dieselbe nach dem Gesagten mit dem eigentlichen Glaubensakte mehrfach verwandt, und andererseits eben das Medium sei, wodurch er zu Stande komme. Auf ähnliche Weise erklärt man, wie das formale Motiv auch als formaler Gegenstand des Glaubens gelten könne, weil es nämlich zwar nicht durch den Glauben, so doch im Glauben als Grund seiner Gewißheit mit ergriffen werde.

Dagegen wird mit Recht Folgendes bemerkt. 1) Vor Allem werde bei diesem Verfahren 689
die eigenthümliche psychologische und organische Entwicklung des Glaubens überhaupt und insbesondere des göttlichen Glaubens aus dem pius affectus heraus übersehen. 2) Ferner würde in dieser Theorie nicht so sehr Gott durch seine Auktorität, als vielmehr die Vernunft durch ihre eigene Einsicht den Glauben erzeugen; dieser würde mithin auch nicht in Gott selbst über Alles ruhen, sondern in der eigenen Einsicht, wenn schon deren Ergebniß zugleich auch aus Ehrfurcht gegen Gott festgehalten werde; ohnehin sei namentlich das Dasein der unfehlbaren Allwissenheit Gottes nicht allen Gläubigen auf dem Wege der Vernunfteinsicht so evident, daß daraus eine höchste oder auch nur eine volle Gewißheit hervorgehen könnte. 3) Wenn schon die Gewißheit des Glaubens in jener Voraussetzung immer noch irgendwie zu einer übernatürlichen gemacht werden könne: dann könne sie das doch nicht in der Weise, daß sie zu einer übernatürlichen homogenen Theilnahme an der Gott eigenthümlichen Gewißheit, und der Glaubensassens zu einer aus Gott selbst geschöpften Nachbildung der Gott eigenthümlichen Erkenntniß sich gestalte. 4) Am wenigsten aber könne die Erkenntniß des Motivs als eigentlicher und fundamentaler Akt der virtus fidei betrachtet werden, weil der eigentliche und fundamentale Akt dieser Tugend entweder selbst

[1] Vgl. Kleutgen a. a. O. n. 267 ff.

Glaube im eigentlichen Sinne sein, oder doch mit diesem dieselbe Wurzel haben müsse. Ebenso könne das Motiv des Fürwahrhaltens nur sehr gewaltsam als formaler Gegenstand des Glaubens bezeichnet werden, wenn es bloß in ihm, aber nicht durch ihn und in der ihm eigenthümlichen Weise, sondern durch einen heterogenen Akt erkannt werde.

690 Die allseitig befriedigendste Erklärung der im Glaubensassense enthaltenen Erkenntniß und Gewißheit seines Formalobjektes, welche die sententia communis der Theologen näher präcisirt und die in den beiden extremen Ansichten enthaltenen wahren Elemente in sich aufnimmt, dürfte sich aus der oben § 38. II. gegebenen Analyse des Glaubens ergeben.

691 Bevor wir dieselbe im Einzelnen vorlegen, ist vor Allem gegenüber der zweiten Ansicht daran zu erinnern, daß die Glaubenserkenntniß ihrem Wesen nach nicht in der Form eines logischen Schlusses, sondern in der Form eines lebendigen Anschlusses an Gott und seine göttliche Vollkommenheit zu Stande kommt. Demnach muß das objektive Motiv der Glaubensgewißheit nicht deßhalb mit derselben göttlichen und souveränen Gewißheit ergriffen werden, wie der materielle Inhalt der Offenbarung, weil seine Gewißheit im eigentlichen Sinne die Ursache (causa) der Gewißheit des materiellen Inhaltes der Offenbarung sein müßte, und letztere durch einen formellen oder virtuellen logischen Schluß aus der ersteren abgeleitet wird. Es ist nur der Grund (*ratio formalis*) für die Gewißheit des Materialobjektes, in ähnlicher Weise wie nach einem bei den Theologen stehend gewordenen Vergleiche die Beleuchtung eines Gegenstandes die ratio formalis ist, die ihn für das Auge sichtbar macht. Wie daher im letzteren Falle in einem untheilbaren Akte die Beleuchtung und der beleuchtete Körper gesehen werden: so wird im ersteren mit einem und demselben untheilbaren Akte des Fürwahrhaltens die ratio der Glaubensgewißheit als formaler, und ihr Inhalt als materialer Gegenstand ergriffen. Diese Identität der Gewißheit, nicht die Causalität, die ein Akt auf den andern übt, ist der Grund, weßhalb die beiderseitige Gewißheit gleich groß und gleichartig sein muß. Allerdings muß, damit die gläubige Ergreifung eine vernünftige und vernunftgemäße sei, eine vom Glaubensakte selbst verschiedene Auffassung und Vergegenwärtigung des Formalobjektes vorausgehen, und diese muß auch in einer gewissen Weise als mitwirkende Ursache auf den Glaubensakt selbst einwirken. Aber diese Auffassung ist in der Wirklichkeit auch nichts Anderes, als das dem Glauben vorhergehende judicium credentitatis, inwiefern es nicht bloß dem Willen die Nothwendigkeit und Berechtigung seines Aktes vorhält, sondern auch unmittelbar der Vernunft selbst ihr Objekt als der festesten Ergreifung fähig und würdig vergegenwärtigt. Daher kann und braucht auch der jenem judicium eigene ursächliche Einfluß auf die effektive Ergreifung nicht der eines zeugenden Princips zu sein, welches die Vollkommenheit seiner Wirkung schon in sich selbst enthält, wie das Princip eines Schlusses. Es genügt der Einfluß eines anbahnenden, einleitenden und anregenden Princips, wie der eines noch zu befruchtenden und entwickelnden Keimes; dann aber kann und braucht jenes Urtheil nicht schon in sich selbst eine gleich große und gleichartige Gewißheit zu besitzen, wie sie der Glaubensakt haben soll.

Dieses vorausgesetzt, läßt sich die Erklärung unseres Fragepunktes in die folgenden fünf Sätze zusammenfassen.

a) Zunächst ist es α) sehr wohl möglich und überdieß β), wie der Natur des Glaubens überhaupt, so insbesondere γ) der Würde und Vollkommenheit des Glaubensassenses in den Inhalt der Offenbarung durchaus angemessen, daß das primäre unmittelbare Motiv desselben oder der primäre und nächste Grund seiner Gewißheit auch als wahrer und eigentlicher formaler Gegenstand desselben durch eine förmliche und eigentliche Glaubensgewißheit ergriffen und erkannt, also mit dem Materialobjekt zugleich auf Grund förmlichen göttlichen Zeugnisses wahrhaft und eigentlich geglaubt werde. 692

Zu α). Diese Erkenntnißweise ist an sich möglich, denn dieses Motiv besteht nach dem oben Gesagten (III.), konkret gefaßt, in der *prima veritas revelans* in dem oben n. 677 u. 681 erklärten Sinne, d. h. in der absoluten und unfehlbaren, durch die äußere Offenbarung aufgeschlossenen Einsicht, welche Gott als die *prima veritas* in eine bestimmte Wahrheit hat und uns als Grundlage unserer Ueberzeugung darbieten will. Daß nun Gott als die absolute Wahrheit diese bestimmte, unfehlbare Einsicht in die im äußern Worte ausgesprochene Wahrheit hat, das können wir erkennen vermittelst des äußern göttlichen Zeugnisses und auf Grund der göttlichen Wahrhaftigkeit, inwiefern jenes uns bezeugt und diese uns verbürgt, daß Gott das Bewußtsein von jener Einsicht und jenem Willen hat. Was wir aber durch ein solches, zwar nur reflexes und meist nur stillschweigendes, aber doch dem Wesen nach formelles Zeugniß Gottes (s. oben n. 641 f.) auf Grund seiner Wahrhaftigkeit aus seinem Bewußtsein heraus und zugleich aus Ehrfurcht vor der göttlichen Auktorität annehmen, das nehmen wir durch einen förmlichen Glaubensakt an, und in diesem halten wir es daher auch für wahr um Gottes willen und darum mit souveräner Gewißheit. Inwiefern der Akt der Offenbarung mit zum Formalobjekt als conditio desselben gehört, kann dieser in doppelter Hinsicht auf das Zeugniß und die Auktorität Gottes hin ohne logischen Cirkel geglaubt werden: einmal von Seiten seines Princips als der ernstliche Wille Gottes, durch das äußere Wort effektiv uns seine Erkenntniß darzubieten, und zweitens von Seiten seines formellen Charakters, daß nämlich das äußere Wort der aufrichtige und wahre Ausdruck der göttlichen Erkenntniß ist. Und in diesem Sinne ist es durchaus richtig, wenn man sagt, durch die Offenbarung offenbare Gott auch, daß er offenbare; nämlich durch das äußere Wort offenbare, d. h. bezeuge er kraft seiner Wahrhaftigkeit, daß in demselben eine wirkliche Kundgebung und Mittheilung seiner eigenen Erkenntniß enthalten sei. 693

Zu β). Daß diese Erkenntnißweise schon der Natur des Glaubens überhaupt entspricht, wurde oben (n. 642) gezeigt. Sie ist also nicht eine erkünstelte oder auch nur dem göttlichen Glauben als solchem ausschließlich eigenthümliche, etwa in seiner mystischen Natur begründete, sondern eine durchaus ungezwungene und naturgemäße, und kommt dem göttlichen Glauben nur in besonderer Vollkommenheit zu. Andernfalls könnte man bei dem Glaubensakte ja nicht einmal sein Motiv auch Formalobjekt desselben nennen; denn um diesen Namen bei einem Erkenntnißakt zu verdienen, muß das Motiv doch auch wirkliches Objekt dieser Erkenntniß sein, und um die spezifische Form des Glaubens im Gegensatze zum Wissen zu bestimmen, muß es auch in der dem Glauben eigenthümlichen Weise und nicht in der Form des Wissens erfaßt werden. 694

Zu γ). Diese Erkenntnißweise ist aber insbesondere durchaus der spezifischen Würde und Vollkommenheit des göttlichen Glaubens angemessen. Denn 1) geht es nicht wohl an, daß das unmittelbare und formelle Motiv des Glaubensassenses, welches zugleich Formalobjekt ist, durch einen minder erhabenen und vollkommenen oder gar wesentlich andern Akt erfaßt werde, als der materielle Inhalt desselben. 2) Gehört es zur vollern Verknüpfung und Assimilation der Glaubenserkenntniß mit der Erkenntniß Gottes, daß wir, wie die Gewißheit des materiellen Objektes aus der unfehlbaren Einsicht Gottes, statt aus unserer eigenen, so auch die Gewißheit von dem Vorhandensein dieser unfehlbaren Einsicht aus dem Bewußtsein, welches Gott von derselben hat, entnehmen. Demgemäß wird 695

auch 3) leichter und natürlicher erklärt, wie die Glaubensgewißheit einerseits, als eine von allem rein logischen Wissen wesentlich verschiedene, im Willen ihre treibende Wurzel, und nicht bloß eine verstärkende Stütze, haben kann, und andererseits als eine von allem natürlichen Wissen wesentlich verschiedene in ihrem innersten Kern durch den Einfluß des Gnadenlichtes einen übernatürlichen Charakter annehmen kann und soll. 4) Gehört es zur Vollkommenheit der Hingabe an Gott und unseres Verkehres mit Gott, der im Glauben gepflogen wird, daß wir von ihm selbst aus Achtung vor seiner Auktorität und im Vertrauen auf seine Wahrhaftigkeit uns zur Ergreifung des von ihm uns dargebotenen Princips unserer Glaubensgewißheit bestimmen lassen, dieses formell als uns von Gott selbst dargeboten ergreifen und in der Ergreifung uns mit Gott selbst vereinigen lassen. Ueberdieß erklärt sich so 5) am besten und einfachsten, wie der göttliche Glaube nicht eine Fortentwicklung, oder selbst eine bloße Verklärung unserer natürlichen Erkenntniß, sondern eine ganz eigene, selbstständige Erkenntniß ist. Denn um eine solche zu sein, muß er im Gegensatz zu der durch Vernunftschlüsse vermittelten (d. h. aus andern Erkenntnissen als aus ihrer Wurzel abgeleiteten), eine in seiner Weise ebenso unmittelbare Erkenntniß sein, wie die der ersten Principien. Allerdings wird er andererseits im Gegensatze zu der letztern insofern immer durch andere Erkenntnisse vermittelt, daß diese als Vorbedingung und Einleitung ihm vorausgehen müssen [1]. Auch ist keineswegs ausgeschlossen, daß die absolute Unfehlbarkeit Gottes auch durch vernünftigen Schluß erkannt werden könne und werde. Es soll bloß gesagt werden, daß dieses nicht der der Natur und Vollkommenheit des Glaubens entsprechende Weg, speziell nicht die Weise sei, wie das Motiv im Glaubensakt selbst ergriffen werde.

696 **b) Es ist ebenso α) möglich und β) der Würde und Vollkommenheit des Glaubensassenses durchaus angemessen, daß das sekundäre Motiv der Glaubensgewißheit, wenn nicht durch einen förmlichen Glaubensakt, so doch durch einen dem förmlichen Glauben analogen, auf ein virtuelles göttliches Zeugniß sich stützenden Akt und darum ebenfalls um Gottes willen und mit souveräner Gewißheit ergriffen und erkannt werde.**

697 Zu α). Es ist möglich. Denn das sekundäre Motiv der Glaubensgewißheit besteht in der Wahrhaftigkeit Gottes, welche vermittelst des in dem äußern Worte enthaltenen Zeugnisses uns verbürgt, daß Gott von dem Inhalte dieses Wortes eine unfehlbare Einsicht besitze und uns darbiete. Die Wahrhaftigkeit Gottes aber kann ich nicht nur spekulativ aus der Natur Gottes erkennen, sondern ich kann und muß sie auch darin und dadurch ergreifen und festhalten, daß ich kraft der Achtung, die ich der Majestät und Auktorität Gottes und der von dieser Auktorität getragenen Forderung des Glaubens schuldig bin, unbedingt verpflichtet werde, sie vorauszusetzen und anzunehmen; denn ohne diese Voraussetzung wäre das Vertrauen, das Gott von uns fordert, haltlos und Gott selbst nicht höchst achtungswürdig, sondern verachtungswürdig. Indem ich also aus Achtung und zwar aus höchster Achtung vor der Auktorität Gottes seine Wahrhaftigkeit annehme, nehme ich sie an um Gottes willen und mit höchster Gewißheit und durch einen Akt, welcher, obgleich er sich nicht auf formelles Zeugniß von Seiten Gottes stützt, dann doch darin mit dem Glaubensakt übereinkommt, daß wir darin der Forderung der göttlichen Auktorität entsprechen und auf ein hierin enthaltenes virtuelles Zeugniß uns stützen (s. oben n. 643 f.).

698 Zu β). Es entspricht aber auch der Würde und Vollkommenheit des göttlichen Glaubens, weil so 1) einerseits die souveräne und übernatürliche Gewißheit desselben vollständiger begründet und durchgeführt wird, und weil 2) der Glaubensakt in seiner Totalität

---

[1] Eine gewisse Unmittelbarkeit wollen allerdings auch die Anhänger der zweiten Ansicht der Annahme des Formalobjektes vindiciren, inwiefern nämlich die Gründe dafür, ähnlich wie bei den unmittelbar evidenten Principien, nicht anderswoher, sondern aus der Natur und Erscheinung der Sache selbst genommen würde. Weil aber nach ihnen eine wirkliche Deduktion nothwendig bleibt, so kann die Unmittelbarkeit bloß darin bestehen, daß die Erkenntniß keine indirekte, sondern eine direkte ist, was am Wesen der Sache nichts ändert (vgl. Kleutgen a. a. O. S. 527 ff.).

schärfer und deutlicher als Akt absoluter Hingebung an Gott hervortritt und dadurch von jedem Glauben, den wir Menschen leisten, unterschieden und über denselben erhaben erscheint.

c) Nicht so wesentlich für die Würde und Vollkommenheit des göttlichen 699
Glaubens ist es, daß auch das materielle Dasein des äußern Wortes Gottes oder der Ursprung desselben aus Gott auf Grund der göttlichen Auktorität angenommen und erkannt werde, da das äußere Wort nicht in sich und durch sich selbst als Theilmotiv, sondern nur als Werkzeug oder Vehikel des ganz in Gott selbst liegenden Motivs zum Motive der Glaubensgewißheit gehört. Wenn wir daher den Ursprung des Wortes aus Gott direkt und evident wahrnähmen, wie wir Menschen sprechen sehen: würde zwar die Anerkennung jenes Ursprungs, weil ebenfalls durch die Auktorität Gottes gefordert, zugleich kraft der dieser Auktorität geschuldeten Achtung bewerkstelligt werden und in sofern auch um Gottes willen und mit höchster Entschiedenheit erfolgen können und müssen. Aber man würde in diesem Falle doch nicht sagen, daß jener Ursprung auf dem Wege des Glaubens erkannt werde, weil bei der direkten Evidenz der Thatsache die Forderung der Anerkennung derselben nicht als eine Bezeugung derselben betrachtet zu werden brauchte. Dagegen wird dieses allerdings dadurch nothwendig, daß wir von dem Vorhandensein des äußeren Wortes Gottes, resp. von seinem Ursprunge aus Gott, keine direkte Evidenz haben, ohne eine solche Evidenz aber die volle Gewißheit hierüber füglich nur gebildet werden kann und thatsächlich gebildet wird auf Grund der andern Evidenz, daß Gott durch gewisse äußere Zeichen kraft seiner Auktorität den Glauben an den Inhalt eines ihm zugeschriebenen Wortes und damit die Annahme des göttlichen Ursprungs dieses Wortes von uns fordert und damit virtuell diesen Ursprung bezeugt. Hierdurch wird aber dann auch diejenige Vollkommenheit des Glaubens, die er unter allen Umständen wesentlich besitzen muß, vollkommener und allseitiger ausgeprägt. Vgl. unten § 42.

d) Nicht auf dem Wege des Glaubens selbst, also durch unsere eigene 700
Einsicht braucht daher nur erkannt zu werden einerseits die gebietende Auktorität Gottes über unseren Geist und andererseits der Ursprung eines Wortes aus Gott und die darin liegende Forderung von Seiten Gottes, den Inhalt desselben zu glauben, resp. wo dieses Wort nicht durch sich selbst als aus Gott entsprungen augenscheinlich sich darstellt, bloß die Forderung, daß wir ein als von ihm herrührend uns vorgelegtes Wort als das seinige anerkennen und aufnehmen. Weil aber die so erkannte Auktorität um ihrer selbst willen geachtet werden muß, und gerade diese Achtung vor ihr die Triebfeder aller in das Gebiet des Glaubens eingreifenden Erkenntnißakte ist: so erscheinen jene von Gott geforderten Akte nicht als Fortsetzung oder Fortentwicklung der Resultate unserer selbstständigen vernünftigen Einsicht, sondern als eine Reihe neuer Erkenntnißakte, die unmittelbar, d. h. nicht vermöge eines Schlusses aus den Wahrheiten der natürlichen Einsicht, sondern vermöge des durch eigene Einsicht bedingten und von derselben begleiteten Anschlusses des Willens an Gott, das formelle und materielle Objekt des Glaubens ergreifen.

e) Obgleich demnach die Auktorität Gottes im engeren Sinne nicht erst 701
durch göttliches Zeugniß und mithin nicht erst durch den Glauben selbst er-

kannt werden kann und darf, das formale Motiv der Glaubensgewißheit aber nur auf Grund dieser Auktorität geglaubt werden kann: so kann man doch in concreto mit vielen Theologen sagen, das Motiv der Glaubensgewißheit werde durch sich selbst erkannt oder um seiner selbst willen angenommen und konkurrire im Glauben als ein *medium ipsa fide cognitum.* Weil nämlich die Auktorität, die Wahrhaftigkeit und die Unfehlbarkeit Gottes objektiv in dem einen und untheilbaren Wesen Gottes identisch sind und zusammen Gott als die prima veritas im vollen Sinne des Wortes darstellen: so ist es objektiv dieselbe prima veritas, welche als absolute Auktorität die Anerkennung ihrer selbst als der höchsten Wahrhaftigkeit und Unfehlbarkeit fordert und zu dieser Anerkennung bewegt, ohne daß darum ein fehlerhafter Cirkel entstände; denn es sind ja immer verschiedene Rücksichten, unter welchen das Eine Objekt uns zu seiner Erfassung bewegt und von uns im Glauben erfaßt wird. Und darin eben besteht die eigenthümliche Eminenz des göttlichen Glaubens gegenüber dem menschlichen, daß bei seinem Motive alle Attribute der Auktorität, wie sie objektiv wesentlich mit dieser selbst identisch und untrennbar mit derselben verbunden sind, so auch subjektiv durch diese Auktorität selbst kraft ihrer souveränen Macht zur Anerkennung gebracht werden, während beim menschlichen Glauben die persönliche Würde des Redenden mit den zum Glauben nothwendigen Attributen nicht identisch ist, diese sogar vollständig fehlen können, und daher mehr oder weniger ein anderweitiger Beweis für das Vorhandensein desselben erforderlich ist.

§ 41. Verhältniß des Glaubens zu seinem **Materialobjekt**, speziell zu seinem spezifischen und primären Materialobjekt, d. h. Gott in seinem unsichtbaren, übernatürlichen Wesen, und sein Charakter als **transcendenter** Glaube.

Literatur: *Bonav.* in 3. dist. 24; *Thom.* 2. 2. q. 1 (de ver. q. 14); dazu *Bannez, Valentia, Reding, Tanner; Suarez,* de fide disp. 3. sect. 9 sqq.; *Kilber,* de fide p. I. c. 1; A. Schmid, Wissensch. u. Autor. S. 128 ff.

702 Um das Verhältniß des Glaubens zu seinem Materialobjekt und die Bedeutung dieses Verhältnisses für den Charakter des Glaubens selbst adäquat zu bestimmen, muß in Betracht gezogen werden: I. die formelle Bedingung oder das Bindeglied, durch welches eine Wahrheit unter das Formalobjekt des Glaubens gestellt und so zum Materialobjekt desselben gemacht, und wodurch folglich auch zugleich der Umfang des letztern bestimmt wird; II. die objektive Beschaffenheit, durch welche eine Wahrheit fähig ist, Gegenstand des Glaubens zu werden, und welche für die Bethätigung seiner eigenthümlichen Kraft vorausgesetzt wird; III. die eigenthümliche Weise, wie der Glaube nach seinem Materialobjekt strebt, sowie der Gesichtspunkt, unter welchem er dasselbe anstrebt, und welches darum sein eigentlichstes und eigenstes Objekt (objectum formale quod) ist; IV. der Standpunkt, von welchem aus der Glaube seine verschiedenen Objekte erfaßt und folglich sie um ein Haupt- und Stammobjekt zusammenfaßt und ordnet.

703 Aus diesen Erwägungen wird sich ergeben, daß der Glaube hinsichtlich seines Materialobjektes und der Ergreifung desselben wesentlich über alles

menschliche Wissen hinausstrebt und zwar so hinausstrebt, daß er bis zu Gott in seinem verborgensten Wesen vordringt und auch in Gott allein ruht. Damit aber ergibt sich weiterhin von selbst, daß er in Hinsicht auf sein Materialobjekt nicht minder in eminenter Weise objektiv göttlich ist, wie in Hinsicht auf sein Formalobjekt, indem Gott als die prima veritas *objectiva*, d. h. als das erste und höchste Erkennbare und zugleich als das eben in seiner eigenen Erhabenheit zu Erkennende, ebenso das eigentlichste und erste Materialobjekt (objectum formale *quod*) des Glaubens ist, wie er als prima veritas *formalis*, d. h. als die erste und höchste Erkenntniß, das einzige Formalobjekt (objectum formale *quo*) desselben ist. Wegen dieser realen Einheit des Formal- und des Materialobjektes in Gott werden auch vom hl. Thomas (2. 2. q. 1. und sonst öfter) beide Objekte zusammen unter dem einen Titel de objecto fidei behandelt.

I. Damit eine Wahrheit als Materialobjekt des göttlichen 704
Glaubens gelten könne oder zu demselben werde, ist es nothwendig und hinreichend, daß Gott durch seine Offenbarung uns dieselbe als in seiner absoluten Erkenntniß enthalten vorführe und durch seine Auktorität zur Annahme derselben nöthige; denn nur in diesem Falle findet die Erkenntniß dieser Wahrheit in Gott selbst ihre substantia und ihr argumentum. Zunächst und unbedingt gehören daher zum Materialobjekt des Glaubens alle Wahrheiten, deren Mittheilung unmittelbar und direkt von Gott ausgeht, und zu deren Annahme er uns unmittelbar und direkt durch seine eigene Auktorität verpflichtet. Fraglich oder doch bedingt und modifizirt ist die Möglichkeit, eine Wahrheit fide divina zu glauben, in folgenden Fällen:

1. Handelt es sich um solche Wahrheiten, die bloß mittelbar und virtuell offen- 705
bart sind (s. oben n. 40), welche also erst aus einer evidenten Applikation oder Explikation der unmittelbar und formell geoffenbarten Wahrheit resultiren: so sind diese zunächst und an sich nur Gegenstand theologischer Einsicht und der daraus resultirenden einfach theologischen Gewißheit. Wo und inwieweit aber einerseits a) die Kundmachung derselben in der ursprünglichen Intention Gottes lag, dieselben also zwar nur mittelbar, aber doch direkt offenbart sind, und andererseits b) ihr Inhalt schon den ersten Verkündigern der Offenbarung gegenwärtig sein konnte: da können dieselben nach der Ansicht einiger Theologen (z. B. Reding) schon fide divina geglaubt werden, wenn sie überhaupt in dieser Eigenschaft erkannt werden. Nach der Ansicht der meisten Theologen aber (z. B. Suarez, Lugo, Kleutgen) können sie dieß erst, nachdem sie positiv und auktoritativ von der Kirche kraft der ihr von Gott verliehenen Auktorität in seinem Namen und unter seiner Garantie vorgelegt worden sind, indem alsdann eine solche Vorstellung der Kirche moralisch die unmittelbare Vorstellung von Seiten Gottes vertrete und zu einer authentischen und auktoritativen Interpretation (allerdings keiner puren, sondern einer immerhin applikativen oder extensiven) des unmittelbaren Wortes Gottes sich gestalte. Einige Theologen wollen allerdings auch in letzterem Falle die betreffenden Wahrheiten nicht als direkte Objekte des theologischen Glaubens, sondern nur als Objekte einfach theologischer Gewißheit, resp. rein kirchlichen Glaubens betrachtet wissen. Jedenfalls würde letzteres noch mit größerem Rechte bei denjenigen Wahrheiten behauptet werden können, bei welchen die Bedingungen a. und b. fehlen, weil alsdann die kirchliche Vorlage nicht mehr den Charakter einer applikativen oder extensiven Interpretation des Wortes Gottes, sondern den einer puren Applikation oder Extension desselben haben würde; demgemäß würden diese Wahrheiten ähnlich zu behandeln sein, wie die indirekt zum Gebiete der Offenbarung gehörigen Wahrheiten. Vergl. hierzu *Kilber*, de fide p. I. c. 1. aa. 2 sqq.; Schmid, Wissenschaft und Auktorität S. 130 ff.

706 2. Handelt es sich um die indirekt zum Gebiete der Offenbarung gehörigen Wahrheiten (oben n. 42 ff.): so sind diese zunächst bloß Gegenstand vernünftiger, menschlicher Einsicht; sie können daher unter keinen Umständen eher Gegenstand des Glaubens werden, als bis sie wenigstens von der Kirche kraft ihrer göttlichen Auktorität und Authentie im Namen Gottes und unter seiner Garantie bezeugt oder vorgeschrieben werden. Wo dieses aber geschieht, da kann man in gewissem Sinne, d. h. moralisch, immerhin sagen, Gott selbst bezeuge jene Wahrheiten durch die Kirche als seine in seiner Vollmacht handelnde und unter seiner Garantie stehende Gesandte. Demgemäß hat die Annahme solcher Lehren der Kirche mit dem theologischen Glauben das gemein, daß sie aus Achtung vor der durch die Kirche repräsentirten Auktorität und Wahrhaftigkeit Gottes selbst, also aus dem affectus oder der pietas fidei hervorgeht und auch wesentlich wahr oder unfehlbar ist. Da indeß diese Annahme sich formell und unmittelbar nicht auf die eigene Einsicht Gottes stützt, sondern auf die eigene Einsicht der Kirche, welche hier nicht als einfaches Organ, sondern als selbstständige, wenn schon abhängige Person handelt: so ist und bleibt sie gleichwohl vom theologischen Glauben innerlich und wesentlich verschieden. Sie ist mit ihm verwandt, aber nicht identisch; sie ist eben kirchlicher Glaube, unvollkommener, als der theologische Glaube, zugleich aber wegen ihres immerhin religiösen und zugleich unfehlbaren Charakters wesentlich erhabener, als jeder rein menschliche Glaube. — Allerdings kann diese Annahme nicht stattfinden ohne einen Seitenblick auf die Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung, welche die Unfehlbarkeit der Kirche in der authentischen Aussprache und auktoritativen Geltendmachung der Einsicht ihrer maßgebenden Glieder garantirt. Aber so wenig durch den verheißenen göttlichen Schutz vor Irrthum die Natur und das Wesen dieser Einsicht in sich selbst geändert, und die Aeußerung derselben zu einer von Gott selbst ausgehenden Mittheilung seines eigenen Wissens gemacht wird: so wenig wird dadurch die Natur und das Wesen der auf jene Einsicht gegründeten Annahme in der Weise geändert, daß sie mit dem assensus fidei divinae sich konfundirte. Es ist etwas ganz Anderes, ob eine Wahrheit in irgendwelcher Weise durch Gott, d. h. durch den Schutz und die Einwirkung Gottes, sichergestellt wird, oder ob ich sie in Gott selbst, in seinem Wissen, erfasse. — Wenn man ferner sagen wollte, die göttliche Verheißung der Unfehlbarkeit der Kirche enthalte auch die thatsächliche Erklärung von Seiten Gottes, daß alles das wahr sei, was die Kirche als wahr bezeugen und vorschreiben werde, folglich sei die Wahrheit aller jener Lehren auch unmittelbar, wenngleich in confuso, von Gott selbst im Voraus offenbart: so ist gleichwohl Folgendes zu bemerken. Es ist nicht gewiß, daß eine solche Erklärung formell, nicht bloß virtuell, als bloße logische Folgerung (welche wir im Hinblick auf die göttliche Weisheit aus der formellen Verheißung Gottes ziehen) im Worte Gottes enthalten ist; jedenfalls ist sie noch nicht von der Kirche förmlich promulgirt. 2) Wenn aber schon beides der Fall wäre, dann würde daraus allerdings folgen, daß die göttlich garantirten Lehren der Kirche auch indirekt unter das eigene Wort Gottes und den göttlichen Glauben hinübergezogen werden, und daß die Läugnung derselben eine indirekte Verläugnung des Wortes Gottes und des theologischen Glaubens, resp. eine indirekte Häresie, involviren würde. Weil jedoch diese Lehren nicht in sich selbst zum eigentlichen Worte Gottes würden, das Fürwahrhalten einer Wahrheit aber naturgemäß in seinem innern Charakter sich nicht nach der äußern Regel derselben richtet, sondern nach der Quelle und Wurzel, woraus ihr Inhalt geschöpft wird: so würden sie doch nie ein direktes Objekt des göttlichen Glaubens werden, vielmehr direkt nur Objekt des kirchlichen Glaubens bleiben.

707 Uebrigens nehmen viele Theologen (so namentlich mit Nachdruck Muzzarelli, opusc. 24) gar keinen Anstand, diese Wahrheiten auf Grund der göttlichen Verheißung schlechthin als Gegenstand des göttlichen Glaubens zu erklären. Namentlich geschieht das bei allen formell sittlichen Lehren, indem man die Wahrheit derselben nicht bloß auf die göttliche Verheißung der Unfehlbarkeit der Kirche, sondern speziell auch auf die offenbarte wesentliche Heiligkeit der Kirche, die durch einen Irrthum in jenen Lehren aufgehoben würde, gründet, obgleich man, streng genommen, auch dadurch nicht über ein indirektes Verhältniß zum Glauben hinauskommt. Bei der Canonisation der Heiligen nehmen Einige noch hinzu, daß die Kirche bei der Erklärung der Heiligkeit der betreffenden Personen auf die Wunder als auf direkte und unmittelbare Zeugnisse Gottes für dieselbe sich stütze. Aber der kirchliche Richter verwendet diese Zeugnisse bloß als Mittel seiner Infor-

mation und stellt sie nicht, wie bei Glaubensdefinitionen, als den formalen Grund der geforderten Gewißheit auf. Zudem sind die Wunder auch keine formellen Zeugnisse, d. h. keine formellen Aussprüche Gottes über die Heiligkeit der betreffenden Personen, sondern bloß Winke Gottes, welche die Kirche, allerdings mit Recht, als eine Kundgebung des göttlichen Willens, daß jene Personen für heilig gehalten werden sollen, interpretirt; folglich bleibt auch hier ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen dem Gegenstande des kirchlichen Glaubens und des göttlichen Glaubens.

Nach Allem dem ist der theologische Glaube in der Erfassung seines 708
Materialobjektes vor Allem insofern transcendent, daß er dasselbe nicht anders, denn als unmittelbar von Gott selbst dargeboten und als in Gott selbst enthalten annehmen kann, und daß folglich jede anderweitige Darbietung desselben nur insoweit für ihn ausreicht, als sie auf jene Darbietung von Seiten Gottes zurückweist, resp. als Reflex oder Werkzeug derselben auftritt.

II. Was die vom Glauben vorausgesetzte objektive Beschaffenheit 709
seines Materialobjektes angeht: so gehört dazu vor Allem, wenigstens in der Idee, die objektive Wahrheit desselben, weil sowohl der Glaube selbst eben nach der Erfassung der Wahrheit strebt, als auch durch sein Formalobjekt nichts Falsches dargeboten werden kann; zudem bringt, wie später (§ 46) sich ergeben wird, das übernatürliche Wesen des Glaubens es mit sich, daß auch in der Wirklichkeit sein Streben nach der Wahrheit nicht dadurch vereitelt werden kann, daß der Gläubige in der Setzung des Glaubensaktes irriger Weise einen Gegenstand unter das Formalobjekt subsumire, der wegen seiner objektiven Unwahrheit nicht darunter gehörte. Dagegen setzt der Glaube nicht voraus, daß die objektive Wahrheit seines Inhaltes dem Gläubigen durch direkte Einsicht einleuchte oder durch die Offenbarung selbst (wie in der revelatio gloriae) einleuchtend gemacht werde. Vielmehr setzt der Glaube als „argumentum *non apparentium*“ für sich selbst seinen Gegenstand als einen solchen voraus, der weder für das natürliche leibliche oder geistige Auge sichtbar ist, noch durch die Offenbarung auf übernatürliche Weise sichtbar gemacht wird; und gerade darin zeigt er seine eigenthümliche Kraft, daß er das Unsichtbare ebenso gewiß macht, als wäre es sichtbar (Hebr. 11, 27). Ja, je mehr ein Gegenstand über den natürlichen Gesichtskreis des Menschen erhaben, und je tiefer er für das natürliche Auge verborgen ist: um so mehr gibt er dem Glauben Gelegenheit, seine eigenthümliche Kraft zu bethätigen, und desto mehr sagt er der eigensten Natur und Tendenz des Glaubens zu. Denn, da der Glaube sich auf die allumfassende Einsicht Gottes stützt und durch die Offenbarung Vieles dem Auge Gottes allein Zugängliche aufgeschlossen wird: so strebt er auch naturgemäß dahin, durch das Auge Gottes das zu erkennen, was für den Gläubigen selbst unsichtbar ist. Er ist folglich eine transcendente Erkenntniß auch insofern, als er wesentlich über das Gebiet alles menschlichen Schauens und Wissens, und darum auch über das Gebiet alles menschlichen Glaubens, hinausstrebt und hinausgreift, und zwar soweit hinausgreift, daß die Vernunft ihm nicht einmal mit ihren Begriffen und Vorstellungen folgen kann — das Geheimniß ist sein eigenstes Element und gerade in ihm feiert er seine Triumphe.

Wenn aber die Unsichtbarkeit des Objektes dem Glauben Gelegenheit 710
gibt, seine eigenthümliche Kraft zu offenbaren: dann ist damit nicht gesagt,

daß diese Unsichtbarkeit, namentlich im absoluten Sinne verstanden, unbedingt nothwendig sei, damit ein Gegenstand überhaupt fähig sei, geglaubt zu werden und dem Glauben gestatte, daß derselbe ihm gegenüber wenigstens irgendwie in der ihm eigenthümlichen Weise sich bethätige; vielmehr kann wenigstens das bloß relativ Sichtbare immer noch mehr oder weniger, unbeschadet der Transcendenz des Glaubens, Gegenstand desselben bleiben.

711 Ueber den letztern Punkt siehe die Theologen in 3. sent. d. 24 (bes. *Bonaventura*) und *Thom.* 2. 2. q. 1. a. 3: utrum objectum fidei possit esse aliquid visum, und a. 4: utrum possit esse scitum. Letzterer scheint schlechthin zu läugnen, daß ein Objekt zugleich scitum und creditum sein könne. Die wahrscheinlichere und gewöhnlichere Ansicht der Theologen hierüber läßt sich in folgenden leicht durchzuführenden Sätzen darstellen.

1. Die bloße Fähigkeit, einen Gegenstand zu sehen oder zu wissen, resp. der bloß habituelle Besitz des Wissens von demselben, macht, so lange uns der Gegenstand nicht aktuell vor Augen tritt, oder wir selbst ihn uns nicht als Gegenstand unserer Einsicht vergegenwärtigen, offenbar das aktuelle Glauben desselben nicht unmöglich.

712 2. Ein unmittelbar, ohne eigentliche Denkoperation, erkannter oder vor unser leibliches oder geistiges Auge tretender, also aktuell und im vollen Sinne des Wortes geschauter Gegenstand (objectum *visum*) kann, soweit er geschaut wird, schwerlich zu gleicher Zeit geglaubt werden, weil der Glaube wesentlich darnach strebt, durch den Anschluß an Gott irgend eine Lücke oder irgend einen Mangel in unserer Erkenntniß zu ergänzen, resp. die Entfernung zwischen unserm Geiste und dem Objekte auszugleichen. Wofern jedoch der unmittelbar geschaute Gegenstand noch eine andere, unsichtbare Seite hat (wie die vom Apostel Thomas geschaute Menschheit Christi), bleibt diese selbstverständlich Gegenstand des Glaubens. (Daher heißt es von Thomas: aliud vidit, aliud credidit.) Wo dann aber das Unsichtbare mit dem Sichtbaren so verbunden ist, daß das erstere in concreto nicht ohne das zweite erfaßt werden kann (wie im angeführten Beispiel Christus als Gottmensch und in seinen gottmenschlichen Prädikaten), da kann auch das Sichtbare indirekt mitgeglaubt werden.

713 3. Die nur mittelbar durch Schlußfolgerungen erkannten, daher nur im weitern Sinne geschauten oder einfach gewußten Gegenstände (objecta *scita*) lassen schon deßhalb den göttlichen Glauben zu, weil die Sicherheit der Folgerungen und die Gewißheit des Wissenden eine höhere Garantie und eine Verstärkung derselben durch Anschluß an das unfehlbare, intuitive Wissen Gottes nicht überflüssig macht. A fortiori können diejenigen Dinge, die wir schlußweise bloß aus ihren äußern Wirkungen erkennen (wie die Natur und die Eigenschaften Gottes), Gegenstand des Glaubens sein, weil sie so, wie sie in sich selbst sind, immer unsichtbar bleiben, und wir durch den Anschluß an das unmittelbare Wissen Gottes ihnen näher treten und sie unmittelbarer in sich selbst ergreifen, als durch unser mittelbares Wissen.

714 Hieraus folgt, daß Gott auch für denjenigen, der das vollste natürliche Wissen von ihm hat, noch in mehrfacher Beziehung als non apparens Gegenstand des Glaubens bleiben kann, nämlich: 1) schlechthin in seinen dem natürlichen Wissen unzugänglichen übernatürlichen Prädikaten, z. B. Dreifaltigkeit; 2) in den übrigen Prädikaten, soweit sie a) mit den übernatürlichen konkret in formaler Einheit zusammengefaßt werden (z. B. Pater omnipotens), oder soweit sie b) mit diesen objektiv und reell eins sind und so auch, wie diese, in ihrer durch den äußern Reflex in den Creaturen nicht aufgehobenen göttlichen Erhabenheit und Verborgenheit direkt in sich selbst, unabhängig von jenem Reflex, erfaßt werden können und sollen. Letztere Auffassungsweise deutet der Apostel an, indem er im Gegensatze zu Röm. 1, 18., wo er das Unsichtbare Gottes durch seine Erscheinung in der sichtbaren Creatur im geistigen Schauen erfassen ließ, umgekehrt Hebr. 11, 3 durch den Glauben Gott erfassen läßt, wie er durch sein unsichtbares Wort die Creatur aus einer unsichtbaren zu einer sichtbaren macht. Wie hier, so wird auch sonst namentlich die Macht Gottes nicht als eine durch sichtbare natürliche Werke bethätigte, sondern als Grund unsichtbarer und übernatürlicher Werke dem Glauben als sein spezifisches Objekt zugewiesen (bes. Röm. 3 u. 4). In Bezug auf die

Erkenntniß Gottes wird daher der Glaube durch kein anderes geistiges Anschauen aufgehoben, als durch die visio beatifica, welche Gott schlechthin sichtbar macht und den Geist vollkommen mit Gott vereinigt. Jedes andere geistige Schauen Gottes aber läßt noch eine durch die Transcendenz des Glaubens zu bewältigende Dunkelheit oder Entfernung übrig und ordnet sich daher auch dem Glauben, als einer höhern und innigern Erfassung Gottes, unter.

III. Der göttliche Glaube strebt ferner seiner Natur und der Intention 715
seines Urhebers gemäß nicht einfach darnach, in irgend welcher Weise uns die Kenntniß von beliebigen verborgenen Gegenständen zu verschaffen. Als substantia *sperandarum* rerum ist er eine solche Erkenntniß, welche zur vollen und übernatürlichen Seligkeit des Geistes führen, dieselbe einleiten und begründen soll. Daher gehören zu seinem Materialobjekte direkt und in erster Linie nur diejenigen Gegenstände, welche in unmittelbarer Beziehung zur übernatürlichen Vollendung und Seligkeit des Geistes stehen; und so bildet auch diejenige Seite oder Rücksicht, nach welcher diese Gegenstände in dieser Beziehung stehen, den objektiven Ziel- und Gesichtspunkt (*ratio formalis, quae* consideratur et apprehenditur in objecto), unter welchem sie sich dem Glauben zur Erfassung darbieten und an sich ziehen.

An erster Stelle und in ganz besonderer Weise gehört in dieser Hinsicht 716
zum Materialobjekt — resp. konstituirt dasselbe — Gott selbst in seiner unsichtbaren Wesenheit, wie sie in sich selbst ist, und in der visio beatifica in übernatürlicher Weise sichtbar werden soll; sie bildet daher als objektives Ziel und Abschluß der übernatürlichen Vollendung des Geistes und als objektiver Inhalt seiner übernatürlichen Seligkeit auch recht eigentlich die objektive Substanz der *res sperandae*. Da aber Gott nur durch die Mittheilung seiner eigenen Natur und seiner eigenen Lebenskraft, folglich durch eine übernatürliche Entfaltung der seiner Natur eigenen Macht und Liebe den geschaffenen Geist zur Anschauung seines Wesens führen kann: so muß nothwendig auch seine Natur als ursächliches Princip der übernatürlichen Vollendung und Seligkeit direkt zum Materialobjekt des Glaubens gehören. Beides ist angedeutet in den Worten des Apostels: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est (nämlich est, nicht bloß utcumque, sondern est inquirendus, also als Gegenstand des beseligenden Besitzes im Sinne der Worte Gottes an Abraham: Ego ero merces tua magna nimis) et inquirentibus se remunerator sit (d. h. der uns durch seine Macht und Güte in den Besitz seiner selbst setzt). Dasselbe liegt in der Formation des Symbolums, das mit credo in Deum Patrem (Patrem Christi und dadurch auch nostrum) beginnt und mit der vita aeterna schließt. Daher sagen die Theologen: Gott in der eminenten einzigen Erhabenheit seiner göttlichen Wesenheit und Natur, wie sie der Creatur als Ziel und Princip ihrer übernatürlichen Vollkommenheit nahe trete und dieselbe an sich ziehe, sei der Ziel- und Ruhepunkt des Glaubens (das objectum, *in* quod credimus oder credendo tendimus), und darum auch das eigentlichste und eigenste, der eigenthümlichen Vollkommenheit des Glaubens entsprechende und dieselbe bestimmende Objekt (objectum formale quod), während alle übrigen Objekte nur sekundär, materiell oder indirekt, inwieweit sie mit der von Gott auf-

gerichteten übernatürlichen Heilsordnung in engerer oder loserer Verbindung stehen, unter den Glauben fallen. Weil nun der Glaube in dieser Tendenz zu Gott in seiner eigenen göttlichen Erhabenheit und seinem übernatürlichen Verhältnisse zur Creatur abermals über den Bereich jedes natürlichen Wissens und menschlichen Glaubens hinausstrebt und hinausgeht: so liegt hierin von Neuem und in ganz vorzüglicher Weise sein transcendenter Charakter ausgesprochen.

717 IV. Wie der Glaube dem Gesagten zufolge, auf die eigene Einsicht Gottes sich stützend, unmittelbar Gott selbst in seinem unsichtbaren Wesen erfaßt und direkt auf die Erfassung dieses Wesens als seines eigensten Objektes und Ruhepunktes abzielt: so bringt es seine Natur auch mit sich, daß er gegenüber allem natürlichen Wissen und menschlichen Glauben einen wesentlich höheren oder vielmehr den absolut höchsten Standpunkt gewinnt, von wo aus er alle seine übrigen Objekte zusammenfassen und ordnen kann, und daß er mithin auch in dieser Beziehung einen transcendenten Charakter hat. Auf die Erkenntniß Gottes sich stützend und darum gleichsam durch das Auge Gottes schauend, muß er nämlich sich auch auf den Standpunkt der göttlichen Erkenntniß stellen; und wie diese zunächst das göttliche Wesen als die **prima veritas objectiva**, als die Urwahrheit, erfaßt, von ihm dem A und Ω aus alle geschaffenen Wesenheiten und Wahrheiten als von ihm ausgehend und zu ihm zurückstrebend umfaßt und darum eine wurzelhafte, centrale, absolut maßgebende und unwandelbare Erkenntniß ist: so muß das auch in seiner Weise beim Glauben der Fall sein. Im Gegensatz zum natürlichen Wissen und nach Analogie der **visio beatifica**, die Alles in Gott und durch Gott schaut, führt daher auch der Glaube nicht bloß die vielen Objekte seines Fürwahrhaltens auf eine gewisse Einheit in Gott zurück, sondern kraft der Gewißheit, mit der er Gott als den allmächtigen ewigen Grund aller geschaffenen Wahrheit erfaßt, ergreift er in Gott und durch Gott alle von Gott abhängige geschaffene Wahrheit [1] und beurtheilt alle geschaffenen Dinge nach Gott als ihrem höchsten Ziele und ihrer unwandelbaren Richtschnur. Er ist also in seiner Weise das, was die neuern Philosophen eine „transcendentale Erkenntniß" nennen, und leistet durch den demüthigen Anschluß an Gott das wirklich, was jene durch stolze Ueberspannung der natürlichen Kräfte der Vernunft leisten wollten. Die Theologen nennen in dieser Beziehung Gott in seiner Eigenschaft als **prima veritas objectiva** das **objectum principalitatis** oder **attributionis**, resp. **objectum radicale** des Glaubens.

---

718 Da wir Gott nicht unmittelbar sprechen sehen und auch nicht einmal unmittelbar sprechen hören, und folglich sowohl das Motiv des Glaubens, wie sein Materialobjekt, uns bloß zugänglich werden kann durch eine von der unmittelbaren Offenbarung selbst verschiedene, in einem äußern, für uns wahrnehmbaren Medium enthaltene Vorstellung und Vorlage der Offenbarung (*propositio* verbi Dei): so muß sofort das Verhältniß des Glaubens zu dieser propositio festgestellt werden. Diese propositio ist aber eine doppelte: eine

[1] Vergl. oben n. 714 die Stelle des Apostels Hebr. 11, 2: **fide intelligimus, saecula aptata esse Verbo Dei.**

mehr für das Auge, welche uns die Einsicht gewährt, daß ein angebliches Wort Gottes, resp. eine als richtig, offiziell authentisch und auktoritativ ausgegebene Vorlage desselben, auch wirkliches Wort Gottes sei; und eine andere mehr für das Ohr, durch welche wir das Wort Gottes seinem Inhalte nach richtig vernehmen und dasselbe auch als im Namen Gottes lebendig verkündigtes aus der Hand Gottes selbst und folglich unter dem lebendigen Einflusse der Auktorität Gottes empfangen. Die erstere besteht in der göttlichen Legitimation oder Beglaubigung einer Vorlage oder der Organe derselben; diese in der Vorlage selbst, soweit sie auf Grund einer Uebertragung der Auktorität und Glaubwürdigkeit Gottes an seine Organe vollzogen wird. Jene vermittelt demnach als objektives Criterium zunächst die Vernünftigkeit des Glaubens von Seite des Subjektes, diese aber die Richtigkeit desselben bezüglich seines Objektes, sowie die Lebendigkeit der objektiven Verbindung zwischen dem Subjekte und dem Urheber des Glaubens, und damit die auktoritative Regelung des letztern als eines öffentlichen und allgemeinen Glaubens. Daher kann man die erstere auch propositio privata, die letztere propositio publica nennen; nur müssen beide Appositionen auf den innern und formellen, nicht auf den äußern und materiellen Charakter der propositio bezogen werden. Vgl. hierüber *Tanner* in 2. 2. disp. 2. q. 1. Beide Formen der propositio werden wir in den beiden folgenden §§ in ihrem Verhältnisse zum Glauben einzeln betrachten.

§ 42. Das Verhältniß des Glaubens zu den Motiven der Glaubbarkeit *(motiva credibilitatis)*, resp. zur **äußern** Glaubwürdigkeit **des Wortes Gottes selbst** und der **innern** Glaubwürdigkeit der **menschlichen Vorlage** des Wortes Gottes — und sein Charakter als **vernünftiger Glaube**.

Literatur: *Bannez, Valentia* u. *Tanner* in 2. 2. q. 1; *Suarez*, de fide disp. 3; *Sylv. Maurus*, op. th. tom. 2. tr. 13 u. 141; *Kilber*, de fide c. 2. q. 1; Kleutgen Bd. III. Abh. IV. ganz; Denzinger a. a. O. 2. Buch n. 144 ff. und 3. Buch n. 26 f. und n. 33.

Damit wir kraft des Beweggrundes des Glaubens eine Wahrheit gläu- 719
big annehmen können, ist es nicht bloß nothwendig, daß dieselbe thatsächlich von Gott geoffenbart sei durch sein äußeres Wort, resp. daß das als von Gott herrührend uns vorgelegte Wort auch wirklich von Gott herrühre, sondern auch, daß dieses Offenbartsein einer Wahrheit, resp. dieser göttliche Ursprung eines Wortes uns vollkommen gewiß sei. Denn nur unter dieser doppelten Voraussetzung ist es möglich, daß die Auktorität und Glaubwürdigkeit Gottes uns zur Annahme jener Wahrheit bewege, und wir uns von ihr vernünftiger Weise zur entschiedenen und vollkommenen Annahme bewegen lassen. Daher ist von Innocenz XI. der Satz (inter damn. 21) verworfen worden: Assensus fidei supernaturalis et necessarius ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, ne non sit locutus Deus.

Damit aber diese Gewißheit, daß Gott gesprochen habe, eine wahre 720
und eigentliche Gewißheit sei, muß sie eine vernünftige sein. Und damit sie eine vernünftige sei, muß sie sich an vernünftige Beweggründe (motiva credibilitatis genannt), resp. unterscheidende Kennzeichen (Criterien), anlehnen, durch welche ein gegebenes Wort sich vor der Vernunft als wirkliches Wort Gottes erweist und den diesem gebührenden Glauben beansprucht. So aber gestaltet sie sich zu dem vernünftigen Bewußtsein von der innern Glaubwürdigkeit der äußeren menschlichen Vorlage des Wortes Gottes und der äußeren Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes selbst.

721 Die Thatsache der äußern Offenbarung Gottes, resp. der wirkliche göttliche Ursprung eines gegebenen Wortes ist nicht das Motiv des Glaubens selbst, wie oben n. 679 gezeigt. Sie ist bloß eine Bedingung, daß die Glaubwürdigkeit Gottes für den Inhalt des betreffenden Wortes eintrete und dasselbe innerlich glaubwürdig mache. Durch sich selbst und für sich allein bewegt sie uns nur zu der Annahme, daß jener Inhalt thatsächlich unter die Glaubwürdigkeit Gottes gestellt sei, macht ihn also nicht so sehr glaubwürdig (credendum), als glaubbar (credibile). Als objektiver Grund (ratio) dieser Glaubbarkeit ist sie aber auch Beweggrund oder Motiv des Urtheils über die Glaubbarkeit der zu glaubenden Wahrheit (motivum *judicii* de credibilitate objecti, und in diesem Sinne auch schlechthin motivum *credibilitatis objecti*). Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn man sagt: der göttliche Ursprung des eine bestimmte Wahrheit aussprechenden Wortes sei Motiv des Urtheils über die Glaubbarkeit dieses Wortes selbst (motivum credibilitatis *verbi*).

722 Weil nun die Ueberzeugung von dem thatsächlichen Ursprunge eines Wortes aus Gott ohne Weiteres die Ueberzeugung von der Glaubbarkeit desselben einschließt: so nennt man gewöhnlich auch jene erstere Ueberzeugung schon für sich selbst judicium credibilitatis. In dieser Fassung erscheinen dann als rationes credibilitatis oder motiva judicii de credibilitate nicht mehr die Thatsache der Offenbarung selbst, sondern die Kennzeichen und Bürgschaften, welche die Thatsächlichkeit der Offenbarung, resp. den wirklichen göttlichen Ursprung eines als göttlich uns vorgelegten Wortes, für uns erkennbar machen und nachweisen und so unsere Ueberzeugung von derselben herbeiführen und bestimmen. Zu dieser Bedeutung kommt aber von selbst noch eine doppelte Nebenbedeutung. Einmal wird hier in der Regel der göttliche Ursprung eines menschlich vorgelegten Wortes dadurch erkennbar gemacht, daß eben das Zeugniß derjenigen Menschen, welche uns etwas als Wort Gottes vorlegen, durch jene Zeichen von Gott beglaubigt und so glaubbar und glaubwürdig gemacht wird. Andererseits machen jene Zeichen vermöge der eigenthümlichen Natur ihrer Beweiskraft die Thatsache der Offenbarung selbst nicht evident sichtbar, sondern stellen sie eben als ein credibile und credendum dar, welches wir auf Grund der Auktorität Gottes gläubig annehmen sollen; sie bewegen uns folglich unmittelbar zum Urtheil über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der gläubigen Annahme der Thatsache der Offenbarung, und erst mittelbar mit Hülfe des Willens zu dieser Annahme selbst. Gleichwohl werden die Zeichen auch in dieser Fassung bloß als motiva credibilitatis, nicht als motiva credenditatis oder gar fidei, bezeichnet, weil sie auch hier nicht der adäquate und entscheidende Grund für die Nothwendigkeit zu glauben, sondern bloß Bedingung und Mittel für die Wirksamkeit des dieselbe bestimmenden Hauptgrundes sind, und vollends nicht das innere Wesen des Glaubens selbst in seinem Verhältniß zum Inhalt des Wortes Gottes unmittelbar bestimmen.

723 Aus diesen Gründen wird gewöhnlich die Lehre von der gewissen Erkenntniß der Thatsache der Offenbarung unter dem Namen der Lehre von dem judicium credibilitatis und den motiva credibilitatis behandelt. Ebenso gut kann man aber auch sagen, diese Motive bestimmten im Gegensatz zum Motiv des Glaubens, welches die innere Glaubwürdigkeit des wirklich aus Gott entsprungenen Wortes bestimmt, die äußere und objektive Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes selbst bezüglich seines göttlichen Ursprunges und die innere und formale Glaubwürdigkeit der menschlichen Vorlage des Wortes Gottes, und sie seien folglich Criterien der Wirklichkeit des erstern und der Wahrheit der letztern.

724 Indem diese Criterien des Wortes Gottes und seiner Vorlage ein vernünftiges Urtheil und Bewußtsein von der Möglichkeit der gläubigen Annahme des thatsächlich an uns herantretenden Wortes Gottes ermöglichen, charakterisiren sie den Glauben als einen vernünftigen Glauben. Allerdings kann und muß, wie oben § 40 gezeigt, auch die Auktorität und Glaubwürdigkeit des offenbarenden Gottes durch die Vernunft erkannt werden, und muß folglich der Glaube auch nach dieser Seite hin ein vernünftiger sein. Allein da diese Auktorität sich von selbst der Vernunft darbietet und von Niemanden bezweifelt werden kann, dagegen die Offenbarung in ihrer konkreten Wirklichkeit nicht etwas Selbstverständliches ist, vielmehr die Mängel in ihrer Erkennbarkeit von Vielen vorgeschützt werden, um den Glauben als unvernünftig oder blind darzustellen: so wird die Vernünftigkeit des Glaubens gewöhnlich nur nach dieser Seite hin hervorgehoben (so auch im Vatikanum im An-

fang seiner Definition über diesen Gegenstand). Beim menschlichen Glauben besteht in der Regel das umgekehrte Verhältniß. Wie jedoch der Glaube von Seiten der Auktorität und Glaubwürdigkeit Gottes nicht bloß objektiv göttlich, sondern auch subjektiv vernünftig ist: so ist er bezüglich des konkreten äußern Wortes Gottes nicht bloß subjektiv vernünftig, sondern auch objektiv göttlich, da die Criterien des Wortes Gottes nicht nur Werke Gottes sind, sondern auch als Kundgebungen des göttlichen Willens und Organe seiner Auktorität uns zum judicium credibilitatis und zum Glauben selbst bewegen. Ebenso ist und bleibt der Glaube nach dieser Seite, obgleich vernünftig und lichtvoll, so doch ähnlich, wie bezüglich seines Formal- und Materialobjektes, transcendent und dunkel, weil der göttliche Ursprung der Offenbarung nicht direkt erscheint, sondern nur durch einen gläubigen Aufschwung des Geistes erfaßt werden kann.

Von Irrthümern bezüglich der Natur oder Beschaffenheit der nothwendigen Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung sind aus der neuern Zeit besonders zu erwähnen: 725
1) der Irrthum vieler gläubigen Protestanten, welche die innere Erfahrung der Heilswirkung oder des Trostes oder des Zeugnisses des hl. Geistes, im Gegensatz zu äußern Criterien, als entscheidendes und ausschließliches Criterium der Offenbarung annehmen; 2) der Irrthum mehrerer katholischen Theologen, wie Hirscher, welche die innere Lebenserfahrung als entscheidendes Motiv der Gewißheit von der Offenbarung, die objektive Bewährung aus den die Offenbarung und ihre Vorlage begleitenden Thatsachen nur subsidiarisch und als Wahrscheinlichkeitsbeweis ansahen; 3) der Irrthum der Rationalisten, welche die Möglichkeit jeder vernünftigen Gewißheit von der Offenbarungsthatsache bestreiten.

Gegenüber diesen Irrthümern hat das Vatikanische Concil (const. 726
de fide cath. c. 3. Absatz 2 mit den entsprechenden Canones 3 und 4) die katholische Lehre über die Natur und Beschaffenheit der Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung, resp. dem göttlichen Ursprung des als solches vorgelegten Wortes Gottes, nicht bloß im Allgemeinen klar darlegt, sondern auch (l. c. Abs. 5) im Besondern erklärt, wie die Vorlage der Offenbarung von Seiten der kirchlichen Auktorität für uns als Ausdruck des wirklichen Wortes Gottes legitimirt werde. Die betreffenden beiden Stellen lauten:

„Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum 727
esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divina revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Quare tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis (Marc. XVI, 20). Et rursum scriptum est: „Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco (2 Petr. 1, 19)“. . . .

„Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter 728
perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutioni manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob

suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (Isaias 11, 12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur."

729 Es ist demnach katholische Lehre: 1) daß die Gewißheit der Thatsache der Offenbarung, damit der Glaube selbst ein vernünftiger sei, keine blinde sein dürfe, sondern vermittelst vernünftiger Erwägung gebildet sein müsse; 2) daß diese Erwägung sich wenigstens nicht ausschließlich auf innere Erfahrung, sondern auch und vorzüglich auf äußere objektive Thatsachen stützen könne und nach der Intention Gottes und der Natur der Sache stützen solle; 3) daß die äußeren objektiven Thatsachen, welche die Vorlage der Offenbarung begleiten, geeignet sind, in gültiger und allgemein verständlicher Weise eine volle Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung herbeizuführen, resp. diese Thatsache selbst glaubwürdig zu machen; und endlich 4) daß solche Thatsachen nicht bloß die ursprüngliche Vorlage der Offenbarung begleiten und daher von uns nur auf historischem Wege erkannt werden können, sondern daß sie ebenfalls mit der fortlaufenden lebendigen Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche innigst verbunden sind und daher in lebendiger Wirklichkeit Jedem vor Augen stehen.

Zur näheren Erklärung und Begründung, sowie zur weiteren Entwickelung dieser katholischen Lehre sollen die folgenden stufenweise fortschreitenden Sätze dienen.

730 I. Vor Allem ist offenbar, daß wir Gott nicht im eigentlichen Sinne sprechen sehen und überhaupt den Ursprung eines Wortes aus Gott nicht so direkt und unmittelbar wahrnehmen können, wie das bei menschlicher Rede der Fall ist, wo wir entweder den Redenden selbst mit Augen sehen oder doch aus dem Klange der Stimme, resp. den Schriftzügen, sein Wort als von ihm herrührend erkennen. Selbst bei Christus sahen seine Zuhörer nur den Menschen sprechen, und konnten mithin nicht direkt sein Wort als von einer göttlichen Person ausgehend wahrnehmen. Um so viel weniger ist es möglich, das Wort Gottes als aus seinem Munde kommend dort direkt wahrzunehmen, wo es durch nicht-göttliche Organe oder Mittelspersonen vorgelegt wird. Folglich muß, wenn der Glaube ein rationabile obsequium sein und bleiben soll, die Thatsache der Offenbarung, resp. der göttliche Ursprung des in der Vorlage der Offenbarung enthaltenen Wortes, durch vernünftige Erwägung und Benützung anderweitiger, die direkte Wahrnehmung ersetzender, Wahrnehmungen ermittelt, und so eine vernünftige Gewißheit von derselben gewonnen werden; womit allerdings nicht gesagt ist, daß diese Gewißheit auch eine bloße Vernunftgewißheit oder vernünftiges Wissen sein und bleiben müsse.

731 II. Damit die vernünftige Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung überhaupt irgendwie zu Stande komme, ist es allerdings nach der nicht gerade unwahrscheinlichen Ansicht vieler Theologen, die auch durch die Ausdrücke des Vatikanum nicht ausgeschlossen wird, nicht nothwendig, daß die-

selbe immer und unter allen Umständen eine objektiv vollständige und allseitig begründete sei und also auf solche objektive Beweise gestützt werde, durch welche unter allen Umständen jeder Zweifel zurückgewiesen werden kann. Es reicht vielmehr nach jener Ansicht eine subjektive und relative, d. h. nach Maßgabe der geistigen Lage und Fähigkeit des Glaubenden als vernünftig geltende und thatsächlich zweifellose Gewißheit hin, namentlich bei Unmündigen und geistig unselbstständigen Menschen, die sich ganz unbefangen, aber doch von ihrem Standpunkte aus ganz vernünftig, ihren Eltern oder Vorgesetzten anschließen. Aber eine solche subjektive und relative Gewißheit kann gemäß dem Vatikanum und der Natur der Sache nicht die normale, von Gott intendirte, und der vollen und absoluten Vernünftigkeit und Festigkeit des Glaubens entsprechende sein. Sie kann nur *per accidens* ausreichen, und sie muß auch dann, wenigstens stillschweigend, voraussetzen, daß es einen wahren und objektiven Beweis gebe, und daß das menschliche Zeugniß, worauf man sich stützt, auf diesem wahren objektiven Beweise beruhe. Daher ist auch Jeder verpflichtet, sich nach Möglichkeit eine solche objektive und vollständig begründete Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung zu verschaffen. Wir werden übrigens bald sehen, wie bezüglich des katholischen Glaubens eine solche Ueberzeugung so leicht und einfach sich bilden läßt, daß sie jedem einigermaßen geistig entwickelten Gläubigen zugänglich ist, und daß daher für die erwähnte Ansicht praktisch kaum ein Anlaß bleibt.

Vgl. bezüglich der namentlich im 17. Jahrhundert eingehend und sehr scharfsinnig geführten Controverse über das sogen. discerniculum puerorum et rudium bes. *Haunold,* theol. specul. l. 3. tr. 9. c. 2. contr. 3. S. auch die interessante Controverse des Bischofs Lefranc de Pompignan mit einem Calviner sur la foi des enfants et des adultes ignorants bei Migne, Théol. tom. VI. p. 1070 sqq. 732

III. Zu den Wahrnehmungen, durch welche der göttliche Ursprung einer uns als Wort Gottes vorgelegten Rede ermittelt wird, können und müssen zwar auch die inneren Lebenserfahrungen des gläubigen Subjektes gerechnet werden, und sind derartige innere Lebenserfahrungen, besonders die aus der übernatürlichen Einwirkung der Gnade entstehenden, von großer Bedeutung, um die Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung und den Glauben selbst recht innig, lebendig und wirksam zu machen, resp. um die anderen Criterien zu ergänzen und zu verstärken. Dagegen können dieselben wegen ihrer subjektiven, den mannigfachsten Täuschungen Raum gebenden Beschaffenheit, und weil sie in der Regel erst eintreten, nachdem die Thatsache der Offenbarung bereits anderweitig erkannt und ergriffen worden, nicht das primäre oder gar ausschließliche Criterium für die vernünftige Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung sein. Vielmehr muß die äußere Vorlage des Offenbarungsinhaltes, wie sie objektiv an den Menschen herantritt und den Glauben von ihm fordert, namentlich aber, wie sie mit öffentlicher Auktorität allgemeinen und gehorsamen Glauben fordert, auch äußere und objektive und dazu allgemein erkennbare Criterien und Zeichen mit sich bringen, vermittelst welcher der göttliche Ursprung ihres Inhaltes erkennbar wird. 733

734 Vgl. hiezu Kleutgen a. a. O. Hauptst. II. § IV. Was von der subjektiven innern Erfahrung gilt, gilt auch von der Betrachtung des objektiven Inhaltes der Offenbarung oder den sogen. innerlichen Criterien der Offenbarung selbst, welche ebenfalls bloß subsidiarischen Werth haben. Vgl. Kleutgen a. a. O. §§ I.—III., eine ganz erschöpfende Darstellung.

735 IV. Unter die äußeren Criterien der Thatsache der Offenbarung kann zwar in gewisser Beziehung auch das reinmenschliche Zeugniß der Verkünder der Offenbarung und anderer Menschen gezählt werden; jedoch nur insofern, als in Ermangelung unmittelbarer Wahrnehmung der göttlichen Zeichen von Seiten des gläubigen Subjektes durch dieses rein menschliche Zeugniß diejenigen Kennzeichen konstatirt werden, mit welchen Gott selbst die Vorlage der Offenbarung begleitet und legitimirt. Das eigentliche und unmittelbare Criterium des göttlichen Ursprunges eines Wortes liegt nämlich nach der Natur der Sache und der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift und der Kirche in den objektiven, äußerlich wahrnehmbaren, übernatürlichen, göttlichen Thaten und Wirkungen, welche Gott selbst in engster Verbindung mit dieser äußeren Vorlage einer angeblichen Offenbarung hervorbringt, in welchen mithin Gott, wie durch ein der Vorlage beigedrucktes göttliches Siegel, seinen gebieterischen Willen ausspricht, daß wir die angebliche Offenbarung für eine wirkliche halten, und folglich den wirklichen göttlichen Ursprung derselben thatsächlich seinerseits bezeugt und verbürgt.

736 Die Lehre der hl. Schrift und der Väter über die Nothwendigkeit und die Bedeutung dieses Nachweises der Offenbarung aus den göttlichen Zeichen besonders ausführlich bei Kleutgen, Theol. d. Vorz., a. a. O. Hauptst. I. §§ III. u. IV.

737 V. Weil ferner der Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht bloß irgendwie durch menschliches Zeugniß verbreitet und weiter erzählt, sondern durch authentische von Gott selbst auktorisirte und gesandte Zeugen und durch auktoritative öffentliche Verkündigung der Menschheit zu glauben vorgelegt und vorgeschrieben werden soll: so müssen die göttlichen Zeichen und Bürgschaften der Thatsache der Offenbarung naturgemäß zugleich, und zwar zunächst, die göttliche Mission der authentischen Zeugen und auktoritativen Verkündiger der Offenbarung kennzeichnen und beglaubigen, indem sie den gebieterischen Willen Gottes kund thun, daß wir diesen Zeugen und Verkündigern, welche in seinem Namen sein Wort vorlegen, unbedingt, wie ihm selbst, vertrauen und das als wirkliches Wort Gottes annehmen, was sie als solches vorlegen. Und gerade in dieser Weise haben auch Christus selbst und die Apostel die Annahme des göttlichen Ursprunges ihrer Lehre gefordert und begründet. Vgl. Kleutgen a. a. O.

738 VI. Obgleich es an sich denkbar wäre, daß die göttlichen Zeichen und Bürgschaften unmittelbar bloß mit der ursprünglichen Vorlage und Verkündigung der Offenbarung durch Christus und die Apostel verbunden worden wären: so ist es durchaus naturgemäß und thatsächlich so von Gott geordnet, daß auch die fortlaufende Bezeugung und Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche in ihrer Eigenschaft als authentische und auktoritative Vorlage nicht bloß mittelbar aus der durch historisches Zeugniß erkennbaren Mission Christi und der von Christus

ausgegangenen Einsetzung der Kirche zu erkennen sei, sondern zugleich **durch eigene, unmittelbar mit der Kirche und ihrer Thätigkeit verbundene, sichtbare und offenkundige göttliche Zeichen und Bürgschaften gekennzeichnet und beglaubigt oder legitimirt werde**[1]. Diese sichtbare und offenkundige göttliche Beglaubigung des kirchlichen Lehrvortrages dient dann aber nach der Natur der Sache und der Intention Gottes nicht bloß dazu, um uns zu versichern, daß wir die göttliche Lehre Christi in der kirchlichen Lehre wiederfinden, sondern auch dazu, um überhaupt das Dasein und den göttlichen Ursprung der Lehre Christi selbst lebendiger, nachdrücklicher und wirksamer, als es auf dem Wege des historischen Zeugnisses für die ursprüngliche göttliche Besiegelung geschehen könnte, der Welt zum Bewußtsein zu bringen.

Die hier ausgesprochene und auch vom Vatikanum ausdrücklich definirte Lehre ist von 739
sehr tiefgreifender Bedeutung, namentlich heutzutage, wo die göttliche Mission Christi selbst so vielfach angegriffen wird. Auf **protestantischer Seite** ist gerade daraus, daß man mit der göttlichen Mission der Kirche auch die fortdauernde, lebendige, übernatürliche Manifestation Gottes in der Kirche und durch die Kirche läugnete, auch die Vernichtung des Glaubens an die göttliche Mission Christi hervorgegangen, indem damit einerseits der wunderbaren Erscheinung Christi das offenkundige, unwidersprechliche Zeugniß Gottes in der Gegenwart entzogen, also die Gewißheit der wunderbaren Erscheinung Christi der Willkür historischer Kritik überantwortet wurde, und andererseits die wunderbare Erscheinung Christi als ein gänzlich isolirtes und darum unverständliches und unberechtigtes übernatürliches Faktum hingestellt wurde. Auf **katholischer Seite** hat man dagegen in manchen Apologien dadurch, daß man Christenthum und Kirche historisch-genetisch rechtfertigen wollte, theilweise den festen Standpunkt der gegenwärtigen, offenkundigen, übernatürlichen Thatsachen zu wenig hervorgekehrt, und die göttliche Mission der Kirche nur aus den der Intention Christi entsprechenden Merkmalen derselben unter historischer Voraussetzung der Einsetzung durch Christus und der die göttliche Mission Christi selbst dokumentirenden Wunder desselben bewiesen. Daher hat das **Vatikanum** einem tiefen Zeitbedürfnisse entsprochen, indem es erklärte, daß die Kirche durch sich selbst, d. h. in ihrem offenkundigen Dasein, Erscheinen und Wirken „ein großes und stetiges Motiv der Credibilität des christlichen Glaubens überhaupt und insbesondere ein unwidersprechliches Zeugniß ihrer eigenen göttlichen Mission" sei, ohne jedoch darum dem historisch-genetischen Beweis für die göttliche Mission Christi und die auf diese gegründete Mission der Kirche seinen Werth abzusprechen.

Die ganze Lehre des Vatikanums über diesen Punkt ist, genau bestimmt und weiter entwickelt, folgende:

1. lehrt das Concil, daß Alles, was zur evidenten Glaubwürdigkeit des christlichen 740
Glaubens überhaupt von Gott angeordnet sei, also **alle göttlichen Zeichen, welche den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung kund thun, zugleich der katholischen Kirche, und ihr allein** — theils mittelbar theils unmittelbar — **angehöre** und ihre göttliche Mission beglaubige: also a) **die Wunder und Prophezeiungen Christi selbst und die auf Christus hinweisenden Wunder und Prophezeiungen des alten Testamentes**: sie gehören der Kirche mit an, inwieweit sich historisch nachweisen läßt, daß die auf Petrus gegründete Kirche von Christus als seine Stellvertreterin und sein Leib eingesetzt worden, wodurch die Beweise der göttlichen Mission Christi auf die Kirche als dessen Stellvertreterin und mystischen Leib übergehen; — b) **die Wunder der Apostel**: sie gehören der Kirche mit an, als der historisch nachweisbaren Erbin der Apostel, welcher die Apostel ihre eigene, durch jene Wunder beglaubigte Mission zurückgelassen haben; — c) **die in und an der Kirche selbst, besonders in ihrer ersten Zeit, gewirkten Wunder**, z. B. das eine Menge moralischer und physischer Wunder umfassende Zeugniß der Martyrer, die Bekehrung und Heiligung der heid-

[1] Vgl. oben n. 78.

nischen Welt u. s. w.; sie gehören der Kirche unmittelbar an, indem sie die Wahrheit der christlichen Offenbarung, so wie sie von der Kirche und durch die Kirche geltend gemacht wurde, mithin auch die göttliche Mission dieser selbst, beglaubigen;

741 2. lehrt das Concil, daß die Kirche selbst, auch in ihrem fortwährenden Bestande, durch ihre übernatürliche Erscheinung sowohl ihre eigene göttliche Mission kundthue, als auch die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung überhaupt darthue. Allerdings zählt es unter den von ihm angeführten Erscheinungen an der Kirche auch einige derjenigen Eigenschaften auf, welche gewöhnlich als die der Einsetzung Christi entsprechenden Merkmale aufgeführt werden; aber es leitet hier deren Beweiskraft nicht aus der Anordnung Christi her, sondern daraus, daß sie uns unmittelbar eine übernatürliche, wunderbare Einwirkung Gottes darstellen. Als Momente dieser wunderbaren Erscheinung der Kirche zählt das Concil fünf auf: a) die wunderbare Verbreitung der Kirche über die verschiedensten Länder und Völker, trotz der größten moralischen und physischen Hindernisse, wie sie sich zuerst und besonders großartig bei der ersten Gründung erwiesen hat, aber noch immer in der Bekehrung der Heiden und Ungläubigen zeigt; — b) die erhabene, d. h. übermenschliche, Heiligkeit der Kirche, die uns in den heroischen Tugenden der Heiligen und den sie begleitenden Wundern entgegentritt; — c) ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit an allen Gütern, besonders in der Civilisation der rohen, barbarischen Völker, der allgemeinen Verbreitung reinerer und höherer Sittlichkeit und der außer ihr nie gesehenen großartigen Entfaltung der sich selbst aufopfernden christlichen Barmherzigkeit gegen alle Arten menschlichen Elends; — d) die katholische Einheit in Glauben, Disciplin und Gottesdienst, welche die verschiedensten Völker, allen Hindernissen zum Trotz, kraft einer höhern Macht zusammenführt und zusammenhält; — und endlich e) ihre unbesiegte Beständigkeit, die sich unter tausend Stürmen und Kämpfen gegenüber zahllosen innern und äußern Feinden seit 1800 Jahren bewährt hat und mit jedem Tage noch mehr bewährt.

742 Im Strahlenkranze dieser übernatürlichen Erscheinungen, die durchaus offenkundig und unbestreitbar, Allen zugänglich und zwar unmittelbar zugänglich sind, weil sie theils in der Gegenwart fortleben, theils als große welthistorische Thatsachen am Himmel der Geschichte stehen, und daher, obgleich mehr oder minder durch menschliches Zeugniß vermittelt, ebenso lebendig vor uns treten, wie die Gegenstände, die wir mit eigenen Augen sehen, erscheint die Kirche mit offenkundigen und unbestreitbaren, unmittelbar göttlichen Zeugnissen für die Wahrheit derjenigen göttlichen Mission ausgerüstet, die sie sich selbst zuschreibt. Mit andern Worten: diese göttlichen Siegel und Zeichen enthalten eine **göttliche** Beglaubigung und Bestätigung des menschlichen Bewußtseins und Zeugnisses, welches die Glieder der Kirche von der göttlichen Mission derselben besitzen und aussprechen.

743 3. Außer und neben dem direkt und unmittelbar göttlichen Thatenzeugnisse, welches an der Kirche und durch die Kirche vor uns tritt und das Bewußtsein der Kirche von ihrem Ursprunge und ihrer Mission besiegelt, kann übrigens auch das unmittelbar und direkt menschliche Zeugniß, welches die Kirche selbst durch Aussprache ihres Bewußtseins gibt, insofern als ein Beweis ihrer göttlichen Mission gelten, als es mittelbar oder indirekt auf eine göttliche Legitimation zurückführt oder virtuell eine solche enthält. Denn a) ist die Kirche zunächst, auch rein menschlich betrachtet, als ein Verein, welcher unzählige weise, gewissenhafte und fromme Menschen in sich begreift und in ununterbrochener Continuität bis zu den Aposteln hinaufreicht, besonders in Anbetracht der Opfer, welche die ersten Christen für ihren Glauben brachten und der sonst absolut unerklärlichen raschen Ausbreitung dieses Vereines in der Heidenwelt, der stärkste historische Zeuge für die Wunder Christi und der Apostel und die von Christus getroffene Grundeinrichtung der Kirche selbst, wohin vor Allem ihre göttliche Lehrmission gehört; auf diesem Wege führt sie mithin mittelbar auf ein göttliches Zeugniß für die letztere zurück. — b) Ferner hat das menschliche Zeugniß, welches die Kirche von der so an sie ergangenen und in ihr aufbewahrten Offenbarung ablegt, dadurch einen mehr als historischen, einen indirekt göttlichen Charakter, daß sich nicht annehmen läßt, Gott könne es zulassen, daß ein so umfangreicher, so dauerhafter und vor allen andern so sehr die Ehre Gottes und das Heil der Menschheit fördernder Verein von wahrheitssuchenden Menschen auf einem so fundamentalen Irrthume beruhe. — c) Endlich ist selbst schon der Anspruch

auf die göttliche Lehrmission, den die Kirche, — und sie allein — mit so hohem Ernste und so strenger Consequenz erhebt und geltend macht, und der auch so konstante und allgemeine Anerkennung bei den Edelsten und Besten findet, selbst abgesehen von der eigentlich wunderbaren Mitwirkung Gottes, bloß im Hinblick darauf, daß Gott demselben nicht offenbar entgegentritt, vielmehr die diesen Anspruch erhebende Gemeinschaft vor allen andern in ihrem Wirken segnet, virtuell ein göttliches Zeugniß für die Wirklichkeit jener Mission in der oben n. 106 näher erklärten Weise.

Diese verschiedenen Formen, in welchen die Kirche ihre unsichtbare göttliche Mission 744
und den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre sichtbar bekundet, sind, wenn schon nicht genau unterschieden und scharf präcisirt, auch dem schwächsten Auge, wofern es nur rein und empfänglich ist, zugänglich; und die eine oder die andere, oder alle zusammen sind gemeint, wenn die einfachen Gläubigen, wie sie die Lehre der Kirche als die Regel ihres Glaubens betrachten, so auch schlechthin das Zeugniß der Kirche als Motiv der Glaubwürdigkeit angeben, obgleich diese beiden Punkte im Geiste der Gläubigen mehr nur instinktiv, als reflex unterschieden werden.

VII. Was nun näherhin die Bedeutung und Wirksamkeit der 745
göttlichen Kennzeichen des göttlichen Ursprunges einer Glaubensvorlage, resp. der göttlichen Mission des Glaubenslehrers, oder ihr Verhältniß zur Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung betrifft: so sind dieselben natürlich im Allgemeinen darauf berechnet, daß durch jene sichtbaren Werke Gottes die Unsichtbarkeit des redenden und sendenden Gottes ausgeglichen werde. Diese Ausgleichung, resp. die ihr entsprechende Verbindung zwischen der von Gott ausgegangenen Rede und Sendung und den sichtbaren Zeichen, läßt sich nun aber in doppelter Weise auffassen: 1) Einmal so, daß die sichtbaren Zeichen mit der äußern Vorlage des Wortes Gottes sich zu einem physischen Ganzen verschmelzen, oder als Einkleidung des in der Vorlage enthaltenen Wortes Gottes mit der Vorlage zusammen eine gegenwärtige Rede Gottes herstellen, und daß folglich das Wort Gottes, obgleich durch Mittelspersonen vorgelegt, durch die Zeichen ebenso als direkter Gegenstand unserer **Wahrnehmung** uns vor Augen tritt, wie wir eine Person, die wir nicht sprechen sehen, aus dem Klange ihrer Stimme, oder der Form ihrer Schriftzüge als redend erkennen; in diesem Falle ist dann die Gewißheit von dem göttlichen Ursprunge der Vorlage direkt das Resultat unserer eigenen Wahrnehmung und Einsicht. 2) Oder aber so, daß die sichtbaren Zeichen, wie sie physisch die Vorlage des Wortes nicht konstituiren, sondern bloß begleiten, so auch nur in moralischer Einheit mit derselben verbunden gedacht werden, indem man sie nämlich betrachtet als Zeichen des göttlichen Willens, der die Anerkennung der Vorlage seines Wortes, wie durch einen sichtbaren Wink, von uns fordert, damit aber zugleich wie durch ein sichtbares Unterpfand, die Berechtigung jener Anerkennung uns verbürgt — kurz, in der Weise, wie ein König den Bericht seines Boten durch ein Begleitschreiben, oder ein Schreiben durch seinen Siegelring beglaubigt. In diesem Falle wird dann nicht die Rede Gottes in sich selbst, als von ihm ausgehend, Gegenstand der Wahrnehmung; sondern der göttliche Ursprung des vorgelegten Wortes Gottes wird auf Grund des wahrgenommenen Zeugnisses Gottes in Folge eines hierauf gestützten Credibilitätsurtheils aus Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott selbst angenommen. Folglich kann und muß selbst die materielle Thatsache des göttlichen Ursprunges eines Wortes ebenso, wie

die formelle Wahrhaftigkeit und Wahrheit dieses Wortes, auf Grund der göttlichen Auktorität Gegenstand des **Glaubens** und der ihm eigenen souveränen Gewißheit sein und mit dem eigentlichen Formalobjekt in Einem Akte zugleich ergriffen oder zusammengefaßt werden.

746 Die erstere Auffassung ist namentlich von Lugo und Kleutgen im Zusammenhange mit ihrer oben n. 681 u. 688 erwähnten Theorie von der Erkenntniß des Glaubensmotivs betont und entwickelt worden, obgleich letzterer bei der Begründung und Entwicklung seiner Ansicht (Bd. IV. nn. 272 ff.) gerade auf diejenigen Schriftstellen und Analogien sich bezieht, welche für die zweite sprechen, und so unwillkürlich in diese zurückfällt. In der That spricht die Redeweise der hl. Schrift entschieden zu Gunsten der zweiten Auffassung, indem sie konstant die wunderbaren Zeichen als Zeugnisse Gottes darstellt, durch welche er die Vorlage seines Wortes, resp. den Anspruch auf göttliche Mission von Seiten seiner Gesandten, beglaubigt. So Joh. 8, 18 coll. 14, 10—12: Testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater.... Pater in me manens, ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Alioquin *propter opera ipsa credite.* Mark. ult.: praedicaverunt ubique, Domino cooperante et *sermonem confirmante, sequentibus signis.* Hebr. 2, 3—4: Quae (salus) ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, *contestante* Deo signis et portentis. Auch spricht dafür der Ausdruck des Vatikanums in can. 3: revelationem divinam externis signis *credibilem* fieri. Ebenso die Ausdrucksweise der Theologen: die äußern Zeichen begründeten nicht eine Evidenz der Thatsache der Offenbarung selbst, sondern bloß eine *evidentia credibilitatis*, eine Antithese, die nur dann voll berechtigt ist, wenn nicht bloß der Inhalt der Offenbarung, sondern auch diese selbst als eigentliches credibile, als Gegenstand des Glaubens betrachtet wird.

747 Allerdings nehmen auch die Vertreter der erstern Auffassung nicht an, daß der Ursprung des Wortes aus Gott durch die Zeichen in sich selbst unmittelbar sichtbar oder auch überhaupt so augenscheinlich wahrnehmbar werde, daß man sich der Annahme desselben nicht einmal muthwilliger Weise erwehren könne. In diesem Sinne läugnen sie vielmehr mit fast sämmtlichen übrigen Theologen das, was man evidentia revelationis oder attestantis nennt. Aber sie behandeln ihn doch als Gegenstand der eigenen Wahrnehmung, und mithin der direkten Einsicht, und müssen mithin konsequent nicht die evidentia *revelationis* und *credibilitatis*, sondern höchstens die evidentia revelationis *late* oder *moraliter* dicta der evidentia revelationis *stricte* dicta gegenüberstellen. Zugleich schwächen sie in dem Maße, als sie die Evidenz dieser Wahrnehmung einschränken, auch die Gewißheit des aus derselben hervorgehenden Urtheils über die Thatsache der Offenbarung und erniedrigen sie zu einer einfachen moralischen Gewißheit, der keine absolute, geschweige denn souveräne Vollkommenheit zukommt.

748 Die zweite Ansicht hingegen, welche von einer direkten Wahrnehmung und damit auch von der direkten Evidenz des göttlichen Ursprunges der Vorlage des Wortes Gottes vollständig absieht, gewinnt eben dadurch 1) den Vortheil, mit um so größerem Nachdruck auf einen höhern Grund für die Gewißheit von jenem göttlichen Ursprunge hinzuweisen und dadurch diese Gewißheit zu einer absoluten und souveränen zu gestalten, mithin sie derjenigen, welche durch absolute direkte Wahrnehmung und Evidenz zu Stande kommen könnte, vollkommen gleichzustellen und so den Mangel, der aus der Unsichtbarkeit des redenden Gottes entsteht, vollkommen auszugleichen. Während sie daher einerseits durch den Ausschluß der evidentia attestantis deutlicher und allseitiger die objektive Dunkelheit des Glaubens und damit die Nothwendigkeit und Bedeutung der Mitwirkung des Willens hervorhebt: zeigt sie doch zugleich, wie trotzdem bezüglich der Thatsache der Offenbarung nicht bloß irgendwelche, sondern die höchste objektive Gewißheit möglich ist. Dazu kommt 2) der weitere Vortheil, daß nach dieser Anschauungsweise mit dem Formalobjekt der Glaubenserkenntniß nicht nur seine innere Bedingung (das verbum Dei internum), resp. die formelle Wahrheit und Wahrhaftigkeit des äußern Wortes Gottes, sondern auch seine äußere Bedingung (das verbum Dei externum), resp. das materielle Dasein eines von Gott wirklich ausgegangenen Wortes, als Gegenstand göttlichen Glaubens durch einen homogenen Akt oder vielmehr per modum unius durch einen untheilbaren Akt zusammengefaßt werden kann, und daß dem entsprechend das objektive Motiv des gläubigen Willens, die gebietende Auktorität Gottes, in letzter Instanz

der eine, treibende und bewegende objektive Grund ist, durch welchen wir zur gläubigen Erfassung aller die Glaubenserkenntniß innerlich bestimmenden und bedingenden Momente angetrieben werden. Es wird also in dieser Weise ebenso die innere und lebendige Einheit des ganzen Glaubensaktes, wie seine volle und ganze Göttlichkeit, d. h. seine vollständige und allseitige Abhängigkeit von Gott als seinem auktoritativen Urheber, und seine innigste und allseitige Vereinigung mit Gott als dem Formalgrunde seiner Gewißheit in's hellste Licht gestellt — während andererseits Gott ebenso durch seine gebietende Auktorität als unmittelbarer und adäquater Grund der äußern Glaubwürdigkeit seines Wortes, wie durch seine Wahrheit und Wahrhaftigkeit als der unmittelbare und adäquate Grund der innern Glaubwürdigkeit seines Wortes erscheint. Gleichwohl erklärt sich nach der zweiten Ansicht 3) auch weit besser, als nach der ersten, wie die Zeichen nicht bloß motiva oder *argumenta* credibilitatis, oder vielmehr judicii de credibilitate sind, sondern auch als Kundgebungen des göttlichen Willens und göttliche Zeugnisse, oder als *documenta* divina, in gewissem Sinne zum Motiv des Glaubensaktes selbst geschlagen und so in diesen mit hineingezogen werden können — nicht zwar als Theil des Motivs, sondern als objektive äußere Bedingung und Werkzeug der Wirksamkeit des Motivs, soweit dasselbe in der gebietenden Auktorität und der Wahrhaftigkeit Gottes besteht.

Gegen die zweite Ansicht könnte man anführen, daß das Vatikanum in can. 4 sagt: miraculis divinam christianae religionis originem rite *probari*. Aber dieser regelrechte Beweis der Offenbarungsthatsache durch die Zeichen ist ja auch nach der ersten Ansicht nur ein Beweis, der wohlerwogen mir die Einsicht gibt, daß ich die Thatsache der Offenbarung vernünftigerweise mit voller Gewißheit annehmen kann und soll, nicht aber ein solcher, der diese Gewißheit mir unbedingt aufnöthigt und jeden Zweifel unmöglich macht. In diesem Sinne kann man aber auch nach der zweiten Ansicht sagen, die Zeichen bewiesen, moralisch gesprochen, regelrecht den göttlichen Ursprung der christlichen Glaubenslehre, nicht zwar direkt und unmittelbar, sondern indem sie uns auf einen höhern Beweggrund hinweisen, aus dem wir die vollste Gewißheit schöpfen können. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Ansicht in dieser Beziehung besteht nur darin, daß jene die Zeichen als bloße Indicien und darum bloß als logische argumenta, letztere aber sie zunächst als *documenta* voluntatis divinae betrachtet und die Kraft des argumentum eben in dieses documentum setzt. 749

Hieraus löst sich auch die Frage, ob man nicht nur sagen könne, die Göttlichkeit der christlichen Religion und die Wahrheit ihres Inhaltes sei *evidenter credibilis* und *credenda*, sondern auch, sie sei *evidenter vera*. Im weitern oder moralischen Sinne kann man letzteres zugeben; denn so heißt es nichts Anderes, als: es sei evident, daß man die Göttlichkeit der Religion und ihren Inhalt für wahr halten könne und müsse. Im engern und eigentlichen Sinne aber trifft es nicht zu; denn so würde es heißen, die Evidenz, welche die motiva credibilitatis gewähren, erzeuge jenes Fürwahrhalten ohne Mitwirkung des vernünftigen Willens und trotz des Widerstrebens des unvernünftigen Willens durch die eigene Kraft der bloßen Einsicht in dieselben, was nicht einmal nach der ersten, geschweige nach der zweiten Ansicht wahr ist, wie sogleich näher erklärt wird. 750

VIII. Damit die Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung, resp. der göttlichen Mission der Verkünder der Offenbarung, eine der Idee des Glaubens überhaupt und namentlich der vom christlichen Glauben geforderten Entschiedenheit entspreche, ist es 1) nach einstimmiger Lehre der Theologen nothwendig, daß einerseits die sichtbaren Zeichen objektiv geeignet seien, die unbedingte Pflicht und Berechtigung einer ganz zweifellosen, jede Furcht vor Irrthum ausschließenden Ueberzeugung, also nicht bloß einer einfachen sogenannten moralischen oder praktischen Gewißheit, von der Thatsache der Offenbarung den Menschen augenscheinlich oder evident zu machen — insofern also auch diese Ueberzeugung aufzudrängen — und daß andererseits der Mensch bei der Annahme der Thatsache der Offenbarung eine solche Evidenz wirklich besitze und von ihr sich leiten lasse. Es ist jedoch 2) nach ebenso allgemeiner Lehre der Theo- 751

logen nicht nothwendig, daß die Zeichen auch subjektiv, namentlich ohne Weiteres und unter beliebigen Umständen und unabhängig von jeder geistigen und sittlichen Disposition des Subjektes, einem Jeden den höchsten Grad der Evidenz für die Berechtigung und Pflichtmäßigkeit des Glaubens gewähren, daß sie folglich ohne alle Nachforschung und Denkoperation die fragliche Gewißheit aufdrängen und dieselbe trotz alles Sträubens und aller entgegengesetzten krankhaften Disposition des Subjektes aufrechterhalten. Denn wie in der Wirklichkeit schon das einfache nackte Dasein der Zeichen, besonders in ihrer Gesammtheit, nicht einem Jeden und immer und ohne alle Nachforschung gegenwärtig wird oder von selbst in die Augen springt: so bringen sie auch nicht auf einen Jeden, wie immer geistig oder sittlich disponirten Menschen ihren vollen Eindruck hervor, und machen ihre Natur und ihre Bedeutung nicht mit einer solchen Klarheit dem Menschen einleuchtend, daß dieser nicht selbst da, wo sie ihm handgreiflich vor Augen stehen, sich ihrem Eindrucke unvernünftigerweise zu entwinden und der Thatsache der Offenbarung seine Zustimmung zu versagen vermöchte. Es läßt sich daher kurz sagen, man könne zwar durch die Argumente die Thatsache der Offenbarung Jedem vordemonstriren, aber nicht ohne und gegen seinen Willen andemonstriren.

752 Zu 1. Was den ersten Satz betrifft, so ist klar, daß ohne eine solche Evidenz die Gewißheit der Thatsache der Offenbarung nicht als eine volle und absolute in vernunftgemäßer Weise zu Stande kommen könnte. Daß eine solche Evidenz thatsächlich, und zwar an sich sogar für die Fassungskraft eines Jeden, von Gott ermöglicht sei, lehrt das Vatikanum, indem es Abs. 5 ausdrücklich von einer evidens christianae fidei credibilitas spricht. Näher spricht sich darüber die erste Encyclica Pius' IX. vom 9. Nov. 1846 aus: Quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio *luculentissime evinci debet*, divinam esse Christi religionem et omne dogmatum nostrorum principium radicem coelitus accepisse — und nachdem die argumenta aufgezählt worden, heißt es weiter: Quae certe omnia tanto divinae sapientiae et sapientiae fulgore undiquè collucent, ut cujusque mens et ratio *vel facile intelligat*, christianam fidem Dei opus esse. Der Ausdruck evinci *debet*, statt convincitur, deutet an, daß der Beweis die convictio nicht mit absolut zwingender Nothwendigkeit aufdrängt, sondern bloß die Annahme derselben fordert; der Ausdruck *vel facile intelligat* gibt aber zu verstehen, daß die Einsicht in die Beweise und ihre Beweiskraft allerdings in gewissem Sinne auch die Thatsache der Offenbarung selbst evident mache, so nämlich, daß Jeder, dem die Beweise gegenwärtig sind, diese nicht läugnen könne, ohne seiner Einsicht in die Beweise Hohn zu sprechen.

753 Zu 2. Der zweite Satz hat seinen principiellen Grund darin, daß man vollkommen hinreichende Gründe für eine Gewißheit haben kann, ohne daß man aus Mangel an aufrichtiger und sorgfältiger Ueberlegung, oder wegen vorgefaßter Meinungen, oder wegen hartnäckigen Widerstrebens, nothwendig zu dieser Gewißheit gelangen oder dieselbe festhalten müßte; mit andern Worten: es kann eine vernünftige Gewißheit geben, ohne daß die Beweggründe einen zwingenden Charakter oder eine solche Evidenz (evid. *stricte* dicta) besitzen, der man sich nicht entschlagen kann. Daß thatsächlich keine solche unbedingt packende und zwingende Evidenz der Gründe vorhanden ist, lehrt die Erfahrung — und liegt gerade im Abgange dieser Evidenz ein besonderes Moment für das Spiel der Freiheit und die Verdienstlichkeit des Glaubens. (Manche Theologen, wie Suarez, glauben sogar, bei dieser evidentia attestantis, wie man's nennt, würde der Glaube ganz seine Freiheit und Verdienstlichkeit verlieren, worüber später.) Wo aber die Einsicht in die Gründe im Subjekte so weit gediehen ist, daß einerseits sofort die entschiedene Annahme der Thatsache der Offenbarung erfolgen kann, und daß andererseits die Verweigerung der Annahme als freventlicher Unglaube angesehen werden muß: da muß diese Einsicht allerdings insofern zwingend sein, daß sie den

Menschen in dem Augenblicke, wo ihm dieselbe zum Bewußtsein kommt, zu dem Urtheil nöthigt, jeder Zweifel an der Thatsache der Offenbarung sei durchaus *unvernünftig*, und die etwaigen Anlässe zu demselben könnten nur sophistischer Art und leere Vorwände sein.

IX. Die innere Harmonie und Verbindung der vorhergehenden beiden 754 Sätze über die objektive und subjektive Evidenz der Credibilität — oder die Art und Weise, wie einerseits die göttlichen Zeichen ein objektiv evidentes Urtheil über die Pflichtmäßigkeit und Berechtigung einer durchaus zweifellosen Annahme der Offenbarungsthatsache ermöglichen, andererseits aber jenes Urtheil sowohl wie diese Annahme auch wieder von der subjektiven, namentlich der sittlichen Disposition des Menschen abhängig ist — ergibt sich am besten aus der zweiten, oben (unter VIII.) entwickelten Auffassung über den objektiven Charakter der Zeichen als thatsächlicher Zeugnisse Gottes für den göttlichen Ursprung der Glaubensvorlage. Nach dieser Auffassung nämlich erscheint zunächst die Thatsache der Offenbarung in sich selbst als inevident, nur durch den Glauben erfaßbar, und alle Evidenz beschränkt sich auf das Urtheil über die Glaubbarkeit derselben. Demgemäß wird weiterhin das Urtheil, daß man die Thatsache der Offenbarung als vorhanden annehmen könne und müsse, nicht bloß gebildet im Hinblick auf die Zeichen an und für sich, wie sie in die Wahrnehmung fallen, sondern im Hinblick auf die Auktorität und Wahrhaftigkeit Gottes, indem wir dieselben als gebietenden Wink von Seiten der Auktorität und als Unterpfand von Seiten der Wahrhaftigkeit Gottes betrachten. Nun aber hängt die Einsicht, daß die Zeichen diesen Charakter haben, und daß Gott kraft seiner Wahrhaftigkeit dieselben nicht herbeiführen oder entstehen lassen könne, ohne daß wirklich eine Offenbarung vorliege, bezüglich ihrer Klarheit, Lebendigkeit und Wirksamkeit wesentlich ab von der ethischen Stimmung des Subjektes, namentlich von seiner eigenen Liebe zur Wahrheit, von seiner Achtung vor der Auktorität und der sittlichen Würde Gottes, und von seinem Vertrauen auf die Güte und Weisheit Gottes in seiner Vorsehung für die Menschen. Ist diese ethische Stimmung lebendig vorhanden, dann sieht man leicht und klar ein, es vertrage sich nicht mit der Würde Gottes, solche Winke und Zeugnisse uns zu geben, oder auch nur *einen solchen Schein göttlicher Aufforderung zum Glauben entstehen zu lassen*, wenn nicht eine wirkliche Offenbarung vorläge, und so müsse man, wenn man Gott nicht zum Betrüger machen wolle, auch die Thatsache der Offenbarung annehmen, sie also nicht bloß mit praktischer Gewißheit, sondern mit absoluter Gewißheit festhalten. Ist dagegen jene ethische Stimmung nicht vorhanden, vielmehr Scheu und Widerwillen gegen die Wahrheit im Gemüthe herrschend: dann mag zwar immer noch die theoretische Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes in seinem förmlichen Worte dem Geiste vorschweben; aber es fehlt die lebendige Auffassung dieser Wahrhaftigkeit in ihrer Beziehung auf die äußere Beglaubigung des Wortes. Man strebt dann, freilich gegen besseres Wissen, dahin, die Zeichen von ihrer Verbindung mit der Auktorität und Wahrhaftigkeit Gottes loszutrennen, indem man aus nichtigen Vorwänden sich einzureden sucht, sie kämen nicht von Gott oder seien wenigstens von Gott nicht als Winke und Zeugnisse zu Gunsten der thatsächlich gegebenen Vorlage seiner Offenbarung intendirt. Und so wird es möglich, sich der Annahme der Thatsache der Offenbarung zu er-

wehren, ohne daß man jedoch darum aufhörte, thatsächlich sich gegen die Auktorität Gottes aufzulehnen und ihn als Betrüger zu behandeln, worin eben die furchtbare Sünde des Unglaubens besteht.

755 Die Kraft dieser Reflexion auf die göttliche Wahrhaftigkeit bei der Annahme der Thatsache der Offenbarung ist herrlich ausgedrückt in dem classischen Worte Richards von St. Viktor (de Trin. l. 1. c. 2): Nonne cum omni confidentia Deo dicere poterimus: Domine, si error est, teipso decepti sumus; nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt, et talibus, quae nonnisi per te fieri possunt. Die ethischen Rücksichten, welche bei der fraglichen Annahme zu Hülfe genommen werden, liegen daher nicht ausschließlich darin, daß wir nach dem moralischen Gesetze der Pietät uns subjektiv verpflichtet halten müssen, die Wirklichkeit des Wortes Gottes bei höherer oder höchster Wahrscheinlichkeit ohne entgegenstehende gewichtige Bedenken praktisch vorauszusetzen — in ähnlicher Weise wie ein Kind, das die Schriftzüge seines Vaters zu erkennen glaubt, oder ein Unterthan, der das Siegel seines Königs sieht, die Authenticität des Wortes annehmen muß, obgleich an sich die Schriftzüge auch nachgeahmt und das Siegel gestohlen sein könnte. Denn in diesem Falle kämen wir nicht hinaus über eine einfach moralische oder praktische Gewißheit, mit der man sich zwar für die Bedürfnisse und Ansprüche des Lebens und Handelns begnügen kann und muß, nicht aber für die göttliche Gewißheit des Glaubens. Jene Rücksichten müssen vielmehr, um jede, auch bloß theoretische Furcht vor der Möglichkeit des Gegentheils auszuschließen, mit der Erwägung verbunden werden, daß Gott, der die Nachahmung seiner Siegel verhindern kann und überdieß manche vollends unnachahmbare Siegel besitzt, kraft seiner Heiligkeit und kraft seiner Stellung als Vorsorger der vernünftigen Creatur uns das Vertrauen einflößt, er könne und werde wenigstens keinen solchen Schein der Verpflichtung in seinem Namen entstehen lassen, wie er namentlich durch die konstante und dazu ausschließliche Verbindung der wunderbaren Thatsachen mit der Vorlage einer bestimmten Offenbarung erzeugt wird, und durch welchen nicht bloß zufällig, sondern konstant die besten und aufrichtigsten Menschen aus Pietät gegen ihn sich berechtigt und verpflichtet glauben müssen, die Wirklichkeit seines Wortes vorauszusetzen. In dieser Weise ließe sich eine vollendete Furchtlosigkeit in Bezug auf die Thatsache der Offenbarung selbst dann vermitteln, wenn der durch die Zeichen an sich hervorgebrachte Schein nicht so groß wäre, wie er wirklich ist, d. h. wenn die Wunderzeichen nicht so offenbar und vollkommen gewiß wären in Bezug auf ihre historische Existenz und ihren übernatürlichen Charakter, und wenn auch ihre innige Verbindung mit der Verkündigung und der Verbreitung der christlichen Lehre nicht so am Tage läge, wie es wirklich der Fall ist. Wir müssen daher jetzt noch mehr, als im alten Bunde, sagen: testimonia tua credibilia facta sunt *nimis* (nicht bloß satis). Auch so behält das judicium credibilitatis insofern den Charakter einer moralischen Gewißheit, als es mit einem moralischen Faktor rechnet und auf diesen seine Gewißheit stützt. Weil es aber mit dem höchsten moralischen Faktor rechnet, mit dem man sich nicht verrechnen kann, so ist seine Gewißheit keine bloß praktische, sondern ebenso absolut, wie die metaphysische.

756 X. Die vorstehende Erklärung des Verhältnisses der äußern Zeichen zur Erkenntniß der Thatsache der Offenbarung ergibt zugleich ihr Verhältniß zum Glauben selbst. Sie sind so wenig an sich das innerlich bestimmende Motiv und der innerlich tragende Grund der Glaubensgewißheit von dem Inhalt der Offenbarung, daß sie strenggenommen nicht einmal Motiv und Grund der Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung sind — wenigstens nicht derjenigen Gewißheit, welche thatsächlich zur Bildung der fides super omnia erforderlich oder doch angemessen erscheint, und welche schon in sich selbst ein Glaubensakt ist und sein soll. Bezüglich der Glaubensgewißheit sind sie vielmehr nur inductiva fidei, oder disponentia, impellentia oder conducentia ad fidem. Motiv der Gewißheit sind sie bloß für das Credibilitätsurtheil, und auch hier nicht das adäquate. Motiv des Glaubensaktes selbst sind sie bloß quoad exercitium, nicht quoad

essentiam; höchstens sind sie in letzter Beziehung Motive des Glaubenwollens, inwiefern sie nämlich als Zeichen des auktoritativen Willens Gottes, daß wir ein bestimmtes uns vorgelegtes Wort als sein Wort annehmen sollen, unsern Willen zum Gehorsam und Vertrauen anregen. Aber eben darum wirken sie auch hier nicht als adäquates, nicht einmal als selbstständiges Motiv, sondern nur werkzeuglich (instrumentaliter). Sie bestimmen daher zum Glauben, ohne ihn innerlich in seinem Wesen zu bestimmen; sie stützen den Glauben, ohne ihn innerlich zu tragen; sie bahnen ihn an, ohne ihn aus sich zu erzeugen. Denn das Vertrauen, daß bei Vorhandensein einer so engen Verkettung so vieler göttlicher Zeichen mit der Vorlage einer Offenbarung diese selbst vorhanden sein müsse, stützt sich nicht auf die Zeichen, sondern auf die Wahrhaftigkeit Gottes allein. Ebenso ist auch die Erkenntniß der Zeichen und ihrer Verbindung mit der Vorlage nicht die Ursache, sondern nur eine Voraussetzung oder bedingende Vorbereitung und begleitender Anhaltspunkt des gläubigen Vertrauens, womit die Thatsache der Offenbarung und der Inhalt derselben ergriffen wird.

Aus dem Gesagten erklärt sich

1. die Verdammung der prop. 19 inter damn. ab Innoc. XI.: Voluntas non potest 757
efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad fidem impellentium: unter den rationes sind nämlich die motiva credibilitatis verstanden, deren rationelle Gewißheit weder das Maß des Vertrauens bestimmt, mit welchem der Wille, wie dem Inhalte der Offenbarung, so auch der Thatsache der Offenbarung anhängt, noch das Maß der Entschiedenheit, mit welchem der Verstand aus Antrieb des Willens sie festhält.

2. A fortiori erklärt sich die Verdammung von prop. 20: Hinc potest quis pruden- 758
ter mutare assensum, quem hab*ebat* (nämlich paullo prius stantibus iisdem rationibus, sonst müßte dastehen: quem aliquando hab*uit*) supernaturalem. Schon die Folgerung „hinc" ist nicht ganz richtig; denn wenn die Gründe wirklich einen auch nur praktisch gewissen Assens verdienen, so kann dieser kluger Weise nicht mehr zurückgenommen werden; und in der That wird nach prop. 21 vorausgesetzt, daß die Gründe nur eine Wahrscheinlichkeit der Offenbarungsthatsache bewirken. In sich ist der Satz falsch, weil der assensus fidei *supernaturalis* aus dem als berechtigt bewußten Vertrauen hervorgeht, daß man in seiner Setzung nicht irren könne; bei einem solchen Bewußtsein aber ist die Retraktation im höchsten Grade unklug und gottlos. Daß aber auch wenigstens der katholische Glaube, einmal angenommen, später niemals kluger Weise wegen etwaiger Verdunkelung der motiva credibilitatis ganz aufgegeben werden könne, wird später gezeigt werden.

3. Obgleich es selbst in dem Falle, wo die motiva credibilitatis noch keinen Anlaß 759
zur zweifellosen Annahme der Offenbarungsthatsache, sondern bloß größere Wahrscheinlichkeit bieten, aus Ehrfurcht gegen Gott und zur möglichsten Sicherung unseres Heiles geboten ist, praktisch die Offenbarung vorauszusetzen und ihr gemäß zu handeln (prop. 4 inter citatas): so ist es doch in diesem Falle (nach prop. 21) unmöglich, einen actus fidei salutaris et utilis ad salutem zu setzen, weil diesem zweifellose Gewißheit wesentlich ist.

4. Daß nicht alle Menschen, denen die Motive der Glaubwürdigkeit zugänglich sind, 760
ja nicht einmal alle, die sich mit ihnen mehr oder weniger ernstlich beschäftigen, zur vollen Gewißheit über die Thatsache der Offenbarung gelangen, beweist nichts gegen ihre objektive, allgemeine Beweiskraft, nicht einmal gegen die Leichtigkeit ihrer Auffassung. Es beweist nur, daß in dem betreffenden Subjekte für ihre Erfassung und Verwerthung nicht immer alle positiv nothwendigen sittlichen Bedingungen vorhanden sind, denselben vielmehr Hindernisse verschiedener Art, wie Vorurtheile, Verblendung des Teufels u. s. w. entgegenstehen. Ethische und metaphysische Dinge beweist man eben nicht, wie mathematische.

5. Selbst wenn man einen die volle Gewißheit nicht nur ermöglichenden, sondern auch 761
sie erzwingenden Beweis der Thatsache der Offenbarung annähme: würde daraus noch nicht

folgen, daß man sich in das Christenthum, d. h. in den echten und vollen Besitz der christlichen Wahrheit hinüberphilosophiren könne. Denn abgesehen davon, daß es bei den im Subjekt liegenden Hindernissen zur vollen Erfassung des Beweises in der Regel der nachhelfenden Gnade bedarf, wird durch die Kraft dieses Beweises kein assensus propter ipsum Deum und super omnia, noch weniger ein assensus salutaris erzielt.

§ 43. Das Verhältniß des Glaubens zur kirchlichen Vorlage des Wortes Gottes, resp. zur Auktorität und Authentie der kirchlichen Lehre, und sein Charakter als katholischer Glaube.

Literatur: Vor Allen und statt Aller *Stapleton*, de princ. fid. l. 8; ***Franzelin***, de trad. Appendix c. 4. § 2.

762 I. Außer der Kennzeichnung des göttlichen Ursprunges des Wortes Gottes ist zum Glauben in concreto, oder zur fides explicita, auch die Vorlage seines Inhaltes nothwendig; oder vielmehr jene Kennzeichnung ist naturgemäß stets an eine mehr oder minder ausdrückliche Vorlage des Glaubensinhaltes geknüpft.

763 Was nun den eigenen innern Charakter dieser Vorlage und ihr Verhältniß zum Glauben betrifft: so ist es vor Allem nicht absolut, d. h. allgemein und unumgänglich, zum Zustandekommen des göttlichen Glaubens nothwendig, daß dieselbe durch lebendiges menschliches Wort und insbesondere durch das authentische Zeugniß und die auktoritative Glaubensvorschrift einer öffentlichen Gottes Stelle vertretenden Auktorität, wie sie die Kirche besitzt, erfolge, und daß folglich die Kennzeichen des göttlichen Ursprunges des betreffenden Wortes diesen erst vermittelst oder zugleich mit der göttlichen Mission der Kirche dokumentiren. Absolut gesprochen reicht es vielmehr für das Zustandekommen des göttlichen Glaubens als solchen hin, daß es auf irgendwelche Weise feststehe, eine wie immer beschaffene Vorlage enthalte thatsächlich das reine, ungefälschte Wort Gottes, was freilich ohne die Vermittlung der Kirche in der Regel nur bei den unmittelbaren Empfängern der Offenbarung der Fall sein wird (wie bei der seligsten Jungfrau und Zacharias, und den Hebr. 11 wegen ihres Glaubens gepriesenen Männern). Die unfehlbare Lehre und das Zeugniß der Kirche ist zu[illegible]nächst bloß der ordentliche, von Gott selbst angeordnete Weg, dam[illegible]it allen Menschen — leicht — allseitig — und mit voller Gewißheit der In[illegible]halt des Wortes Gottes bekannt werde. Daher ist der theologische Glaube [illegible]nicht immer auch formell katholischer Glaube.

764 Diesen [illegible]nterschied zwischen fides divina und fides catholica setzt auch das Vatikanum voraus, indem [illegible]s die Lehre von der fides divina et catholica (Abs. 4) eigens im Anschluß an die Lehre von [illegible]er fides divina behandelt. Für den Glauben des Katholiken gegenüber dem Inhalt der chris[illegible]ichen Offenbarung wird allerdings der Unterschied dadurch modificirt, daß auch die gläubige [illegible]nnahme der noch nicht ausdrücklich und formell von der Kirche bezeugten und vorgeschrieben[illegible]n Lehren doch insofern (implicite) katholisch ist, als man dabei doch immer einigermaßen au[illegible] das Zeugniß der Kirche sich stützt und im Voraus dem noch nicht gefällten Urtheil der Kirch[illegible] sich unterwirft. Gleichwohl behält auch hier der Gegensatz von fides divina und fides cath[illegible]lica seine Bedeutung, und war es ebenso unverständig als verwegen, wenn man in neues[illegible]r Zeit behauptet hat, nur die formelle Kirchenlehre könne Gegenstand des theologischen Gla[illegible]ubens sein.

765 II. Die Bedeutung der kirchli[illegible]chen Vorlage für den Glauben beschränkt sich jedoch nicht darauf, daß sie den[illegible]selben irgendwie als detaillirte und

unfehlbar richtige Vergegenwärtigung seines Materialobjektes dient oder ihm dasselbe wie in einem Kanale oder Spiegel vorhält, wie das auch mehr oder weniger durch ein todtes Buch geschehen könnte. In diesem Falle bestände zwischen dem katholischen und dem göttlichen Glauben nur ein rein materieller Unterschied. Vielmehr hat im Sinne des apostolischen Wortes „fides ex auditu" die kirchliche Vorlage auch dadurch Einfluß und Bedeutung für den Glauben, daß sie als lebendige, im Namen, mit der Autorität und in der Kraft Gottes vollzogene Verkündigung seines Wortes, Gott selbst zu uns reden läßt, und daß folglich das göttliche Motiv des Glaubens eben durch sie und in ihr an uns herantritt und auf uns einwirkt. Mit andern Worten: die Kirche tritt dem Glauben gegenüber auf nicht bloß irgendwie als ministra materiae verbi Dei (= subministrans oder exhibens materiam verbi), auf, sondern als ministra Dei loquentis oder als Organ und bevollmächtigte Gesandte des redenden Gottes selbst, der eben durch sie sein Wort in lebendiger, der Würde und Kraft desselben entsprechender Weise uns vorführt. Dadurch aber tritt die kirchliche Vorlage des Wortes Gottes in ein so inniges und lebendiges Verhältniß zum Glauben, daß der katholische Glaube als solcher sich auch formell einigermaßen von dem einfach göttlichen Glauben unterscheidet — allerdings nicht in dem Sinne, als ob er eine neue Art des Glaubens wäre, sondern so, daß er eben eine besondere Form der konkreten Verwirklichung des göttlichen Glaubens, und zwar gerade die naturgemäße und seine normale Vollendung bedingende konkrete Gestaltung desselben ist. Umgekehrt tritt auch der göttliche Glaube als solcher in ein so inniges Verhältniß zur Kirche, daß eben die Unterwerfung und der Anschluß an sie in naturgemäßer Weise die vollkommene Unterwerfung und den lebendigen Anschluß an Gott vermittelt, und daß beide Verhältnisse so innig verwachsen sind, wie das Verhältniß des Kindes zu seiner Mutter und seinem Vater. Dieses Verhältniß des Glaubens zur Kirche bringt zwar einerseits eine besondere Schwierigkeit in den Glauben hinein, inwiefern es für den menschlichen Stolz schwieriger ist, sich um Gottes willen Menschen zu unterwerfen und anzuschließen, als sich Gott selbst zu unterwerfen und anzuschließen. Aber eben in der Ueberwindung dieser Schwierigkeit kann und soll sich der Glaube als vollkommene Hingabe an Gott bethätigen; und in der geistigen Demuth und dem Bewußtsein geistiger Abhängigkeit und Schwäche, wie es durch das Verhältniß des Glaubens zur Kirche verschärft und bethätigt wird, gedeiht und bethätigt sich auch erst recht der kindliche Sinn gegen Gott und der kindliche Verkehr mit Gott, welcher die Seele des göttlichen Glaubens bildet. Diese allgemeinen Sätze erhalten ihre weitere Begründung und treten in volleres Licht durch die folgenden.

1. Durch die Kirche als lebendige, authentische und von der Kraft Gottes getragene Zeugin und Lehrerin des Wortes Gottes, wie sie im 766
katholischen Glauben zunächst aufzufassen ist, wird der Glaube in den innigsten, lebendigsten und fruchtbarsten Contakt mit dem Worte Gottes als seiner Quelle gesetzt, und dieses ihm als ein objektiv lebendiges vorgeführt. Denn im katholischen Glauben wird a) das Wort Gottes selbst ergriffen, nicht als ein Einmal vor Zeiten gesprochenes, seit Langem verschollenes, sondern

als ein im Zeugniß der Kirche stets fortschallendes und fortlebendes und darum unmittelbar in lebendiger Wirklichkeit gegenwärtiges; b) wird der Inhalt des Wortes Gottes erfaßt, nicht als ein durch die subjektive Forschung der Gläubigen ermittelter und bestimmter, sondern als ein objektiv mit vollster Bestimmtheit durch ein lebendiges Organ von Gott selbst dargebotener; und c) wird sowohl das Wort als dessen Inhalt dargeboten nicht durch ein natürliches, sondern durch ein der Uebernatürlichkeit des Glaubens entsprechendes übernatürliches Medium, d. h. durch ein unter seiner übernatürlichen Einwirkung stehendes Organ Gottes. Auf diese Weise erweist sich der göttliche Glaube gerade in dem kindlichen Anschluß an die in der Kirche vor uns hintretende mütterliche Vermittlerin des Wortes Gottes als ein wahrhaft kindlicher und lebendiger Verkehr mit Gott, dem Vater unseres Geistes und der Quelle der übernatürlichen Wahrheit, und er gewinnt so auch eine besondere Energie und Lebendigkeit, wie sie außer dem Anschluß an die Kirche nicht gefunden werden kann.

767 Die Protestanten aller Farben wollen in der Vermittlung des Glaubens durch die Kirche, deren Begriff sie fälschen, eine Lostrennung des göttlichen Glaubens von seiner göttlichen Quelle erblicken, und die Neuprotestanten sind darin den alten getreulich nachgefolgt. Vgl. hierüber Näheres in meinen Per. Bl. zum Concil Bd. III. (1871) S. 215 ff. Sehr schön bezeichnet Stapleton (princ. fidei l. 8. c. 24) die Kirche im Verhältniß zum Worte Gottes als die lebendige Stimme, durch welche dasselbe an unser Ohr bringe, und er beweist zugleich, wie der Glaube außer dem Anschluß an die Kirche nothwendig verkümmern müsse: Praeterea hinc aliud discrimen oritur, quod illi, qui tantopere de verbo gloriantur, non verum et vivum Dei verbum habent, sed informem et confusum tantum hujus verbi sonum. Scriptura enim ipsa est quidem verbum Dei; caeterum hujus verbi vox est Ecclesia. Verbum enim Dei non loquitur, sed per locutionem auditur; non dicit, sed dicitur; non testificatur, sed est testimonium. Nos ergo verbum ipsum una cum voce loquentis hoc verbum accipimus; illi dum vocem loquentis et testificantis Ecclesiae despiciunt, non Dei distinctum et formatum verbum habent, sed confusum et informem sonum verbi Dei, quam „literam occidentem“ Apostolus vocat: unde mille haeresum portenta fabricant. Non secus sane quam hodie Judaei, qui prophetas et psalmos retinent, sed ita intellectos, ut Christum in illis non videant, sed alium semper exspectent.

768 2. Noch mehr aber, als die Authentie des kirchlichen Zeugnisses, ist es die Auktorität der kirchlichen Glaubensvorschrift, wodurch sowohl der katholische Glaube als solcher bestimmt, wie auch der Typus und die Vollkommenheit, die er als göttlicher Glaube haben soll, vollkommen ausgeprägt wird. Vollkommen und wahrhaft katholisch ist nämlich unser Glaube, inwiefern wir ihn nicht bloß irgendwie an das Zeugniß der Kirche anknüpfen, oder ihn etwa bloß in thatsächlicher Uebereinstimmung mit dem Glauben der ganzen Kirche finden; sondern inwiefern wir ihn so leisten, wie, und darum leisten, weil er von den Gliedern der katholischen Kirche als solchen gefordert wird: also a) inwiefern wir ihn aus wahrem Gehorsam gegen die die kirchliche Gemeinschaft beherrschende und allgemein bindende Auktorität der Stellvertreter Gottes, mithin in kindlicher Folgsamkeit, Gelehrigkeit und Einfalt leisten; b) inwiefern dieser Gehorsam als ein vollkommener und totaler ausnahmlos die ganze von der Kirche vorgelegte Wahrheit umfaßt und vorbehaltlos alle subjektiven Ansichten und Vorurtheile ihr zum Opfer

bringt; und c) inwiefern wir durch diese Unterwerfung unter dasselbe Princip der Einheit auf organische Weise mit diesem selbst und mit allen übrigen Gläubigen in die vollkommenste Uebereinstimmung und Gemeinschaft eintreten. Weil nun der Glaube auch als göttlicher Glaube Gott gegenüber, der Würde und Majestät seines Wortes entsprechend, wesentlich die Tendenz hat, als ein Akt wahren und vollkommenen Gehorsams und der geistigen Gemeinschaft in seinem Reiche geübt zu werden: so ist es klar, daß gerade im katholischen Glauben durch den Gehorsam gegen die Kirche als die Stellvertreterin Gottes, durch welche Gott seine Auktorität sichtbar ausübt, der göttliche Charakter des Glaubens vollkommen durchgeführt und ausgeprägt wird. Und ebenso offenbar ist es, daß der Glaube da, wo er nicht zugleich als katholischer Glaube auftritt, im günstigsten Falle nur kümmerlich seinen göttlichen Charakter zu bewahren vermag, und bei einer principiellen Verläugnung der dem katholischen Glauben eigenen Gesinnung, d. h. des festen Willens, der göttlichen Auktorität, wo und wie immer sie an uns herantritt, sich zu unterwerfen, überhaupt nicht mehr als göttlicher Glaube bestehen kann.

Daß das spezifische Wesen des katholischen Glaubens in jenem Gehorsam gegen die 769
Kirche besteht, weiß und fühlt jeder Katholik in dem Maße, als er weiß und fühlt und seinen Stolz darein setzt, nicht bloß überhaupt Glied, sondern auch im vollen Sinne des Wortes Kind der katholischen Kirche zu sein, und diese von Herzen als seine, mit der Auktorität ihres himmlischen Bräutigams und seines himmlischen Vaters bekleidete Mutter verehrt. Dieses Bewußtsein geht aber in dem Grade verloren, als man durch unkirchliche äußere Einflüsse oder durch eigenen Stolz der Stimme der alten Schlange Gehör gibt, welche uns einflüstert, jenes kindliche Verhältniß sei einerseits eine des freien Mannes unwürdige Unmündigkeit, und andererseits eine drückende Tyrannei, während doch der Heiland uns lehrt: Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum coelorum, und der hl. Petrus uns sagt: sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite (1 Petr. 2, 2). Durch solche liberale Einflüsse und Stimmungen kann man schon den Geist des katholischen Glaubens verlieren, ehe man eine einzige kirchliche Glaubenswahrheit läugnet, und es bedarf dann nur eines Anlasses, um auch ausdrücklich sich gegen die kirchliche Auktorität aufzulehnen, wie neuere Beispiele reichlich lehren. Dieser Anlaß wird gewöhnlich dadurch gegeben, daß man einem kirchlichen Urtheile gegenüber seine eigenen Ansichten oder Liebhabereien zum Opfer bringen soll; und da beschönigt man dann seinen Stolz damit, daß man sich sagt, das sacrificium intellectus sei ein Selbstmord des Geistes, oder man könne es doch nur Gott, nicht einem Menschen, darbringen. Aber die Kirche verlangt das Opfer ja nicht für sich und in ihrem eigenen Namen, sondern für Gott und im Namen Gottes; sie ist auch für dieses Opfer nur die Priesterin, durch deren Hand es Gott selbst dargebracht werden soll. Und indem sie als Braut der ewigen Wahrheit zugleich Mutter des Lebens ist, wird das in ihre Hand niedergelegte Opfer zu einem lebenbringenden, verklärenden und erhebenden Opfer, wie der Gehorsam, den man ihr leistet, ein freier und befreiender Gehorsam ist. Vgl. hiezu Per. Bl. zum Concil Bd. III. S. 231 ff. über die Verflüchtigung und Entstellung des Wesens des katholischen Glaubens durch den Liberalismus, und Bd. II. S. 529 ff. über den Werth und die Bedeutung des kindlichen Sinnes im Glauben.

Während der Geist des katholischen Glaubens eben in dem kindlichen Gehorsam besteht, 770
ist umgekehrt der Geist der Häresie als solcher wesentlich ein Geist des Ungehorsams, der Auflehnung gegen die lebendige Auktorität Gottes in der Kirche und der Lostrennung von der durch sie beherrschten Gemeinschaft, wie denn auch der Apostel die Häretiker an erster Stelle als inobedientes, und dann erst als vaniloqui bezeichnet. Selbst der Name Häresis drückt das aus, weil er eben besagt, daß man sich selbst seinen Glauben wähle, ohne denselben von einer lebendigen Auktorität bestimmen und regeln zu lassen. Dieser Geist des Ungehorsams gegen die Kirche ist aber thatsächlich auch ein Geist des Ungehorsams gegen

Gott selbst, in dessen Namen die kirchliche Auktorität den Glauben regelt, oder vielmehr die ausgeprägteste und schroffste Form der Verachtung der göttlichen Auktorität, weil die letztere außer der Kirche niemals so bestimmt und entschieden dem Menschen gegenüber sich geltend macht, wie durch dieselbe.

771 Demgemäß ist die formelle Häresie etwas ganz Anderes, als eine bloße Mißachtung des kirchlichen Zeugnisses oder eine Lostrennung von dem faktisch allgemeinen Glauben, geschweige denn eine bloße intellektuelle Verirrung. Sie ist eine sittliche Verirrung der schlimmsten Art, ein geistiger Treu- und Ehebruch und ein Hochverrath gegen Gott und seine Kirche, und das gerade Widerspiel des pius credulitatis affectus, welcher die Wurzel des Glaubens ist. Daher auch die furchtbaren Verwüstungen, welche sie im Geiste des Menschen anrichtet, analog wie die Sünde derjenigen, von denen der Apostel (Röm. 1, 18—28) sagt: qui veritatem Dei (ipsis manifestatam) in injustitia detinent . . . propterea tradidit eos Deus in reprobum sensum; daher ihre innige Verwandtschaft mit den Sünden gegen den hl. Geist, namentlich mit der Verstocktheit des Herzens gegen die Gnade, die heilsamen Ermahnungen und die offenbarsten Beweise der Wahrheit; daher auch die moralische Unmöglichkeit, einen Häretiker, bei welchem der Geist der Häresie vollständig zum Durchbruch gekommen, ohne ein Wunder der Gnade zu bekehren. Vgl. über Natur, Wirkungen und Entwicklung der Häresie die Lehren der VV. bei Klee (Dogmatik I. Zweiter Theil. Cap. I. § 4) und Möhler (Einheit der Kirche § 10 ff.). Das hier entworfene Bild hat sich von Neuem in der eclatantesten Weise an der neuesten Häresie verwirklicht, deren ganzes Wesen von vornherein sich in der direkten Opposition gegen die kirchliche Lehrauktorität koncentrirte, und die daher auch so weit ging, gerade das häretische Formalprincip als das echt katholische zu erklären.

772 3. Wie der göttliche Glaube im katholischen seine naturgemäße und normale Verwirklichung und Vollendung erreicht: so sind auch die beiderseitigen Motive objektiv und subjektiv, wie in der Idee Gottes, so auch in der Wirklichkeit in der Weise mit einander verkettet, daß a) der göttliche Glaube niemals zu Stande kommen kann, ohne daß er wenigstens implicite oder in voto den Anschluß und die Unterwerfung gegenüber der Kirche einschließt, und daß b) die absichtliche und wissentliche Ignorirung, sowie die totale oder partielle Mißachtung der kirchlichen Auktorität den göttlichen Glauben auch als solchen schlechthin unmöglich macht. Es gilt demnach vom göttlichen Glauben insbesondere, was der hl. Cyprian von der Lebensgemeinschaft mit Gott überhaupt sagt: Nemo potest habere Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Beides ist im Bewußtsein der Kirche stets theoretisch und praktisch festgehalten worden und innerlich evident.

773 Zu a). Das Erste, daß jeder wahrhaft göttliche Glaube auch implicite katholisch sein könne und solle, bekundet die Kirche dadurch, daß sie einerseits den göttlichen Glauben schlechthin als nothwendige und (soweit eben der Glaube in Frage kommt) auch als hinreichende Bedingung des Heiles betrachtet, andererseits aber ebenso die lebendige Glaubensgemeinschaft mit ihr selbst als Bedingung des Heiles fordert. Auch liegt es ja im Wesen des göttlichen Glaubens, daß man bereit ist und danach verlangt, der göttlichen Auktorität, wo und wie immer sie sich darbietet, sich anzuschließen und zu unterwerfen. Wie das aber von jedem göttlichen Glauben im Allgemeinen gilt, so gilt es insbesondere von jedem Glaubensakte des Katholiken, und zwar in der Weise, daß er auch bei der gläubigen Annahme derjenigen Wahrheiten, die er nicht formell auf die Auktorität der Kirche hin glaubt, doch bestrebt sein muß, seinen Glauben im Einklang mit dem Urtheil der Kirche zu halten und folglich denselben nur setzen kann, inwiefern er präsumirt, daß das Urtheil der Kirche in seinem Sinne ausfallen werde.

774 Zu b). Daraus folgt aber zugleich schon das Zweite. Die wissentliche Ignorirung der kirchlichen Auktorität überhaupt ist auch eine Mißachtung der göttlichen Auktorität, von welcher jene angeordnet worden ist, und welche in jener sich selbst geltend macht; sie ist folglich ein dem Geiste der Glaubensfrömmigkeit wesentlich widerstrebendes Sakrileg. (Haec

est providentia verae religionis, hoc jussum divinitus . . . hoc perturbare velle atque pervertere, nihil est aliud, quam ad veram religionem sacrilegam viam quaerere. *Aug.* de utilit. credendi cap. 10.) Sie ist dieß um so mehr, wenn die äußere Legitimation der kirchlichen Auktorität in concreto schon hinreichend erkannt ist, wie es namentlich bei solchen Menschen zutrifft, die einmal katholisch sind und über ihren katholischen Glauben sich volle Rechenschaft geben können; denn in diesem Falle wird die Ignorirung der kirchlichen Auktorität zu einer förmlichen Bestreitung ihrer Berechtigung. Diese Opposition aber schließt nicht nur eine Verachtung Gottes, sondern auch eine Verläugnung der Wahrhaftigkeit Gottes in der Bezeugung jener Auktorität ein, greift also direkt den Formalgrund des göttlichen Glaubens an, indem sie Gott als Lügner behandelt. Ob man die Lehre der kirchlichen Auktorität effektiv in allen Punkten, oder nur partiell läugnet, ist für das Wesen der in diesem Verfahren bekundeten Gesinnung irrelevant. So lange aber diese Gesinnung herrscht, ist es offenbar unmöglich, auch diejenigen Punkte der Kirchenlehre, die man noch festhalten will, mit wahrhaft göttlichem Glauben festzuhalten. Denn α) das Motiv des göttlichen Glaubens kann als solches nur da wirken, wo es mit absoluter und unbedingter Hochachtung und Unterwerfung aufgenommen wird; β) zudem wird mit der Verläugnung der Wahrhaftigkeit Gottes und der Kirche in einem einzelnen Punkte zugleich die objektive Unfehlbarkeit ihrer übrigen Zeugnisse geläugnet; und γ) fehlt dem so Gesinnten, so lange er in dieser Gesinnung bleibt und sie nicht förmlich durch wirksame Reue retraktirt, die effektive Glaubensgnade, so daß sein Glaube wenigstens kein übernatürlicher sein kann (vgl. *Thom.* 2. 2. q. 5. a. 3). Ueberhaupt ist, wie die Bethätigung der gläubigen Gesinnung Gott gegenüber, so auch die Verleihung und Erhaltung der zur Vollziehung, Unterhaltung und Vermehrung des Glaubens nothwendigen göttlichen Gnade, soweit sie nicht schlechthin praeveniens, sondern mehr oder minder adjuvans ist, ordnungsmäßig an das pietätsvolle Verhalten gegenüber der Kirche geknüpft. Die Verletzung dieser Pietät selbst in untergeordneten Dingen, oder in Punkten, wo die Kirche nicht absoluten Glauben oder absoluten Gehorsam verlangt, führt in der Regel eine mehr oder minder große Entziehung der Glaubensgnade und damit zuletzt indirekt den vollständigen Verlust des Glaubens selbst herbei.

III. Obgleich aber die öffentliche Lehre der Kirche kraft ihrer übernatürlichen Authentie und Auktorität nicht bloß auf die materielle, sondern auch auf die formelle Seite des Glaubens einwirkt: so geht doch aus der erklärten Natur dieses Einflusses hervor, daß sie weder als durchaus selbstständiges, geschweige denn als letztes und höchstes Motiv des Glaubens, noch als Theil des eigentlichen Motivs oder gar des Formalgrundes der Glaubensgewißheit zu betrachten ist. Sie wirkt vielmehr bloß als Werkzeug des eigentlichen Motivs auf den Glauben ein und verhält sich zum Formalgrunde der Glaubensgewißheit nur wie ein zur Erfassung desselben von Gott verordnetes Vehikel. Sie verhält sich daher, soweit ihr eine eigene Stelle im Prozesse des Glaubens angewiesen und ihre Auktorität als ein Ausfluß der göttlichen von dieser selbst unterschieden wird, zur gläubigen Annahme ihres Inhaltes ähnlich, wie die äußere Rede Gottes, resp. die dieselbe dokumentirenden motiva credibilitatis: sie fordert zum Glauben auf und bietet demselben seinen Inhalt als glaubbar, als ein credibile, dar, ohne in letzter Instanz den Glauben selbst zu bestimmen; sie führt das äußere Wort Gottes uns in lebendiger Wirklichkeit vor und ergänzt die motiva credibilitatis dahin, daß sie nicht bloß in confuso eine beliebige Vorlage des Wortes Gottes beglaubigen, sondern einen detaillirten lebendigen Ausdruck desselben uns vorstellen. 775

Damit jedoch die sichtbare Thätigkeit der Kirche in ihrer öffentlichen Lehre in entsprechender Weise auf den Glauben einwirke, muß die ihr 776

beiwohnende unsichtbare Authentie und Auktorität in ihrem übernatürlichen göttlichen Charakter in ähnlicher Weise, wie der göttliche Ursprung des äußern Wortes Gottes überhaupt, auf dem Wege des göttlichen Glaubens erkannt und folglich mit dem Formalobjekte als conditio desselben unter dem Materialobjekt des Glaubens mit einbegriffen werden. Sie muß auf dem Wege des Glaubens erkannt werden, einmal, weil sie als eine durchaus unsichtbare Setzung Gottes nicht Gegenstand direkter Wahrnehmung oder Einsicht sein kann, und wiederum, weil sie in jedem Akte des katholischen Glaubens als Regel desselben direkt und formell mit affirmirt wird. Sie kann aber auch ohne allen logischen Cirkel durch den göttlichen Glauben mitgeglaubt werden in doppelter Weise: einmal auf Grund des virtuellen göttlichen Zeugnisses, welches dem menschlichen Bewußtsein und Zeugniß der Kirche von ihrer übernatürlichen Auktorität durch die sie begleitenden motiva credibilitatis gegeben wird; und abermal auf Grund des in der ursprünglichen göttlichen Einsetzung jener Auktorität enthaltenen formellen göttlichen Zeugnisses, dessen Dasein und Göttlichkeit theils schon historisch durch das menschliche Zeugniß der Kirche allein, vollends aber durch die dieses menschliche Zeugniß begleitenden und göttlich beglaubigenden motiva credibilitatis sicher gestellt wird (vergl. oben n. 741 ff.).

777 Indem so der göttliche Glaube die katholische Glaubensregel unter seinem Materialobjekt mit einbegreift, gestaltet er sich aus sich selbst heraus zum katholischen Glauben; und wenn er schon bezüglich seiner einzelnen Objekte die Auktorität der Kirche zur Richtschnur nimmt und zu Grunde legt, dann ist dieselbe doch auch selbst wieder wahrhaft eines seiner Objekte und kann daher in dem von der Kirche kraft ihrer Auktorität vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisse unter den Artikeln desselben mit aufgeführt werden, wie es im apostolischen und konstantinopolitanischen Symbolum wirklich geschieht. Andererseits entsteht aber auch der göttliche Glaube ordentlicher Weise schon von vornherein in der Form des katholischen Glaubens, weil nicht nur der spezielle Inhalt der christlichen Offenbarung, sondern auch der göttliche Ursprung derselben ordentlicher Weise eben dadurch erkannt wird, daß man die Kirche als eine göttlich legitimirte Botin Gottes erkennt und aus ihrem durch Gott beglaubigten Zeugnisse zugleich die Wirklichkeit der Offenbarung und den speziellen Inhalt derselben entnimmt.

Die bisher besprochenen Principien des Glaubens beeinflussen ihn sämmtlich ex parte objecti, indem sie objektiv vor den Gläubigen hintreten und, um ihren Einfluß zu üben, auch von ihm erkannt sein müssen. Die beiden folgenden hingegen beeinflussen den Glauben ex parte subjecti, indem sie unter Voraussetzung der objektiven Principien ihn selbst herbeiführen und hervorbringen und folglich die causa efficiens desselben sind. Als übernatürlicher Akt verlangt der Glaube nämlich einen übernatürlichen innern Einfluß Gottes, als wahrhaft menschlicher und verdienstlicher Akt aber auch eine freie Mitwirkung des Menschen.

§ 44. Verhältniß des Glaubens zur Glaubensgnade als seiner übernatürlichen Ursache — und seine eigene Uebernatürlichkeit.

Literatur: *Thom.* 2. 2. q. 6; *Suarez,* de gratia l. 2. c. 4 sqq.; *Lugo,* de fide disp. 9; *Reding,* de fide q. 2. art. 1. contr. 2; Kleutgen, Th. d. V. Bd. IV. Abh. 3. Hauptst. 4 und Abh. 4. Hauptst. 4. §§ 2 u. 5; v. Schäzler, N. Unters. über das Dogma v. d. Gnade, Cap. III. § II. n. 3 und § IV. n. 2 ff.

An und für sich ist es nicht absolut unmöglich, daß der Mensch in 778
irgend welcher Weise aus natürlicher Kraft die von Gott geoffenbarte Wahrheit gläubig annehme. Wie er mit seiner natürlichen Vernunft die Vorlage des Wortes Gottes vernehmen und verstehen, die sie begleitenden Zeichen würdigen und die Auktorität Gottes erkennen kann und andererseits kraft seiner natürlichen sittlich-religiösen Anlage befähigt und geneigt ist, Gott zu achten und sich ihm zu unterwerfen: so muß er auch von Natur aus im Stande sein, einen gewissen Glaubensakt zu setzen.

Gleichwohl übersteigt der Glaubensakt im christlichen Sinne, so wie er 779
thatsächlich von Gott intendirt und gefordert wird, die Kräfte der Natur und ist demnach übernatürlich in doppelter Hinsicht: 1) in seiner Eigenschaft als *actus salutaris,* inwieweit er nämlich als Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Zieles Anfang, Wurzel und Fundament des übernatürlichen Heiles sein soll — absolute oder wesentliche, in der innern Würde und Erhabenheit des Aktes liegende Uebernatürlichkeit (supernaturale secundum substantiam oder essentiam); 2) in Hinsicht auf die große Schwierigkeit, welche namentlich wegen seines Inhaltes und der subjektiven geistig-sittlichen Indisposition des Menschen mit der entschiedenen und unwandelbaren Festhaltung aller Theile seines Inhaltes verbunden ist und diese für den natürlichen Menschen moralisch unmöglich macht — relative und accidentelle Uebernatürlichkeit (supernaturale *secundum modum* oder *secundum quid*). Nach der ersten Richtung hin bedarf es einer erhebenden *(gratia elevans)* nach der zweiten einer nachhelfenden Gnade (gratia *medicinalis).*

Daß der christliche Glaubensakt nach beiden Seiten hin übernatürlich ist und daß folg- 780
lich Gott nicht bloß als Zeuge und Auktorität, sondern auch als Erzeuger desselben auctor unseres Glaubens ist, gilt als de fide. Nach der zweiten Seite hin ist die Uebernatürlichkeit in den Entscheidungen der Kirche mehr vorausgesetzt, als formulirt, weil namentlich die Semipelagianer sie in diesem Sinne nicht läugneten. Nach der ersten Seite hin ist sie ausdrücklich definirt vom Arausicanum II. gegen die Semipelagianer, und neuerdings (besonders gegenüber dem Hermesianismus, der hier noch weiter ging als die Semipelagianer) vom Vatikanum (de fide cath. c. 3. Abs. 1 u. 3 und can. 4), indem es erklärt, der Glaube sei eine virtus supernaturalis, qua Dei aspirante et adjuvante gratia credimus, und (mit den Worten des Arausicanum in can. 7) sagt: nemo evangelicae praedicationi consentire potest, *sicut oportet ad salutem consequendam,* absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati.

Die vollständige Erklärung und Begründung der Uebernatürlichkeit des Glaubens kann erst in der Gnadenlehre gegeben werden. Unter theilweiser Voraussetzung des dort zu Sagenden hier nur so viel, als zur organischen Vollständigkeit der gegenwärtigen Abhandlung und zum Verständniß der Wesenheit des Glaubens nothwendig ist.

I. Die wesentliche Uebernatürlichkeit des Glaubensaktes ist ge- 781
nauer in folgender Weise zu bestimmen. Unmittelbar lehrt das formulirte

Dogma bloß, daß der Glaube übernatürlich ist von Seiten seiner Ursache, die er voraussetzt, und von Seiten seines Zieles, auf das er berechnet ist. Weil aber das übernatürliche Princip dem Glauben eben den Werth und die Bedeutung geben soll, die durch sein übernatürliches Ziel gefordert wird: so folgt als einzig rationelle Erklärung des Dogma's, daß der christliche Glaubensakt auch in sich selbst eine eigenthümliche übernatürliche Wesensbeschaffenheit haben muß, durch welche er sich innerlich von jedem natürlichen Akte unterscheidet, und welche, wie sie einerseits ihm seinen Werth und seine Bedeutung für das übernatürliche Ziel verleiht, so auch andererseits zu ihrem Zustandekommen ein übernatürliches Princip fordert und die Art und Weise, wie dasselbe auf den Glauben einwirken muß, bestimmt.

782 Diese übernatürliche Wesensbeschaffenheit besteht im Allgemeinen darin, daß wir im christlichen Glauben die geoffenbarte Wahrheit in derjenigen Weise annehmen, welche einerseits unserer Erhebung zur Würde der Adoptivkinder Gottes und unserer Bestimmung zur unmittelbaren Anschauung Gottes, andererseits der väterlichen Herablassung Gottes entspricht, der zu uns als seinen Kindern redet und durch sein Wort uns zur innigsten Lebensgemeinschaft mit sich selbst berufen und erheben will. Spezieller besteht sie darin, daß 1) die Glaubensgesinnung (der pius credulitatis affectus) zu einer kindlichen Pietät gegen Gott und zu einem der Erhabenheit des übernatürlichen Zieles proportionirten Streben nach demselben verklärt wird, und daß 2), von ihr getragen, der Glaubensassens selbst eine so innige und vollkommene Vereinigung und Verähnlichung unserer Erkenntniß mit der göttlichen enthält, daß er als eine Theilnahme an dem eigenen Leben und der Erkenntniß Gottes und als Vorausnahme der uns in dem ewigen Leben und in der seligen Anschauung verheißenen übernatürlichen Erkenntniß und darum als eine der Würde des Wortes Gottes entsprechende, wahrhaft göttliche Gewißheit erscheint. Beide Momente der Uebernatürlichkeit des Glaubens, seine ethische und intellektuelle Uebernatürlichkeit, korrespondiren auf's Innigste miteinander, wie die beiden Bestandtheile des Glaubensaktes selbst, indem der innige Anschluß des Verstandes an die göttliche Erkenntniß sich als Vollendung des Aufschwunges zu Gott darstellt, zu dem die kindliche Pietät des Willens antreibt. Sie müssen aber gleichwohl auseinander gehalten werden, damit das eine nicht in dem andern aufgehe, und der übernatürliche Charakter des Glaubens nicht einseitig auf seine ethische oder auf seine intellektuelle Seite beschränkt werde, wie das manchmal geschehen ist.

783 Daß 1. der christliche Glaube zunächst nach seiner ethischen Seite übernatürlich ist, geht daraus hervor, daß das Arausicanum can. 5 ausdrücklich den pius credulitatis affectus als Produkt der Gnade hinstellt, und in can. 7 die nothwendige illuminatio und inspiratio Spiritus S. damit in Verbindung bringt, daß Gott die *suavitas* in credendo verleihe, was auch in die Definition des Vatikanum wörtlich hinübergenommen ist. Weil nun aber dieser pius affectus, von der Gnade verklärt, zum übernatürlichen Ziele und zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott führen soll: so ist es natürlich, daß er sich auf dieses Ziel und auf Gott als den Urheber des Heiles richten und darnach streben muß,

und daß die Gnade seinen Werth für das ewige Heil eben dadurch bewirkt, daß sie dieses Streben zu seinem übernatürlichen Ziele und Objekte in's richtige, connaturale Verhältniß setzt. Da ferner Gott als Urheber des Heiles zum Menschen in ein väterliches Verhältniß tritt: so ist der Ausdruck „kindliche Pietät" der treffendste, um den übernatürlichen Adel und die Erhabenheit der Glaubensgesinnung zu bezeichnen. Allerdings wirkt auf den pius affectus auch diejenige Auktorität ein, die Gott als Schöpfer über den Geist des Menschen hat. Aber der Einfluß dieser Schöpferauktorität wird hier dadurch modificirt und spezificirt, daß Gott von ihr Gebrauch macht, um den Menschen zum Eintritt in das kindliche Verhältniß zu ihm zu vermögen und insbesondere um ihn zu bestimmen, daß er sich durch „das Wort der Wahrheit" in ein höheres Leben zeugen lasse [1].

Wenn übrigens das Arausicanum gerade die ethische Uebernatürlichkeit des Glaubens 784
ausschließlich hervorhebt: so geschieht dieß nicht deßhalb, weil das Concil keine andere anerkännte, sondern weil die Semipelagianer gerade diese Uebernatürlichkeit geläugnet hatten, indem sie behaupteten, das initium fidei, welches eben im pius affectus liegt, komme aus der Natur. In der mittelalterlichen Theologie trat dagegen die ethische Uebernatürlichkeit des Glaubens gegenüber der intellektuellen in den Hintergrund. Ohne sie gerade zu läugnen lehrten viele Theologen, besonders die Skotisten, welche überhaupt die wesentliche Bedeutung des pius affectus schmälerten, der pius affectus sei bloß übernatürlich secundum modum, nicht secundum substantiam; und das hat allerdings insofern Sinn, als dieser Affekt dem Geiste zunächst nur eine bloße Richtung auf die übernatürliche Vereinigung mit Gott und die Erfassung der Glaubenswahrheit gibt, mithin nicht eigentlich eine übernatürliche Bereicherung und Erfüllung des Geistes enthält, wie der Glaubensassens selbst, und folglich auch nicht in derselben Weise übernatürlich ist, wie dieser. In neuerer Zeit hat man dagegen mehrfach die Uebernatürlichkeit des Glaubens, ohne sie selbst hier richtig zu würdigen, ausschließlich entweder in die ethische Seite des Glaubens verlegt (wie Kuhn), ohne ihm eine übernatürliche Erkenntnißweise zuzugestehen, oder sie eigentlich vom Glauben selbst hinweg in die fides viva, oder besser die vita fidei verlegt (Hermes). Beide Auffassungen sind verwandt mit der protestantischen Auffassung vom Glauben; die eine nähert sich der altprotestantischen, welche im Glauben nur auf die fiducia salutis Werth legte, ohne sich um die in ihm enthaltene höhere Erkenntniß zu kümmern; die andere der modernprotestantischen oder rationalistischen, die den Glauben als bloßen Vernunftakt auffaßt und seinen ganzen Werth nur in der praktischen Bedeutung desselben sucht. Die letztere Auffassung ist vom Vatikanum l. c. Abs. 3 und can. 4 ausdrücklich verworfen worden. Die erstere findet ihre Widerlegung in dem Folgenden (vgl. hiezu v. Schäzler a. a. O. Kap. 3. § 1.

2. Daß nämlich im christlichen Glaubensakt nicht bloß der Willensakt, sondern auch 785
der intellektuelle Assens als solcher übernatürlich ist, ergibt sich im Allgemeinen daraus, daß dieser die eigentliche Substanz und das Wesen des Glaubens bildet, und folglich ohne diese Uebernatürlichkeit der Glaube als habitus nicht schlechthin eine virtus supernaturalis wäre, wie das Vatikanum erklärt. Auch liegt es nahe, das Dei adspirante et adjuvante gratia (in Abs. 1 des cap. 3) so zu verstehen, daß die adspiratio gratiae auf den Affekt, das adjutorium gratiae sich zunächst auf die Vollziehung des vom Affekt erstrebten übernatürlichen Assenses bezieht. Wenn dagegen in Abs. 3, wo ex professo als Wirkung der illuminatio et inspiratio Spiritus S. bloß die suavitas in consentiendo veritati hervorgehoben wird, zunächst nur an den pius cred. affectus gedacht scheint: dann kommt dieses daher, daß das Vatikanum hier, wie oben bemerkt, sich an das Arausicanum anschließt, dieses aber gegenüber den Semipelagianern, welche die Nothwendigkeit der gratia adjuvans zum complementum fidei zugaben, mit der Betonung der Uebernatürlichkeit des pius affectus gerade die radicale Uebernatürlichkeit des Glaubens hervorheben wollte. Demgemäß wäre auch durch die illuminatio und inspiratio Spiritus S. hier nur die in Abs. 1 vorkommende gratia adspirans, nicht zugleich die gratia adjuvans erklärt.

Spezieller erhellt die Uebernatürlichkeit des intellektuellen Assenses daraus, daß nach 786
dem Apostel (Hebr. 11, 1) der Glaube die substantia sperandarum rerum, mithin eine Vorausnahme des zukünftigen Besitzes der res sperandae, oder der im lumen gloriae zu er=

---

[1] Vgl. Jak. 1, 18: Voluntarie genuit nos verbo veritatis.

wartenden Erkenntniß, also nicht bloß praeparatio, sondern *inchoatio vitae aeternae* ist. Wie demnach der Glaubensassens derselben Ordnung der Erkenntniß angehört, zu der die visio beatifica zählt: so wird auch die Glaubensgnade, nach Analogie des lumen gloriae, lumen fidei und die Mittheilung derselben Erleuchtung genannt. Weil nun aber die visio beatifica selbst eine Theilnahme an dem eigenen Leben Gottes ist, und deßhalb ihr Licht ein Ausfluß des eigenen Lichtes der Gottheit sein muß: so muß auch der Glaube eine Theilnahme an der eigenen Erkenntniß Gottes sein. Er muß also eine solche Vereinigung und Verähnlichung mit der göttlichen Erkenntniß enthalten, wie nur Gott selbst sie uns einflößen kann und thatsächlich dadurch einflößt, daß er der Vernunft die Kraft und Neigung mittheilt, sich auf seine Erkenntniß in einer der göttlichen Würde und Erhabenheit derselben entsprechenden Weise zu stützen und ihre eigene Gewißheit der göttlichen homogen zu machen und zu assimiliren. Das heißt mit andern Worten: der Glaubensassens ist übernatürlich, inwiefern der Geist nicht bloß seinerseits in irgend welcher Weise das göttliche Motiv der Glaubensgewißheit zu ergreifen sucht und es auf sich wirken läßt, resp. dasselbe in der ihm eigenen Erhabenheit unterwürfig anerkennt, sondern inwiefern die Vernunft, von der Kraft Gottes getragen und über sich selbst hinausgehoben, zur Höhe des göttlichen Motives hinaufgezogen wird und sich aufschwingt, und durch die Einwirkung der Kraft Gottes ihr eine der Erhabenheit des Motives entsprechende Gewißheit eingeprägt wird. Fidelis tenet ea, quae sunt fidei, *simpliciter inhaerendo* primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; haereticus autem tenet ea *propria voluntate et judicio* (*Thom.* 2. 2. q. 5. a. 3. ad 1). D. h.: der wahrhaft Gläubige hängt sich, von der Gnade getragen, an die prima veritas schlechthin, wie sie in sich selbst ist, so daß diese rein und voll, unabhängig von dem eigenen Wollen und Urtheil des Menschen, oder vielmehr bei völliger Unterwerfung des eigenen Wollens und Urtheils des Menschen, sowohl unbehindert durch dasselbe, wie über die Kraft desselben hinaus, ihre Kraft und Wirksamkeit entfalten kann, und folglich der Gläubige in dem Anschluß an die *prima* veritas die veritas *proprii* intellectus übersteigt (vgl. oben § 40, III. 1).

787 In diesem Sinne einer der Erhabenheit des Wortes Gottes entsprechenden, von Gott selbst bewirkten und darum wahrhaft göttlichen Gewißheit versteht man vollkommen das Wort des Apostels (1 Thessal. 2, 13): Gratias agimus Deo, quoniam, cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere *verbum Dei*, qui *operatur in vobis*, qui credidistis; und ebenso das Wort des hl. Johannes (1 Joh. 5, 10): Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei *in se* (d. h. er nimmt das Zeugniß Gottes mit der ihm eigenen Kraft in sich auf). Noch mehr aber gehört hieher die Stelle (1 Petr. 2, 9): Vos autem genus electum . . . ut *virtutes* annuntietis ejus, qui de tenebris vos vocavit *in admirabile lumen suum*. Man bemerke hier die Hervorhebung der Machtentfaltung Gottes, der uns in ein wunderbares Licht — und zwar in sein Licht berufen hat.

788 Aus diesen Gründen haben die Theologen allgemein das habituelle Princip des Glaubensassenses als eine *virtus intellectualis per se infusa* oder ein *lumen divinitus menti impressum* bezeichnet. *Thom.* (sup. Boeth. q. 3. a. 1. ad 4) nennt es sigillatio quaedam primae veritatis in mente und verlangt es so wesentlich zur Glaubenserkenntniß, wie das natürliche lumen intellectuale zur geistigen Auffassung und Beurtheilung der sinnlichen Erfahrung. Er gibt zwar zu, daß schon ratio naturalis habet, quod assentiendum est his, quae a Deo dicuntur, bemerkt aber ausdrücklich, daß gleichwohl im theologischen Glauben homo adducitur ad id, quod est supra naturam et bonum supra hominem. Anderswo (Q. disp. de ver. q. 14. a. 9 ad 2) erklärt er das lumen fidei als eine dem status viae entsprechende imperfecta participatio luminis divinitus infusi, die sich von der perfecta participatio im lumen gloriae nur dadurch unterscheide, daß sie nicht, wie diese, ducit in visionem horum, ad quorum cognitionem datur, die aber auch so immer efficacior bleibe, als das lumen naturale. So selbst *Scotus* (Report. prol. q. 2. n. 21): Fides infusa est habitus nobilior omni scientia adquisita, quia in perfectionibus ejusdem generis illa est nobilior, ad quam agens naturale non potest attingere; sed nulla actio naturae potest se extendere ad causandam fidem infusam. Cf. *Suarez* de gratia l. 2. c. 4 ff.; *Lugo* de fide disp. 9. s. 2.

789 Eine Differenz zwischen den Theologen besteht nur bezüglich der Wirkungs-

weise des übernatürlichen Lichtes. Diejenigen, welche den Glaubensassens als Produkt eines Schlusses aus den zwei durch eigene Einsicht erkannten Prämissen: Quod Deus dicit, est verum — atqui Deus hoc dixit zu Stande kommen lassen, müssen auch das übernatürliche Licht wirken lassen in Form einer Verklärung und Erhöhung des natürlichen Denk- und Schlußvermögens in seiner Denkthätigkeit (so Kleutgen nach Lugo, Bd. IV. n. 270 ff.): sie können und wollen ihm also keine selbstständige Wirksamkeit außer und über der Denkthätigkeit des Geistes zuschreiben. Dagegen kann ihm eine wenigstens relativ selbstständige Wirksamkeit zugeschrieben werden, wenn in der oben n. 691 ff. erklärten Weise das Formalobjekt des Glaubens, die prima veritas revelans, als von Gott kraft seiner Auktorität dargeboten, selbst wieder durch einen förmlichen Glaubensakt erfaßt, und letzterer in der Form eines unmittelbaren Urtheils gebildet wird. In dieser Voraussetzung braucht nämlich die spezifische Wirksamkeit des Glaubenslichtes wesentlich erst da einzusetzen, wo die Vernunft in dem judicium credibilitatis und credenditatis ihre Denkthätigkeit abschließt, um die nunmehr unter dem Antrieb des Willens erfolgende Adhäsion an das übernatürliche Objekt in einer der Erhabenheit desselben entsprechenden Weise zu vermitteln, und darum auch die schon im judicium credibilitatis und credenditatis angebahnte Vergegenwärtigung jenes Objektes zu beleben und zu vollenden. Selbst Ausfluß und Abbild der göttlichen Erkenntnißkraft, erzeugt dann das Glaubenslicht in der Vernunft eine übernatürliche Assimilation und Verwandtschaft mit derselben, wodurch einerseits die Vernunft befähigt und geneigt wird, der Wahrheit der göttlichen Erkenntniß sich unmittelbar und schlechthin anzuschließen und dieselbe sich anzueignen, und andererseits diese Wahrheit selbst in übernatürlicher, geheimnißvoller Weise unmittelbar sich dem Geiste zur Erfassung darbietet und ihn zu derselben einladet, resp. für dieselbe sympathisch stimmt.

Nach der zweiten Ansicht wirkt daher das lumen fidei in analoger Weise, wie das lumen 790
gloriae, dessen Anticipation es ist, ohne daß jedoch damit der wesentliche Unterschied beider aufgehoben würde. Während nämlich das lumen gloriae Gott als die prima veritas in essendo in seiner Wesenheit dem Auge des Geistes sichtbar macht: kann und soll das lumen fidei seine prima veritas in cognoscendo nur dunkel als Gegenstand der Zustimmung und Grund des Fürwahrhaltens oder als Gegenstand einer geistigen Ergreifung oder Umarmung vergegenwärtigen. Während daher jenes, um das Schauen der göttlichen Wesenheit herbeizuführen, keiner anderweitigen Thätigkeit der Vernunft und des Willens bedarf und daher schlechthin selbstständig wirkt: muß das letztere um die aktuelle Ergreifung der göttlichen Wahrheit herbeizuführen, vom Willen in Bewegung gesetzt werden und an eine vernünftige Auffassung des Zieles, wohin die Bewegung gehen und worin sie ihre Ruhe finden soll, anknüpfen, resp. von einem vernünftigen Bewußtsein desselben begleitet sein; es hat also nur eine relativ selbstständige Wirksamkeit.

Wie sich aus der Erklärung ergibt, hat diese zweite Ansicht im Allgemeinen das für 791
sich, daß sie besser dem erhabenen mystischen Wesen des Glaubens entspricht. Sie erklärt 1) deutlicher, wie der Glaube ein Anfang des ewigen Lebens, eine Theilnahme am göttlichen Leben und speziell ein Theil jener mystischen Vereinigung und Lebensgemeinschaft mit Gott ist, von welcher der Apostel sagt: Qui adhaeret Deo unus spiritus est. Er erscheint als eine Vereinigung mit Gott, in welcher auf wunderbare Weise Gott der Seele sich einsenkt, und die Seele sich in Gott versenkt; in welcher Gott sein Wort der Seele innerlich einspricht, und die Seele in osculo sancto dasselbe aus seiner Quelle, aus dem Herzen Gottes, trinkt oder dasselbe so erfaßt, wie es im Innern Gottes selbst ist. So begreift man ferner 2) wie die Seele im Glauben eine so erhabene Ruhe und einen so tiefen Frieden der Ueberzeugung findet, und wie die pax Christi, quae exsuperat omnem sensum, welche überhaupt dem gnadenvollen Leben in Gott zukommt, insbesondere auch auf den Glauben ihre volle Anwendung findet. So wird endlich 3) die dem Glauben eigenthümliche Erhabenheit und Selbstständigkeit gegenüber allem natürlichen Wissen und die in seiner Erhabenheit gründende mystische Dunkelheit gewahrt, ohne die Vernunftmäßigkeit seiner Vollziehung aufzuheben — während er nach der andern Ansicht nur eine verklärte Form des natürlichen Wissens wäre, und der verklärende Einfluß der Gnade mehr nur als eine Verstärkung der natürlichen Evidenz auftreten, nicht aber eine über dieselbe hinausgehende, geheimnißvolle Berührung und Verbindung mit der ewigen Wahrheit bewirken würde.

Die hier adoptirte zweite Ansicht ist keine andere, als die richtig verstandene thomi- 792

stische Theorie von Capreolus, Bannez, Valentia u. s. w., die in einer, freilich nicht adäquat ausgedrückten Form von Kleutgen a. a. O. n. 257 ff. bekämpft wird. Der von den Thomisten gebrauchte Ausdruck, das Formalobjekt des Glaubens werde durch das lumen fidei erkannt, kann nämlich zu dem Mißverständniß Anlaß geben, das lumen fidei bewirke diese Erkenntniß schlechthin selbstständig, was in der That nicht der Fall ist, da es nur in Verbindung mit einer vernünftigen Auffassung des Formalobjektes die Ergreifung desselben bewirkt. Ebenso mißverständlich ist der andere Ausdruck, daß das lumen fidei die ratio formalis oder der Beweggrund des Glaubens sei. Denn in der That dient das übernatürliche Licht zunächst nur dazu, der Vernunft die Kraft zur Setzung des Glaubensaktes zu verleihen; es ist also zunächst causa efficiens, nicht causa objective motiva. Gleichwohl kann es insofern auch zum objektiven Motiv gezogen werden, als es 1) das letztere erst vollkommen vergegenwärtigt und dadurch bewirkt, daß dasselbe vollkommen seine Anziehungskraft bethätigen und seinen Eindruck machen könne; und als es 2) ein von dem Objekte selbst ausgestrahltes Licht ist, durch welches dieses selbst sich dem Geiste des Gläubigen vergegenwärtigt und seine Anziehungskraft auf denselben ausübt. Bezüglich des letzteren Punktes ist jedoch zu erinnern, daß das Glaubenslicht von Gott nicht ausgestrahlt wird, wie das objektiv in das sinnliche Auge fallende Licht, welches den Gegenstand, von dem es ausgeht, sichtbar macht, sondern als ein das geistige Auge selbst sonnenhaft machendes, seine Erkenntnißkraft der göttlichen homogen und verwandt machendes lebendiges Licht, welches von seinem lebendigen Objekte, der prima veritas in cognoscendo, als seinem Ideale und zeugenden Princip durch ein communicatio vitae erzeugt wird. Oder, um eine physische Analogie zu gebrauchen: der Geist des Gläubigen wird von der ewigen Wahrheit Gottes durch das von ihr ausgestrahlte Glaubenslicht in ähnlicher Weise objektiv bewegt oder angezogen, wie ein Körper von einem andern dadurch angezogen werden kann, daß er von diesem elektrisirt oder magnetisirt wird.

793 II. Aus der vorhergehenden Darstellung des übernatürlichen Wesens des christlichen Glaubens ergeben sich folgende Lehrsätze über die Genesis des Glaubens aus der übernatürlichen Einwirkung Gottes, resp. über die Art und Weise, wie der Glaube Werk Gottes ist, Sätze, welche, weil ihre Wahrheit theilweise anderweitig feststeht, auch rückwirkend die vorhergehende Darstellung bestätigen.

1. Der christliche Glaube ist wahrhaft göttlicher Glaube nicht bloß insofern, als er auf der äußerlich an uns herantretenden von seiner Auktorität und Glaubwürdigkeit getragenen Bezeugung Gottes ruht und diese in irgendwelcher Weise zum objektiven Grunde seiner Gewißheit nimmt, sondern auch insofern, als Gott selbst innerlich als wirkende Ursache in übernatürlicher Weise die Gewißheit des Glaubens erzeugt und hervorbringt, also in einer Weise auctor des Glaubens ist, wie keine andere Auktorität den Glauben zu erzeugen vermag. Damit hängt zusammen, daß nach der Ausdrucksweise der hl. Schrift der christliche Glaube neben der äußern Offenbarung zugleich in einem gewissen Sinne, nämlich im Sinne innerlicher Erleuchtung, eine innere Offenbarung [1], und neben dem Hören des äußern Wortes das Hören eines innern Wortes und das Lernen von einem innern Lehrer erfordert [2] — und zwar in der Weise, daß die äußere Offenbarung und das äußere Wort unmittelbar auf den sichtbar erschienenen Sohn Gottes, die innere Offenbarung und das innere Wort auf den unsichtbaren Vater zurückgeführt wird.

---

[1] Non caro et sanguis revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Matth. 16, 17.

[2] Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Jo. 6, 44.

2. Der christliche Glaube wird näherhin in der Weise von Gott in der Seele erzeugt, daß man sowohl sagen kann, er selbst werde von Gott gezeugt, wie auch, der Gläubige werde in demselben aus dem Lichte Gottes zur Theilnahme göttlichen Lebens und göttlicher Erkenntniß gezeugt und geboren. So erscheint einerseits der Glaube in seinem Wesen und Ursprung im buchstäblichsten und eminentesten Sinne als eine göttliche Ueberzeugung, d. h. als eine Ueberpflanzung der göttlichen Erkenntniß in die Seele — andererseits der Gläubige in seinem Glauben als ein mit dem Leben seines himmlischen Vaters erfülltes Kind Gottes, während beim menschlichen Glauben die Ueberpflanzung der Erkenntniß vom Lehrer auf den Schüler durch Zeugung und das kindliche Verhältniß des letzteren zu ersterem nur in einem abgeschwächten Sinne verstanden werden kann. In diesem Sinne wird auch von Alters her das Sakrament der Wiedergeburt, die Taufe, vorzugsweise Sakrament der Erleuchtung oder des Glaubens genannt.

3. Der christliche Glaube kann folglich nicht durch bloß äußere Ein- 794
wirkung dem Menschen beigebracht, auch nicht durch eigene natürliche Thätigkeit von ihm selbst erschwungen, nicht einmal durch übernatürlich angeregte Thätigkeit seines Willens von ihm selbst hervorgebracht werden; er muß vielmehr unmittelbar durch göttliches Licht der Vernunft eingegossen oder eingeflößt und aus der Hand Gottes empfangen werden. Die eigene Thätigkeit des Gläubigen, welche dem Empfange des Glaubenslichtes vorhergeht, resp. die Verwerthung desselben im Glaubensakte bedingt, hat bloß den Charakter eines die Aufnahme desselben vorbereitenden Entgegenkommens, resp. einer zur Bethätigung desselben dienenden Mitwirkung, die jedoch ihrerseits wieder von der zuvorkommenden, bewegenden Gnade Gottes getragen oder beseelt sein muß.

Mit dieser Mitwirkung verhält es sich ähnlich, wie das Tridentinum 795
von den subjektiven Dispositionen für die Rechtfertigung lehrt. So wenig man in letzterer Beziehung sagen kann, der Mensch mache sich selbst gerecht, so wenig kann man sagen, der Mensch mache sich selbst gläubig. Analog, wie bei der Rechtfertigung die habituelle Gerechtigkeit, erscheint daher auch in der Anschauung der Kirche bei der Taufe, dem Sakramente der Erleuchtung (φωτισμός, illuminatio), das eigentliche Glaubenslicht (der habitus fidei) als Gegenstand der Verleihung durch das Sakrament, welches von dem Täufling durch seine gläubige Gesinnung (den pius credulitatis affectus) begehrt wird, obgleich bei vollkommener gläubiger Gesinnung hier ebenso das Glaubenslicht vor der Taufe vorhanden sein kann und ist, wie die ganze Rechtfertigungsgnade bei vollkommen reumüthiger Gesinnung. Während endlich die Eingießung der Glaubensgnade bei den unmündigen Kindern ähnlich, wie die der Rechtfertigungsgnade, einfach den Charakter der Zeugung hat, gestaltet sich die Genesis des Glaubens in ihrem normalen Verlaufe, wo das Subjekt selbst mitwirkt, wie die Rechtfertigung der Erwachsenen, als eine Vermählung derselben mit Gott, worin die Seele, von der zuvorkommenden Gnade Gottes angetrieben, durch den pius affectus Gott entgegengeht, sich ihm hingibt und unterwirft und von ihm durch die Einprägung des Taufcharakters auf den Glauben in Pflicht genommen, durch

die Eingießung des lumen fidei aber befruchtet und zur vita fidei wiedergeboren wird.

796 4. Weil nun die gläubige Gesinnung selbst schon übernatürlich ist und deßhalb nach der Kirchenlehre ihrerseits schon eine illuminatio und inspiratio Spiritus S. voraussetzt: so kann diejenige Erleuchtung, welche der Vernunft unmittelbar die Kraft und Neigung zur Vollziehung des Glaubensassenses oder zur übernatürlichen Ergreifung des Glaubensgrundes und des Glaubensinhaltes verleiht, nicht die einzige sein, welche beim Glauben in Betracht kommt. Vielmehr muß auch schon das dem pius affectus vorleuchtende praktische Urtheil, daß wir glauben können und müssen, nach dem ausdrücklichen Dogma die Frucht einer übernatürlichen Erleuchtung oder doch von einer solchen durchdrungen und beseelt sein, da es sonst nicht einen übernatürlichen Akt des Willens anregen und leiten könnte. Auch diese Erleuchtung hat insofern ebenfalls den Charakter einer innern Offenbarung, als sie die Aufforderung zum Glauben, die in der äußern Offenbarung an uns herantritt, innerlich wiederholt und belebt. Sie wird daher gewöhnlich als der Ruf oder Zug Gottes (Joh. 6, 44; *Thom.* nennt ihn 2. 2. q. 2. a. 9. ad 3 interior instinctus Dei moventis) der uns innerlich zum Glauben einladet, resp. als Oeffnung unseres Herzens (Ap. G. 16, 14) oder unseres Ohres für die Aufnahme des Wortes Gottes (analog wie bei der Offenbarung an Samuel von einer revelatio auriculae die Rede ist) bezeichnet.

797 Diese Erleuchtung, welche zum Glauben einladet, also zur *vocatio* ad fidem gehört, ist besonders bei der ersten Genesis des Glaubens im Menschen von dem eigentlichen lumen fidei, welches die Vernunft zur übernatürlichen Gewißheit ihres Assenses befähigt und hinneigt, oder von dem admirabile lumen Dei, in welches wir berufen werden (s. oben n. 787 die Stelle 1 Petr. 2, 9), in ähnlicher Weise verschieden, wie bei der Rechtfertigung die gratia praeveniens actualis und die gratia habitualis justificationis. Erstere erleuchtet unmittelbar zum Sehen, daß geglaubt werden müsse, folglich erst mittelbar zum Glauben selbst; letztere erleuchtet, d. h. befähigt, stärkt und treibt die Vernunft zum Glauben selbst, also zu der vollkommenen Erfassung des Glaubensmotivs und seines Inhaltes.

798 Gleichwohl wird gewöhnlich auch die erstere Form der Erleuchtung schlechthin dem lumen fidei zugeschrieben (so *Thom.* 2. 2. q. 1. a. 4. ad 2. und a. 5. ad 1), 1) weil die beiderseitigen Wirkungen Gottes innigst verwandt und aufeinander berechnet sind, indem die erstere auf die zweite abzielt, und die zweite die Vollendung der erstern ist, also beide sich verhalten wie die Morgenröthe und das Tageslicht und daher per modum unius betrachtet werden können; 2) weil das lumen fidei, indem es die Fähigkeit zur vollkommenen Ergreifung des Motivs verleiht, naturgemäß auch die zweckentsprechende Verklärung und Erhebung der vorausgehenden Auffassung des Motivs und so auch des die Ergreifung desselben anbahnenden und leitenden Urtheils bewirken kann und muß; 3) weil derjenige, welcher bereits den habitus fidei besitzt, durch die in ihm liegende Hinneigung zum Motive des Glaubens sich in geheimnißvoller, lebendiger Weise zu diesem hingezogen fühlt und dessen Gegenwart empfindet, folglich abermals in seinem Urtheile über die Glaubwürdigkeit so beeinflußt und bestärkt wird, daß dieses Urtheil höheres Leben und Wirksamkeit empfängt. Vgl. hierüber *Cajet.* in 2. 2. l. c.; *Suarez,* de fide disp. IV. sect. VI.; *Lugo,* de fide disp. V. sect. 3 und bes. *Reding,* de fide q. 4. a. 1. controv. 4.

799 5. Obgleich das praktische Urtheil über das credibile und credendum, soweit es eine positive Disposition zum Glauben sein, d. h. denselben anregen und herbeiführen soll, nothwendig aus übernatürlicher Erleuchtung hervorgehen muß: so folgt daraus doch nicht, daß es in

keiner Weise auf natürlicher Einsicht beruhen dürfe oder müsse. Vielmehr ist die natürliche Einsicht in das *credibile* und *credendum* die ordentlicher Weise nothwendige Voraussetzung, damit die übernatürliche Erleuchtung Platz greife und das entsprechende Urtheil eine wahrhaft vernünftige Gewißheit erlange. Das aber wird am besten dadurch erklärt, daß das natürliche Urtheil als ein spekulatives vorausgesetzt und, durch die Erleuchtung des hl. Geistes verklärt, belebt und vertieft, zu einem effektiv praktischen, d. h. wirksam zum übernatürlichen Glauben anregenden Urtheil fortgebildet wird.

Daß das fragliche Urtheil an sich mit natürlichen Kräften gebildet werden kann, 800 geht daraus hervor, daß sowohl die Auktorität Gottes, wie die Motive der Credibilität nach dem Vatikanum durch die natürliche Vernunft erkannt werden können. Andererseits ist gar kein Anlaß da, um annehmen zu müssen, diese durch natürliche Medien, auf Grund natürlicher Wahrnehmung erworbene Erkenntniß müsse an sich von der Vernunft durch eine ihr mitgetheilte übernatürliche Steigerung ihrer natürlichen Kraft erworben werden. Es kommt nur darauf an, daß, die natürliche Erkenntniß der Auktorität Gottes und der motiva credibilitatis vorausgesetzt, die Pflichtmäßigkeit und Möglichkeit des Glaubens als eines übernatürlichen Aktes hinterher auch in einem übernatürlichen Lichte erscheine, damit sie eine zweckentsprechende Anregung und Weckung zum übernatürlichen Akte werde. Daher erklärt das Arausikanum can. 7 sehr bezeichnend: der Mensch könne nicht per naturae vigorem *bonum* aliquod, quod *ad salutem pertinet vitae*, cogitare *ut expedit*, d. h. die Gnade sei nothwendig, damit die cogitatio das Gut des Glaubens in der Weise erfasse und vorstelle, wie es zum übernatürlichen Glauben nothwendig ist. Die übernatürliche Erleuchtung braucht also bloß da einzugreifen, wo es sich darum handelt, die durch die Vernunft gewonnene Kenntniß von der Angemessenheit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens für die Anregung des übernatürlichen Glaubens wirksam zu machen. Sie hat darum auch nicht überhaupt und ausschließlich das Urtheil über das credibile und credendum erst aus sich selbst zu erzeugen und die Evidenz desselben zu vermitteln, sondern das Urtheil der Vernunft durch die Salbung des hl. Geistes zu verklären und zu beleben — damit aber auch die demselben zu Grunde liegende Evidenz, welche bereits durch die Vernunftthätigkeit vermittelt worden, unter einem höhern Gesichtspunkte und in höherem Glanze erscheinen zu lassen.

Ein Analogon hiefür bildet das Wechselverhältniß des sinnlichen und geistigen Erkenntnißvermögens. 801 Damit nämlich das geistige Begehrungsvermögen durch die sinnliche Erkenntniß eines Gutes angeregt werde, muß die letztere durch die intellektuelle Auffassung desselben Gutes ergänzt und belebt werden, während andererseits die geistige Auffassung wiederum auf der sinnlichen fußen muß und nur durch sie mit dem Objekte in Verbindung treten kann (vgl. hierüber *Suarez*, disp. 6. sect. 6; *Lugo*, l. c. disp. 11. sect. 1. sqq.; *Salmantic.* in 2. 2. disp. 1. n. 199 sqq.). Wie jedoch das geistige Licht den Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung nicht bloß in höherer Weise erfaßt, sondern zugleich tiefer in denselben eindringt und bis zu seinem Wesen vordringt: so läßt sich auch in unserm Falle von der übernatürlichen Erleuchtung sagen, daß sie die motiva credibilitatis und credenditatis tiefer und von einer höhern Seite und darum lebendiger erfasse und vorstelle. Einerseits nämlich führt sie uns direkt die äußern Zeichen nicht bloß in ihrer äußern Erscheinung, sondern in ihrer innern Bedeutung als Unterpfänder und Werkzeuge der Auktorität und Wahrhaftigkeit Gottes vor und lehrt sie als solche in wirksamer Weise auffassen, obgleich dieß allerdings (s. oben n. 754) einigermaßen schon durch die Vernunft selbst geschehen kann. Andererseits führt sie uns die Auktorität und Wahrhaftigkeit Gottes in homogener und lebensvoller Weise von derjenigen Seite vor, nach welcher sie auf den übernatürlichen Glauben einwirken und von demselben angestrebt werden soll, d. h. wie sie Gott als dem auctor ordinis supernaturalis in seinem väterlichen Verhältniß zur Creatur zukommt und von ihm geltend gemacht wird; sie leistet folglich für den Glaubensakt selbst das, was dieser für alle übrigen Akte leistet, die auf ein übernatürliches Ziel bezogen werden sollen.

802 Uebrigens ist nicht ausgeschlossen, daß die Gnade auch dazu mitwirken könne und thatsächlich mitwirke, daß die natürliche Einsicht in die Credibilität zu Stande gebracht werde. Denn, wie der Geist dadurch, daß er die Aufmerksamkeit der Sinne auf bestimmte Gegenstände lenkt und an denselben festhält, auch die sinnliche Wahrnehmung beeinflußt: so trägt Gott dadurch, daß er die natürliche Thätigkeit der Vernunft anregt und leitet, auch zum Zustandekommen der richtigen Wahrnehmung und Würdigung derjenigen Momente bei, durch welche die Credibilität bedingt wird. Nur darf diese Seite der göttlichen Einwirkung, die man ebenfalls Erleuchtung im weitern Sinne nennen kann, mit derjenigen Erleuchtung, durch welche das Credibilitätsurtheil seinen übernatürlichen Charakter erhält, ebenso wenig verwechselt werden, als man das lumen inspirationis mit dem eigentlichen lumen fidei, aus welchem die Glaubensgewißheit selbst unmittelbar hervorgeht, identifiziren darf.

803 Andererseits ist ebenso wenig ausgeschlossen, daß das Gnadenlicht im weitern und engern Sinne, wie es das rationelle Credibilitätsurtheil in seinem Wesen verklärt und belebt und die Bildung desselben effektiv fördert, so auch durch die Klarheit, die es in der Seele verbreitet, durch den Glanz, den es über das Formal- und das Materialobjekt des Glaubens ausbreitet, und die reine, heilige Gemüthsstimmung und die Hinneigung zu dem Objekte, die es mit sich führt, auch sich selbst reflex als eine übernatürliche Wirkung Gottes bekunde und so ein eigenes objektives Criterium oder Motiv des Credibilitätsurtheils bilde. In der Regel kann jedoch dieses innere, reflexe Criterium nur als Ergänzung und Verstärkung, resp. (was namentlich für die pueri und rudes von großer Bedeutung sein kann) als partieller Ersatz der äußern, direkten Criterien auftreten, folglich nur in Verbindung mit diesen wirken (vgl. oben § 41. II.). Nur ausnahmsweise, wo das lumen fidei besonders qualificirt ist und dem sogenannten lumen propheticum nahe kommt, kann es auch die äußern Criterien vollständig ersetzen, wie es auch unter Umständen, als förmliche innere Offenbarung, selbst die Nothwendigkeit der äußern Vorlage des Inhaltes ersetzen kann. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der hl. Thomas (2. 2. q. 2. a. 9. ad 3) sagt: Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum. Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit.

804 6. Nach allem dem stellt sich die Genesis des Glaubens nach seiner übernatürlichen Seite dar als eine Erzeugung göttlicher, d. h. gottähnlicher Erkenntniß in der Seele aus göttlichem Lichte. Diese Erzeugung wird aber nicht rein mechanisch oder vielmehr rein schöpferisch bewerkstelligt. Sie fordert vielmehr nach Analogie der natürlichen Zeugung in dem Subjekte, in welchem das Produkt erzeugt werden soll, Empfänglichkeit und Mitwirkung, so zwar, daß sie dieselbe theils voraussetzt, theils durch sich selbst hervorruft, und vollzieht sich daher in ebenso naturgemäßer Weise, als sie in ihrem Princip und Ziel über die Natur hinaus geht.

Unbedingt setzt sie die Seele als vernunftbegabtes Subjekt voraus — entfernte passive Empfänglichkeit. Wo aber der Glaube nicht bloß als habitus eingegossen werden, sondern zugleich als Thätigkeit zur Geltung kommen soll: da fordert sie in dem Subjekte, damit es sich der Einwirkung des höhern Lichtes mit vernünftigem Bewußtsein hingeben und derselben einen bestimmten Inhalt darbieten könne, eine vernünftige Erkenntniß der Glaubbarkeit und Glaubwürdigkeit, welche zugleich eine Vergegenwärtigung des Formalobjektes und eine verständige Auffassung des Materialobjektes des Glaubens enthält und durch die natürliche receptive Thätigkeit der Vernunft vollzogen werden kann und muß. Man kann dieß die nächste passive Empfänglichkeit des Subjektes für den Glauben, resp. die materielle Empfängniß des Glaubens selbst nennen.

805 In dem so passiv disponirten Subjekte, in welchem der Glaube mate-

riell schon empfangen ist, erzeugt das göttliche Licht durch seine Einwirkung zunächst die aktive Empfänglichkeit für den Glauben, resp. die formelle Empfängniß desselben, oder den gläubigen Sinn, d. h. das der Aufnahme und Bethätigung des übernatürlichen Glaubenslichtes entsprechende übernatürliche Urtheil über die Glaubwürdigkeit und die korrespondirende Willensstimmung, vermöge deren das Subjekt in der Annahme und Bethätigung des Glaubens mitwirkt. Sofort vollendet und belebt es die bereits in dem natürlichen Urtheil über die Glaubwürdigkeit Gottes angebahnte Auffassung und Vergegenwärtigung des göttlichen Motivs und macht sie durch seine Information zur lebendigen *matrix* des Glaubens, worin derselbe schon als habitus und virtus enthalten ist, und aus welcher er als *actus* durch freie Mitwirkung des von der Gnade getragenen Willens geboren wird. Die natürliche Thätigkeit der Vernunft bereitet daher nur den Schooß, in welchem der Glaube gepflanzt werden soll, damit dieser nicht blind, sondern mit vernünftigem Bewußtsein darin aufgenommen werde und einen Stoff finde, an dem er sich bethätigen könne. Die Einpflanzung selbst aber, und damit die Substanz des Glaubens, seine Wurzel, seine Seele und seine Frucht, ist das Werk der Gnade und zwar in der Weise, daß sowohl die effektive Aufnahme des lumen fidei, wie die effektive Bethätigung desselben im Glaubensakte durch die Mitwirkung des freien Willens bedingt wird.

IV. Die sekundäre und relative Uebernatürlichkeit des Glau- 806
bens besteht darin, daß der Glaube für den Menschen, wie er in concreto ist, in Hinsicht auf die geistig-ethische, theils angeborne, theils später entstandene Beschaffenheit desselben einerseits, und andererseits in Hinsicht auf die geistig-ethischen Anforderungen, welche der Glaube an die eigene Thätigkeit und Leistungsfähigkeit des Menschen stellt, als ein negativ (wegen mangelnder Kraft) und positiv (wegen entgegenstehender Hindernisse) höchst schwieriges Werk erscheint, dessen Setzung und Erhaltung ohne eine nachhelfende übernatürliche Einwirkung Gottes moralisch unmöglich ist. Weil diese Schwierigkeit psychologisch wahrnehmbar ist und die Bekämpfung derselben durch Anstrengung und Gebet nachdrücklich empfohlen werden muß: so tritt praktisch diese Seite der Uebernatürlichkeit des Glaubens sogar in den Vordergrund; man darf sich jedoch dadurch nicht verleiten lassen, in dieser Schwierigkeit die wesentliche und absolute Uebernatürlichkeit des Glaubens zu finden.

Gott auf sein Wort glauben, ist, abgesehen von der Bedeutung dieses Aktes für das 807
ewige Heil, durch den vigor naturae nicht nur möglich, sondern, abstrakt genommen, sogar leicht, so lange es dabei nicht auf eine energische und konstante Selbstverläugnung und Selbstüberwindung ankommt. In concreto ist aber eine solche Selbstverläugnung beim entschiedenen Glauben nöthig. Sie ist nöthig, weil 1) objektiv der Inhalt durch die Erhabenheit seiner Geheimnisse ein Kreuz des Verstandes, durch die Hoheit seiner sittlichen Anforderungen, namentlich in dem Geheimniß des Kreuzes Christi, ein Kreuz für den Willen ist, und der Akt selbst durch die Unbedingtheit und Unwiderruflichkeit der Hingabe ein Joch für die selbstsüchtige Vernunft ist. Sie ist nöthig 2) subjektiv, weil der Mensch in statu naturae lapsae durch das Gewicht seiner niedern Neigungen in seinem Denken und Wollen so sehr dem Sinnlichen zugewandt ist, daß ihm die reine und volle Hingabe an das Göttliche überhaupt moralisch unmöglich wird. Selbstgenügsame Indolenz, stolze Ueberhebung und sinnliche Leidenschaften ringen in ihm nach der Herrschaft und haben bei den meisten Men-

schen durch Erziehung, Einfluß des Teufels und persönliche Schuld eine wirkliche Herrschaft schon erlangt, wenn der Glaube an sie herantritt. Daß diese Schwierigkeiten nicht bei Allen gleich, sondern verschieden sind, und darum auch die entsprechende Nothwendigkeit der Gnade keine absolute, sondern nur eine relative ist, liegt auf der Hand.

§ 45. Die Mitwirkung des Menschen beim Glauben — und dessen Charakter als Akt der menschlichen Freiheit.

Literatur: *Suarez*, de fide disp. 6. sect. 7; *Lugo*, de fide disp. 10; *Frassen*, Scot. Acad. de virt. theol. disp. I. a. 3. q. 4; Kleutgen Bd. IV. n. 125 ff.

808 Die Mitwirkung des Menschen beim Glauben kann unter einem doppelten Gesichtspunkte in Betracht kommen: 1) inwiefern sie darauf abzielt, den Glauben nach Form und Inhalt zu einem vernünftig bewußten zu machen, und 2) inwiefern sie in der Erzeugung des Glaubensaktes selbst eine Rolle spielt. In ersterer Beziehung besteht die Mitwirkung des Menschen in dem richtigen Gebrauche seiner Vernunft bezüglich der Offenbarung (s. oben n. 682 ff. u. 720 ff.), der allerdings auch einigermaßen von der Mitwirkung des freien Willens abhängt, jedoch nicht viel mehr als bei jeder andern Erkenntniß, und daher keiner besondern Erörterung bedarf. In der andern Beziehung aber ist der Glaube wesentlich und unmittelbar von einer freien Mitwirkung des Menschen als Produkt derselben abhängig, was einer besondern Betrachtung würdig ist.

809 Obgleich der Glaube in so vielfacher Weise von Außen beeinflußt wird und namentlich von Gott als seiner causa principalis abhängt: so ist er doch zugleich immer eine selbsteigene, von innen herausgesetzte That und zwar eine freie That des Menschen. Er ist spezieller ein wahrhaft menschlicher, menschenwürdiger und zugleich übermenschlich edler Akt. D. h.: er ist 1) wie kaum ein anderer Akt, eine That des ganzen Menschen und des Menschen als solchen, welcher in ihm mit allen seinen eigensten Kräften, und mit den innersten und höchsten zumeist, mitwirkt und ihn als eine lebensvolle That seiner Freiheit setzt; er ist 2) ferner eine edle That der wahren, d. h. der vernünftigen und sittlichen Freiheit, weil er nach Maßgabe der Vernunft und aus wahrhaft sittlichen Motiven gesetzt wird und darum auch die Vernunft selbst befreit und adelt; er ist endlich 3) eben wegen seiner Abhängigkeit von der Gnade und der Auktorität Gottes ein Akt der höchsten übermenschlichen und göttlichen Freiheit, weil er nicht von den natürlichen Kräften, sondern von dem durch die Gnade gehobenen liberum arbitrium ausgeht, eben durch die Unterwerfung unter Gott zur innigsten Einheit und Gemeinschaft mit der höchsten Erhabenheit Gottes gelangt und so einen Zustand der höchsten Freiheit erstrebt und erzielt.

810 Er ist also nichts weniger als ein bloß receptiver oder leidender Akt, der als bloßer Vernunftakt durch vernünftige Einsicht dem Geiste aufgenöthigt würde. Er ist ebenso wenig ein instinktiver oder vernunftloser Akt, der durch einen blinden Drang des Gemüthes oder auch durch bloße Willkür hervorgebracht würde und darum auch sittlich werthlos und erniedrigend wäre. Beide Auffassungen sind rationalistisch, indem sie zu Gunsten der alleinigen Herrschaft der Vernunft das Wesen und die Würde des Glaubens alteriren. Die erstere (von Hermes) thut dieß thatsächlich, obgleich sie zur vermeintlichen Erklärung und Empfehlung der Vernünftigkeit des Glaubens ersonnen war; die letztere ist von den Ungläubigen geradezu zur Erniedrigung des Glaubens erdacht. Beide Ansichten läugnen mit der wahren Freiheit zugleich, und zwar aus denselben Gründen, die Uebernatürlichkeit des Glaubens, da diese, ebenso wie die Freiheit, dem Glauben nur zukommen kann und soll, inwiefern er eine Bewegung zu Gott hin ist und aus dem Streben nach

Vereinigung mit Gott hervorgeht. Dagegen haben die alten Protestanten und Jansenisten die Freiheit des Glaubens eben auf Grund seiner Uebernatürlichkeit geläugnet, indem sie ihn als einen durch die Gnade dem Menschen angethanen oder aufgenöthigten Akt betrachteten.

Letztern gegenüber hatte schon das Tridentinum sess. VI. cap. 4 u. 5 und can. 4 811 den Glauben als ein libere moveri in Deum erklärt, so jedoch, daß diese freie Bewegung zu Gott hin durch eine doppelte receptive Thätigkeit bedingt werde, indem der Glaube einerseits durch Aufnahme des äußern Wortes (fidem ex auditu concipientes), andererseits durch Aufnahme der innern Inspiration (inspirationem illam recipiens) empfangen werde. Im Anschluß an diese tridentinische Definition hat das Vatikanum im cap. 3. Abs. 2 zunächst die Freiheit gegenüber dem Einflusse der Gnade betont. Indem es aber das libere moveri in Deum durch liberam praestare ipsi Deo obedientiam näher erklärte, hat es auch in can. 4 die Spitze seiner Definition gegen diejenigen gekehrt, welche die Freiheit des Glaubens rationalistisch dadurch vernichteten, daß sie lehrten, assensum fidei christianae argumentis humanae rationis necessario produci. In der positiven Bestimmung des Tridentinums und des Vatikanums ist ferner angedeutet, daß die Freiheit des Glaubens nicht so sehr im negativen Sinne verstanden werden solle, nämlich als eine aus dem Mangel zwingender Argumente hervorgehende und dem Einflusse des physisch freien Willens Spielraum lassende Unvollkommenheit, welche dem Glauben im Gegensatze zum evidenten Wissen zukomme und ihm mit der bloßen Meinung (opinio) gemein sei; sie ist vielmehr positiv aufzufassen als eine der Natur des Glaubens entsprechende, aus dem wesentlichen Antheil, den der Wille auch nach seiner affektiven Seite an ihm hat, hervorgehende spezifische Vollkommenheit des Glaubens, so daß der Mangel der zwingenden Kraft der Argumente eben nur die Gelegenheit zur vollern Offenbarung der in seiner Natur liegenden Freiheit bieten kann und soll. Die Grundlage für diese Auffassung hatte das Vatikanum in Abs. 1 gelegt, indem es sagte, daß wir durch den Glauben plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestare tenemur. Von hier muß also auch ausgegangen werden, um die Bedeutung und den Charakter der freien Mitwirkung des Menschen zu würdigen und unsere obigen Sätze zu erläutern und zu beweisen.

I. Vor Allem ist der theologische Glaube nach katholischer Lehre nicht 812 eine irgendwie qualificirte und zu Stande kommende Zustimmung zur Offenbarung oder ein beliebiges Fürwahrhalten aus Anlaß oder auf Grund der Offenbarung. Er ist vielmehr ein lebensvolles Hinstreben zu Gott als dem Princip, Objekt und Ziel jener Offenbarung, speziell eine durch hingebende Unterwerfung unter die Auktorität und durch innigen Anschluß an die ewige Wahrheit Gottes erfolgende Annahme oder vielmehr Ergreifung des Inhaltes der Offenbarung. Daher muß der Mensch im Glauben mitwirken nicht bloß durch Anhörung und Verständniß des äußern Wortes, indem er sein leibliches Ohr und sein geistiges Auge dafür öffnet; auch nicht bloß durch theoretische Erwägung der Motive der Glaubwürdigkeit Gottes selbst und der Glaubbarkeit der Vorlage der Offenbarung, indem er seinen Verstand dem Eindrucke derselben überläßt, wo er dann mit seinem freien Willen bloß mittelbar und negativ auf das Zustandekommen des Glaubens einzuwirken hätte. Vielmehr ist der Wille auch als solcher und wesentlich beim Glauben betheiligt — sowohl nach seiner affektiven Seite, inwiefern der Glaube wesentlich aus Hochachtung und Vertrauen gegen Gott (pietas) und der hierin von selbst eingeschlossenen Liebe und Hinneigung zur Wahrheit und zu Gott als der Quelle aller Wahrheit hervorgehen muß — wie auch nach seiner praktischen Seite, inwiefern der Glaubensaffens in der Vernunft wesentlich, positiv und unmittelbar durch einen Befehl und Antrieb des Willens hervorgerufen werden muß und so in seinem Entstehen von der pietas des Willens innerlich gebunden und getragen wird. Dem-

nach ist der Mensch beim Glaubensakt wesentlich mit seinem ganzen Innern und der ganzen geistigen Seite seines Wesens, mit Geist, Gemüth (Herz) und Wille betheiligt, und zwar so, wie dieß sonst weder bei bloßen Erkenntnißakten, bei denen Herz und Wille nicht positiv mitwirken, noch bei bloßen Willensakten, die zwar von der Erkenntniß geleitet werden, aber nicht unmittelbar auf das Erkennen einwirken, der Fall ist. Vor den bloßen Erkenntnißakten hat der Glaube voraus, daß er nicht bloß receptive Auffassung, sondern affektive und darum lebensvolle Ergreifung des erkannten Objektes ist; vor den bloßen Willensakten, daß er nicht bloßer Affekt ist und darum auch nicht bloß zu seinem Objekte hinneigt, sondern zugleich mit dem Geiste dasselbe erfaßt.

813 Daraus ergibt sich ferner, daß der Glaube in sich selbst wesentlich und innerlich ein williger Akt (actus voluntarius) und zwar ein freiwilliger Akt (actus liber) ist. Er ist also auch nicht bloß deßhalb ein freier Akt, weil die Argumente thatsächlich nicht von selbst die Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit der Vernunft aufnöthigen, also die Vernunft noch unentschieden lassen, und weil demgemäß die Zustimmung derselben durch eine Nachhülfe des freien Willens bedingt, also bloß an einen Akt der Freiheit geknüpft wäre. Er ist dieß vielmehr schon deßhalb, weil eben die eigenthümliche Natur und Vollkommenheit der gläubigen Annahme ex specie sua fordert, daß sie vom freien Willen hervorgerufen und getragen werde, und daß sie folglich eine wahre That der Freiheit oder eine Bethätigung ihrer Energie sei. Diese Energie der Freiheit, resp. des pietätsvollen Affektes des Willens, bethätigt sich namentlich darin, daß die durch sie hervorgerufene und getragene Zustimmung des Verstandes wesentlich ein der unendlichen Würde der göttlichen Natur sich conformirender assensus super omnia ist, während das durch Argumente aufgenöthigte Fürwahrhalten das gerade Gegentheil von einem assensus super omnia wäre, indem man hier bloß deßhalb zustimmen würde, weil man seine eigene Vernunft nicht ins Gesicht schlagen will. Mit einem Worte: der Glaube ist gerade deßhalb ein freier Akt und eine wahre That der Freiheit, weil er hinsichtlich seines Motivs nach dem Vatikanum ein Akt der obedientia, resp. ein plenum intellectus et voluntatis obsequium sein soll.

814 Vgl. hiezu bes. *Bonav.* in 3. d. 23. q. 2: utrum fides sit in parte animae cognitiva an affectiva, und *Sylv. Maurus*, op. theol. Tom. II. q. 131 u. 134. Der hl. Thomas kehrt gewöhnlich den Einfluß der Freiheit nur von Seiten der durch den Mangel direkter und voller Evidenz bedingten Nachhülfe hervor; die affektive Betheiligung des Willens deutet er jedoch damit an, daß er sagt: intellectus obtemperat voluntati *Deo adhaerenti.*

815 Daß obige Anschauung katholische Lehre ist, geht, wie aus den angeführten Stellen des Tridentinums und Vatikanums, so auch aus allen den kirchlichen Entscheidungen (s. oben n. 783) hervor, welche die Nothwendigkeit der Gnade für den pius affectus als ein dem Glauben wesentliches Element (initium fidei) verlangen. So das *Arausic.* II. c. 5: Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credibilitatis *affectum*, quo in eum credimus, qui justificat impium . . . non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus S., corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit... Ebenso stellt die hl. Schrift den Glauben regelmäßig als aus dem Herzen kommend dar: Rom. 10, 10: Corde creditur ad justitiam; Act. 8, 37: si credis toto corde; Act. 16, 14: cujus aperuit Deus cor intendere his; daher *August.* (Trin. l. 13. c. 2 u. 5): Cordis res est ista

und (ep. 214. n. 29): Scimus eos, qui corde proprio credunt in Dominum, sua id facere voluntate et proprio arbitrio. Der Glaube ist also in sich selbst schon (als fides informis) Herzensglaube, und er wird dieß nicht erst durch Hinzutreten der caritas (als fides formata). Denn obgleich auch schon diejenige Zuneigung und Hingabe an Gott als die Quelle der Wahrheit, welche bereits die fides informis als solche innerlich belebt, Liebe genannt werden kann: so ist diese Liebe doch von der eigentlichen caritas ebenso verschieden, wie das diligere Deum tamquam omnis justitiae fontem, welches das Tridentinum als wesentliches Moment der conversio ad Deum und als wesentliche Bedingung der Rechtfertigung aufstellt, und welches nichts Anderes ist, als die Gott schuldige Pietät, ohne welche kein Verkehr mit Gott möglich ist. Dasselbe liegt auch in all' den Aeußerungen der heil. Schrift, welche 1) den Glauben als einen Akt des Gehorsams und des Cultus (s. oben n. 672), resp. der Gottesfurcht (Sir. 2, 8) und des zur Verherrlichung Gottes gereichenden Gottvertrauens im weitern Sinne (Rom. 4, 20: confortatus est fide dans gloriam Deo) betonen, oder 2) ihn als ein Hinzutreten zu Christus bezeichnen (Joh. 6, 35), und endlich in all' den zahllosen Stellen, die ihn 3) als einen wahrhaft sittlichen und sittlich werthvollen Akt gerade so, wie alle übrigen sittlichen und religiösen Akte, behandeln. So wird er dargestellt a) als Gegenstand des Gebotes (Mark. 10, 22), wie der Unglaube als Gegenstand des Verbotes (Joh. 20, 27); b) als Grund des Lobes und Preises (Matth. 16, 17 und Luk. 2, 45), wie der Unglaube als Grund des Tadels und des Vorwurfs (Mark. 16, 14); c) als Grund des göttlichen Wohlgefallens und der Belohnung resp. der Impetration (Matth. 9, 29. Röm. 4, 3. 20 ff. Gal. 3, 6), wie der Unglaube als Grund des göttlichen Mißfallens, des Zornes und der Strafe (Num. 20, 12. 24; 14, 11. Deut. 1, 32. Ps. 77, 22. 32). Diese letztern Aeußerungen könnten zwar auch einigermaßen noch Sinn haben, wenn der Glaube nicht wesentlich und innerlich ein actus voluntarius, also das Herz nicht dabei betheiligt wäre, sondern der Wille durch seine Entscheidung bloß das von den Argumenten noch nicht gebundene Urtheil des Verstandes herbeizuführen hätte. Aber im natürlichen Sinne und im Hinblick auf die übrigen Stellen sind auch diese von einem wesentlich und innerlich freien Akte zu verstehen.

Die pietätsvolle Willigkeit und die damit von selbst gegebene Freiwilligkeit ist dem gött- 816
lichen Glauben so wesentlich, daß er ohne dieselbe aufhören würde, Glaube im eigentlichen und christlichen Sinne des Wortes zu sein. Wenn es daher Jak. 2, 19 heißt: etiam daemones credunt et contremiscunt: dann wird der Name „Glaube“ hier aequivoce gebraucht; es besteht immer der wesentliche Unterschied zwischen der Ueberzeugung der Teufel und dem Glauben der nicht nach ihrem Glauben lebenden Christen, daß jene nur ein widerwilliges Ergeben in die ohne Wahnsinn nicht zu läugnende Wahrheit, dieser ein williges Ergreifen derselben und darum wahrhaft gläubiger Anschluß an Gott ist[1]. Wenn daher der Apostel auch die erstere Glauben nennt, so thut er das nur, um prägnanter auszusprechen, daß der Glaube der schlechten Christen zuletzt für die Ewigkeit so wenig nütze, wie die bloße Kenntniß der geoffenbarten Wahrheit den Teufeln nütze[2]. Wo solche zwingende Beweise, wie bei den Teufeln, vorliegen (also eine evidentia attestantis vorhanden ist), wird die Freiheit des Glaubens nur insofern beschränkt, daß man nicht in der Lage ist, jede Zustimmung zu verweigern und das Gegentheil zu behaupten. Die Freiheit, eine förmlich gläubige Zustimmung und einen assensus super omnia zu leisten oder nicht, wird dadurch nicht aufgehoben; sonst müßte man sagen, die Engel hätten in statu viae, da für sie damals doch die gleiche evidentia attestantis vorhanden war, wie jetzt noch für die Teufel, nicht frei glauben können. Es gibt allerdings einige Theologen, welche, weil sie die Intervention des Willens bei der Annahme der geoffenbarten Wahrheit bloß als eine Nachhülfe zum Ersatz für die fehlende evidentia attestantis betrachten, sobald diese vorhanden, keinen Raum mehr für die Freiheit finden wollen. Sie läugnen aber dann auch meistens, daß da überhaupt noch ein eigentlicher Glaube möglich sei.

II. Obgleich die wesentliche Freiheit des Glaubens auch neben der 817
zwingenden Kraft der Argumente bestehen kann und folglich nicht dadurch

[1] Alexander von Hales sagt daher sehr schön, jene sei mehr nur ein sensus veritatis, dieser aber förmlicher assensus.
[2] Vgl. Estius i. h. l.

bedingt ist, daß den Argumenten die zwingende Kraft abgeht: so ist doch thatsächlich der Glaube der Menschen, wenigstens in der Regel, wegen der dem göttlichen Zeugnisse anhaftenden relativen Dunkelheit (der inevidentia attestantis) in der Weise frei, daß der Mensch sich auch der demonstrativen Kraft der Argumente selbst erwehren oder entziehen kann, und die Argumente ohne eine freie Disposition und willige Stimmung des Willens überhaupt keine entschiedene Zustimmung herbeiführen können; daß mithin nicht bloß die formell gläubige Zustimmung oder der assensus super omnia, sondern jede Zustimmung von der Mitwirkung des freien Willens abhängt, und folglich auch für den Zweifel und die Läugnung Raum bleibt. Mit andern Worten: der Glaube ist thatsächlich frei nicht bloß libertate contradictionis, resp. specificationis, sondern libertate contrarietatis. Wie jedoch sonst auf dem rein sittlichen Gebiete die Möglichkeit zu sündigen, obgleich sie an sich eine Unvollkommenheit des handelnden Subjektes in der Vorstellung der höchsten Güter involvirt, zugleich der Energie der sittlichen Freiheit eine vollere Entfaltung gestattet und dadurch den guten Gebrauch derselben desto ehrenvoller und verdienstlicher macht: so wird auch in unserm Falle durch die Möglichkeit, die offenbarte Wahrheit ganz zu läugnen, obgleich sie eine Unvollkommenheit in der Erfassung und Vorstellung des Objektes involvirt, der Energie der Freiheit ein weiterer Spielraum geboten und die Bethätigung der ehrfurchts- und vertrauensvollen Hingabe an Gott im Gehorsam des Glaubens ehrenvoller und verdienstlicher gemacht. Dieser Spielraum der Freiheit wird 1) zunächst und vor Allem, wie schon bemerkt, herbeigeführt durch die relative Dunkelheit des göttlichen Zeugnisses (die inevidentia attestantis), d. h. den Mangel der vollen und direkten Evidenz desselben (s. oben n. 745 ff.). Dazu kommt aber 2) die Dunkelheit des Inhaltes der Offenbarung, d. h. die absolute Inevidenz seiner Wirklichkeit und die große Schwierigkeit seiner begrifflichen Auffassung hinzu. Und mit diesem Kreuze des Verstandes verbindet sich 3) der Widerspruch jenes Inhaltes gegen unsere natürlichen Leidenschaften. In Folge dessen liegt nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch eine starke Neigung zur Läugnung und Bezweiflung der Offenbarungswahrheit vor, welche der höchsten Energie des freien Willens, der Selbstüberwindung und Aufopferung seiner selbst, Spielraum gewährt und dieselbe herausfordert und so zu einer glänzendern Bethätigung der ehrfurchts- und vertrauensvollen Hingabe an Gott im Gehorsam des Glaubens Gelegenheit bietet. Vgl. Kleutgen Bd. IV. n. 135 ff.

818 Diese Seite der Freiheit des Glaubens ist uns im praktischen Leben aus Erfahrung bekannt genug. Aber auch die hl. Schrift weist da, wo sie die Verdienstlichkeit und den Werth des Glaubens schildert, oft genug auf dieselbe hin, indem sie das Verdienst darein setzt, daß man nicht zweifle oder schlechthin die Annahme verweigere, wo dieses doch möglich wäre oder sogar nahe läge. (So bes. Röm. 4, an mehreren Stellen; s. Kleutgen a. a. O.) Andererseits berichten die Evangelien oft genug, wie selbst solche Menschen, welche die Wunder Christi sahen und folglich eine weit größere Evidenz der Credibilität hatten, als wir, durch einen allerdings schuldvollen Mißbrauch ihrer Freiheit schlechthin die Zustimmung zu seinem Worte versagen konnten, und zwar in der Weise, daß der Apostel (1 Cor. 2, 8) sagen durfte, die Juden, welche Christus kreuzigten, hätten ihn nicht als den Herrn der Glorie erkannt; er hätte das nicht sagen können, wenn die zum vernünftigen Glauben

mehr als ausreichenden Argumente, die sie vor sich hatten, ihnen auch nur eine solche Ueberzeugung, wie sie nach dem hl. Jakobus die Teufel haben, aufgedrungen hätten. Für die nachapostolische Zeit, wo die Wundergabe als Regel aufgehört hat, die fortdauernden moralischen Wunder an der Kirche aber weder von selbst in die Augen springen, noch ohne eine analoge sittliche Disposition ihren vollen Eindruck machen, ist der Spielraum für die Freiheit des Subjektes um so größer.

Es gibt demnach neben der formellen, primären, spezifischen und wesentlichen Freiheit des Glaubens thatsächlich noch eine materielle, sekundäre und accidentelle Freiheit des Glaubens. Es liegt auf der Hand, daß die letztere nur in Verbindung und in Unterordnung unter die erstere, resp. als konkrete Form derselben, gewürdigt werden kann. Es war daher eine verwirrende Einseitigkeit, wenn manche Theologen älterer und neuerer Zeit nur die zweite Seite der Freiheit allein in's Auge faßten, oder doch in den Vordergrund stellten; denn dadurch wurde nicht nur die erste Seite in Schatten gestellt — auch die zweite wurde verdunkelt, indem die Mitwirkung des Willens mehr als ein durch die Mangelhaftigkeit der Vernunft gebotenes Auskunftsmittel, um derselben überhaupt zu einer Zustimmung zu verhelfen, denn als eine durch jene Mangelhaftigkeit der Vernunft herbeigeführte Gelegenheit zur vollern Entfaltung der Energie des freien Willens erscheinen mußte. Insbesondere gewinnt es nach jener Auffassung den Anschein, als ob im Glauben die Erkenntniß der Wahrheit weniger zu unserm wahren Eigenthum würde, als im natürlichen Wissen, während doch das Gegentheil der Fall ist und zur Ehre des Glaubens den Rationalisten gegenüber hervorgehoben werden muß. Denn während man im Wissen sich rein vom Objekte bestimmen und beherrschen läßt, bemächtigt man sich im Glauben des Objektes durch einen Akt der Freiheit, tritt mit ihm in lebensvolle Verbindung und ergreift dasselbe durch einen assensus super omnia, wie er beim Wissen nicht möglich ist. Und wenn schon der Glaube als übernatürliche Erkenntniß der Seele eingezeugt, nicht, wie das Wissen, aus ihrer natürlichen Kraft erzeugt wird: dann ist und bleibt er doch, als Frucht der freien Vermählung der Seele mit Gott, das Produkt ihrer Freiheit. 819

III. Derselbe Grund, welcher fordert und bedingt, daß der Glaube wesentlich ein williger und freiwilliger Akt sei, daß folglich bei seiner Setzung das Herz und der freie Wille betheiligt seien, bringt es aber auch mit sich, daß er ein Akt wahrer, d. h. vernünftiger und sittlicher Freiheit und in sich selbst ein vernunftgemäßer und sittlicher Akt, also auch ein wahrhaft menschenwürdiger, edler und veredelnder Akt sei. Jener Grund liegt nämlich darin, daß der Glaube ein wahres obsequium gegen Gott als den Urheber der Offenbarung sein soll. Damit er nun hierzu werde, muß das Herz sich nicht durch ein blindes Gefühl oder einen blinden Drang, sondern durch die durchaus vernunftgemäße und sittliche Pietät gegen Gott an ihm betheiligen, und der Wille nicht durch reine Willkür, sondern durch die ebenso vernunftgemäße und sittliche Absicht, Gott den schuldigen Tribut zu leisten, mitwirken. Vernunftlos und willkürlich oder vielmehr geradezu vernunftwidrig und frevelhaft verfährt nur der Ungläubige, welcher sich von den blinden Leidenschaften seines Herzens bestimmen und vom Geiste des non serviam leiten läßt, daher nicht mit wahrer Freiheit, der Freiheit zum Guten, handelt, sondern seine physische Freiheit mißbraucht und so durch seine Handlungsweise sich selbst entehrt, entwürdigt und erniedrigt. 820

Der Adel des Glaubens zeigt sich aber noch besonders darin, daß in ihm einerseits die Erkenntniß nicht bloß ihren eigenen Werth als Vollkommenheit des Verstandes, sondern auch einen sittlichen Werth besitzt, und daß andererseits die Bethätigung der sittlichen Freiheit eben auf die Vervollkommnung der Vernunft durch den Besitz der Wahrheit und die Befreiung der Vernunft von Irrthum und Zweifel gerichtet ist und dieselbe herbeiführt, 821

und so die Vernunft zu einer Würde, Vollkommenheit und Freiheit erhebt, die sie in ihrem eigenen Wirken nicht erreichen kann. Umgekehrt enthält der Unglaube die tiefste und schmählichste Entwürdigung der Vernunft, indem er in der Verachtung der ungeschaffenen Wahrheit auch die geschaffene verachtet, die Vernunft von der Quelle ihrer höhern Vollkommenheit lostrennt und sie mit Fluch beladet; und das thut nicht bloß der absolute Unglaube, sondern auch die Häresie, weil sie nicht aus gläubiger Gesinnung, sondern aus Eigenwillen noch einen Theil der Glaubenswahrheiten beibehält.

822 IV. Die Freiheit, mit welcher der Mensch in der Aufnahme des Glaubenslichtes und der Setzung des Glaubensaktes wirkt, ist aber nicht nur eine sittliche, sie ist eine übernatürliche Freiheit; denn nicht zur Vernichtung oder Hemmung, sondern zur Erhebung und Verklärung der natürlichen Freiheit wird die Gnade gefordert und gegeben. Der Glaube bleibt daher nicht bloß frei trotz des Einflusses der Gnade, sondern er wird erst vollkommen frei durch den Einfluß der Gnade. Wie er nun auf Grund dieser übernatürlichen Freiheit einen übernatürlichen sittlichen Adel und Werth erlangt: so strebt er auch wesentlich nach dem Zustande einer übernatürlichen und göttlichen Freiheit des Geistes, nach der Freiheit der Kinder Gottes, nach der Freiheit von Irrthum und Zweifel und nach dem vollen, ungehinderten und ungetrübten Besitze der höchsten Wahrheit im Schooße der ewigen Wahrheit. Sein Kindessinn ist folglich die erhabenste Hochsinnigkeit und führt zur erhabensten geistigen Größe und Stärke, während die Ungläubigen in ihrem eiteln Hochmuthe und falschen Freiheitssinne in die Schwäche der Kinder zurückfallen und, sicut parvuli fluctuantes, circumferuntur ab omni vento doctrinae in astutia ad circumventionem erroris (Eph. 4, 14).

---

823 Aus den sechs letzten §§, worin die verschiedenen beim theologischen Glauben mitwirkenden Faktoren besprochen wurden, ergibt sich von selbst das, was die Theologen seit dem Tridentinum *analysis* oder *resolutio fidei*, d. h. die Auflösung oder die Zurückführung des Glaubens auf seine Principien, genannt haben (vgl. *Valentia*, divinae fidei analysis; *Tanner*, theol. schol. de fide disp. I. q. 5. dub. 5; *Kilber*, de fide p. I. cap. 3. a. 4). Aus der Verschiedenartigkeit der einzelnen Faktoren oder Principien ergibt sich insbesondere, daß man auf die Frage, warum man eine bestimmte Wahrheit glaube, resp. wie man zu diesem Glauben komme, die verschiedensten Antworten geben kann, weil die Frage selbst die verschiedensten Sinne zuläßt. Die Frage kann nämlich ebensogut auf die objektiven Motive, wie auf die effektiven Principien, und bei jenen wieder auf die eigentlich antreibenden und begründenden Motive, oder auf die anregenden und leitenden Motive u. s. w. bezogen werden.

824 Trotz aller Verschiedenheit der Faktoren kann man gleichwohl sagen, daß alle Fragen nach dem Warum des Glaubens zuletzt auf Gott zurückweisen, indem eben Gott selbst es ist, der in verschiedener Weise durch die einzelnen Faktoren auf den Glauben einwirkt, und daß folglich auch die analysis fidei nach allen Seiten hin in letzter Instanz bei Gott stehen bleiben muß. Denn 1) ist Gott selbst, resp. der Besitz Gottes, das höchste Gut,

welches wir durch den Glauben zu erreichen hoffen und mithin das Ziel und der Lohn des Glaubens, wie er auch 2) der erste und vorzüglichste Gegenstand und Inhalt desselben ist. Gott ist 3) in seiner höchsten Auktorität der eigentliche Beweggrund des Glaubens, und 4) in seiner ewigen Wahrheit der eigentliche Grund seiner Gewißheit. Gott selbst ist es 5), der durch die *motiva credibilitatis* als durch Zeichen seines Willens uns zum Glauben anregt und 6) durch die von ihm der Kirche verliehene und gewährleistete Auktorität denselben leitet. Gott ist es endlich 7), der durch seine innere Gnade den Glauben in uns herbeiführt und hervorbringt. Der letzte Faktor aber, die menschliche Mitwirkung, ist eben durch die mannigfaltige Einwirkung Gottes allseitig bestimmt und von derselben abhängig; diese Mitwirkung dient nur zur Ausführung und Vollziehung des Glaubens und ist überdieß, wenn schon physisch frei und selbstständig, doch moralisch durch das Gebot Gottes gebunden.

Wie so der Glaube trotz der Mannigfaltigkeit seiner Principien stets 825
göttlicher Glaube bleibt, und gerade in dieser Mannigfaltigkeit sich als allseitig göttlich erweist: so beeinträchtigt diese Mannigfaltigkeit auch nicht die Einheit und Einfachheit des Glaubens. Denn alle diese Principien wirken von verschiedenen Seiten her zu Einem untrennbaren Akte harmonisch zusammen. Und wenn schon der Glaubensakt in seiner Totalität aus den beiden korrespondirenden Akten des Willens und des Intellekts zusammengesetzt ist, dann ist doch der Erkenntnißakt im Glauben als solcher nicht nur einfach, sondern höchst einfach. Als übernatürliches Abbild der absolut einfachen Erkenntniß Gottes ist er namentlich einiger und einfacher oder kernhafter, als alle natürliche Erkenntniß, sowohl die durch discursives Denken, als die durch Intuition erworbene. Jene übertrifft er, weil er nicht durch logischen Schluß zu Stande kommt (vgl. oben n. 691 ff.); diese übersteigt er, weil er in seinem Formalobjekt nicht bloß eine einzelne Wahrheit, sondern virtuell alle Wahrheit umfaßt und auch aktuell ohne logischen Schluß unmittelbar jeden einzelnen Gegenstand der Offenbarung ergreifen kann (vgl. oben n. 705 und n. 717). So entspricht der Kindeseinfalt des gläubigen Sinnes die erhabenste und gediegenste Einfalt der Erkenntniß, die den Gläubigen zum vollkommenen Manne im Reiche des Geistes macht.

§ 46. Die wesentlichen und naturgemäßen **Eigenschaften** des Glaubens, welche seine spezifische Vollkommenheit bedingen oder vollenden: volle, höchste, unfehlbare und unumstößliche Gewißheit.

Literatur: *Mag.* in 3. d. 23; dazu *Thom.* und *Bonav.*; *Thom.* 2. 2. q. 4. a. 8; *Sylv. Maurus*, op. theol. tom. II. q. 127 sqq.; *Kilber*, de fide p. II. cap. II.; Denzinger, rel. Erk. Bd. II. S. 500 ff.; Kleutgen Bd. IV. n. 249 ff. und n. 626 ff.

Schon in den vorhergehenden §§ wurde der Reihe nach eine Anzahl 826
von Eigenschaften des Glaubens erklärt, welche, ihrerseits durch die einzelnen bei ihm zusammenwirkenden Faktoren bedingt, sein spezifisches Wesen und seine Vollkommenheit bedingen und kennzeichnen: seine Göttlichkeit, Transcendenz, Vernünftigkeit, — bei diesen beiden zugleich seine Dunkelheit — seine Katholicität, Uebernatürlichkeit und Freiheit. Es erübrigen noch diejenigen

Eigenschaften, welche das Fürwahrhalten, worin der Glaube besteht, formell als solches in seiner spezifischen Vollkommenheit bedingen und kennzeichnen.

827 Diese Eigenschaften, welche, wie das Fürwahrhalten selbst, aus dem Zusammenwirken der genannten Faktoren und der durch sie bedingten Eigenschaften resultiren, lassen sich zusammenfassen in der Festigkeit des Glaubens, in Hinsicht auf welche der Apostel (Hebr. 11, 6) ihn substantia sperandarum rerum nennt. Die Festigkeit des Glaubens besteht zunächst, vor Allem und wesentlich in der Gewißheit und zwar der höchst vollkommenen Gewißheit desselben, in Hinsicht auf welche der Apostel den Glauben als argumentum non apparentium bezeichnet. Die Gewißheit des Glaubens aber läßt sich betrachten entweder subjektiv (certitudo subjectiva) als volle und ruhige Entschiedenheit des denkenden Subjektes zu und in der gläubigen Festhaltung eines Gegenstandes, die jeden Zweifel an dessen Wahrheit und jede Furcht, daß er möglicher Weise nicht wahr sei, in der Seele ausschließt (certitudo adhaesionis s. indubitabilitatis, determinatio intellectus *ad unum*); oder aber objektiv als lautere und unverfälschbare Gediegenheit der Erkenntniß selbst (certitudo objectiva) oder als vollkommene und untrügliche Sicherheit in der Ergreifung der objektiven Wahrheit, welche die innere Möglichkeit der Täuschung und des Irrthums ausschließt (certitudo inhaesionis oder infallibilitatis genannt = veritas formalis judicii, determinatio intellectus *ad verum*). Nach beiden Seiten hin ist die Gewißheit des Glaubens höchst vollkommen. Wie aber der göttliche Glaube seiner Idee nach gemäß Hebr. 10, 23 auch das Fundament einen spes indeclinabilis sein und daher mit unwandelbarer Treue festgehalten und bekannt werden soll: so muß er auch, wenigstens als katholischer Glaube, die Festigkeit unbedingter Unwiderruflichkeit, resp. unumstößlicher Gewißheit besitzen.

828 Im menschlichen Denken und Glauben ist mit der vollkommenen subjektiven Gewißheit nicht nothwendig auch die objektive Wahrheit des Urtheils verbunden, und noch weniger braucht die einmal angenommene Ueberzeugung stets unbedingt trotz aller auftauchenden Bedenklichkeiten aufrecht erhalten zu werden. Beim göttlichen Glauben hingegen, so wie derselbe gesetzt werden soll und unter der äußern Leitung der Kirche thatsächlich zu Stande kommt, ist seine subjektive Gewißheit wesentlich mit der objektiven Wahrheit verbunden und naturgemäß eine unwiderruflich festzuhaltende, wie sie auch schon eine höhere Art und einen höhern Grad der Entschiedenheit des Geistes (certitudo super omnia) enthält, als sie der höchsten anderweitigen Ueberzeugung zukommt.

829 I. Subjektiv betrachtet kann und muß der Glaube zunächst wesentlich ein durchaus entschiedenes Fürwahrhalten sein, welches nicht bloß praktisch jeden Zweifel an der Wahrheit und jede Furcht vor Unwahrheit des Geglaubten unterdrückt, sondern die vollste Ueberzeugung einschließt, daß das Geglaubte nicht unwahr sein könne; denn nur ein solches Fürwahrhalten entspricht der Würde und Kraft des Beweggrundes — der untrüglichen Wahrheit Gottes — durch welchen sich der Geist im Glauben bestimmen läßt, und welchem er nicht anders als mit unbedingtem Vertrauen sich hingeben kann. Der Glaube ist folglich wesentlich verschieden nicht nur von der bloßen Meinung (opinio), welcher die Entschiedenheit der Gewißheit vollständig fehlt,

sondern auch von der einfachen sogen. praktischen oder **moralischen** Ueberzeugung, bei welcher man sich bloß deßhalb beruhigt, weil man einerseits augenblicklich keine positiven Gründe des Zweifels hat und andererseits volle Gewißheit nicht erreichen kann. Er verlangt und besitzt **unbedingte Entschiedenheit** und **unbedingte Furchtlosigkeit**, also **schlechthin vollkommene Gewißheit**. De fide.

In der **hl. Schrift** ist diese Festigkeit und Entschiedenheit des Glaubens schon durch die vom hl. Paulus gegebene Definition des Glaubens ausgedrückt, worin derselbe als ὑπόστασις und ἔλεγχος bezeichnet wird (s. oben n. 661 f.). Näherhin verlangt die hl. Schrift: 1) daß unser Glaube auf das Zeugniß Gottes größer sei, als auf das Zeugniß der Menschen (1 Joh. 5, 9), und daß wir das Wort Gottes nicht bloß so, wie das der Menschen, sondern sicut vere est verbum Dei aufnehmen (1 Theff. 1, 13), was nur Sinn hat, wenn der göttliche Glaube nicht bloß moralische, sondern absolute Entschiedenheit und Gewißheit haben soll. 2) Sie betont nachdrücklich und wiederholt die Unerschütterlichkeit und Untrüglichkeit des Wortes Gottes, um uns zu unerschütterlichem Glauben zu ermuntern (Matth. 24, 25; Hebr. 6, 17 f.). 3) Sie ermahnt uns denn auch ferner, durch nichts im Himmel und auf Erden im Glauben uns wankend machen zu lassen (Gal. 1, 5). 4) Sie beschreibt den Glauben, wie er sein soll, als einen solchen, wie ihn Abraham hatte, welcher non haesitavit diffidentia *plenissime sciens*, quia quaecumque promisit potens est et facere (Röm. 4, 20), und wie ihn der Apostel selbst hatte: *scio* cui credidi et *certus sum* (1 Tim. 2, 11); überhaupt wird der Glaube in Hinsicht auf die volle Entschiedenheit der Ueberzeugung selbst und das sichere Bewußtsein der Berechtigung dieser Entschiedenheit schlechthin scire oder **Wissen** genannt: audivimus et scimus, quia hic est vere Salvator mundi (Joh. 4, 42), und: scimus, quoniam quum apparuerit similes ei erimus (1 Joh. 3, 2). 5) Sie stellt demnach die Gewißheit des Glaubens als eine solche dar, welche der des **Schauens** äquivalent ist: invisibilem (Deum) quasi videns sustinuit (Hebr. 11, 27), indem sie das offene Schauen in ähnlicher Weise ersetzt, wie ein augenscheinlicher Beweis (argumentum) oder ein handgreifliches Betasten eines unsichtbaren Gegenstandes (hypostasis). Darum endlich kann sie 6) auch den Glauben schildern als eine Ueberzeugung, in welcher gefestigt und gegründet wir unentweglich verharren sollen (Col. 1, 23; vgl. 2, 6—7), welche nicht nur alle Zweifel im Verstande ausschließt, sondern auch dem Willen ihre Festigkeit und Entschiedenheit in der vertrauensvollen Bekämpfung aller Schwierigkeiten und der furchtlosen Verachtung aller Gefahren mittheilt (so ausführlich Röm. 8 und Hebr. 11). Daher redet auch der Apostel (Hebr. 4, 22) von einer plenitudo (πληροφορία) fidei, worin wir die confessio spei indeclinabilis festhalten sollen. Diese Plerophorie, welche zunächst eine ideale Vollkommenheit des Glaubens bezeichnet, ist gleichwohl bei den griechischen Vätern auch in die Definitionen des Glaubens übergegangen, und ist dann der prägnante Ausdruck für die volle Entschiedenheit desselben. 830

Die **Väter und Theologen** haben daher stets den Glauben wesentlich unterschieden von der bloßen Meinung oder jeder irgendwie mangelhaften Ueberzeugung. So stellt schon *Clem. Al.* den göttlichen Glauben als πίστις ἐπιστημονική dem menschlichen als einer πίστις δοξαστική oder εἰκασία gegenüber. Classisch sind die Aeußerungen von *S. Bernard.* gegen Abälard, welcher den Glauben dem Wissen gegenüber als bloße aestimatio oder opinio bezeichnet hatte. So de error. Abael. ad Innoc. II.: In primo limine Theologiae vel potius Stultilogiae suae fidem definit aestimationem. Quasi cuique in ea sentire et loqui, quae libeat, liceat; aut pendeant sub incerto in vagis ac variis opinionibus nostrae fidei sacramenta, et non magis certa veritate subsistant. Nonne si fluctuat fides, inanis est et spes nostra? Stulti ergo Martyres nostri, sustinentes tam acerba propter incerta, nec dubitantes sub dubio remunerationis praemio durum per exitum diuturnum inire exsilium. Sed absit, ut putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia aestimatione pendulum; et non magis totum, quod in ea est, certa ac solida veritate subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu Virginis, sanguine Redemptoris, gloria resurgentis. *Testimonia ista credibilia facta sunt nimis.* Si quo minus, *ipse* postremo *Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod filii Dei sumus.* Quomodo ergo fidem quis audet di- 831

cere aestimationem, nisi qui Spiritum istum nondum accepit, quive Evangelium aut ignoret aut fabulam putet? *Scio cui credidi, et certus sum,* clamat Apostolus, et tu mihi subsibilas: Fides est aestimatio? Tu mihi ambiguum garris, quo nihil est certius. Sed Augustinus aliter: *Fides,* ait, *non consectando vel opinando habetur in corde, in quo est, ab eo cujus est; sed certa scientia, acclamante conscientia.* Absit ergo, absit, ut hos fines fides habeat Christiana. Academicorum sint istae aestimationes, quorum est dubitare de omnibus, scire nihil. Ego vero securus in Magistri gentium sententiam pergo, et scio quoniam non confundar. Placet mihi, fateor, illius de fide definitio, etsi iste etiam ipsam latenter insimulet. *Fides est,* ait, *substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.* Substantia, inquit, rerum sperandarum, non inanium phantasia conjecturarum. Audis substantiam. Non licet tibi in fide putare vel disputare pro libitu; non hac illacque vagari per inania opinionum, per devia errorum. Substantiae nomine aliquid tibi certum fixumque praefigitur: certis clauderis finibus, certis limitibus coarctaris. Non est enim fides aestimatio, sed certitudo. — An einer andern Stelle (de consid. l. 5. cap. 3) erklärt er noch deutlicher den Unterschied des Glaubens von den beiden andern Formen des Fürwahrhaltens, der Meinung und dem evidenten Wissen, welches er intellectus nennt. Intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem: sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam: ceterum opinio, certi nihil habens, verum per veri similia quaerit potius, quam apprehendit. Omnino in his cavenda confusio, ne aut incertum opinionis fides figat, aut, quod firmum fixumque est fidei, opinio revocet in quaestionem. Et hoc sciendum, quia opinio, si habet assertionem, temeraria est: fides, si habet haesitationem, infirma est: item intellectus, si signata fidei tentet irrumpere, reputatur effractor, scrutator majestatis. Possumus singula haec ita definire. Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cujuscumque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo ut dixi, fides ambiguum non habet; aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quae jam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda.

832 Was die Entschiedenheit der Ueberzeugung angeht, steht somit der göttliche Glaube dem Wissen, d. h. der auf eigener, direkter und vollkommener Einsicht beruhenden Ueberzeugung, zum mindesten gleich, zumal da er ebenso, wie das Wissen, wenn auch in anderer Weise, mit dem vernünftigen Bewußtsein verbunden ist, daß die Ueberzeugung nur Wahrheit und nicht Irrthum zum Gegenstande habe. Er unterscheidet sich aber vom Wissen 1) zunächst darin, daß beim Glauben die Entschiedenheit der Zustimmung erst durch den vernünftigen Willen, resp. den sittlichen Affekt des Willens hervorgerufen und festgehalten wird, während sie beim Wissen aus der Einsicht in die Wahrheit unmittelbar resultirt, daher jene vom hl. Bonaventura certitudo affectiva, letztere certitudo speculationis genannt wird. Daraus folgt 2) der weitere Unterschied, daß die Gewißheit des Wissens, weil in der Vernunft selbst wurzelnd, naturnothwendig aus der Einsicht derselben resultirt, bei ihr also auch jeder Zweifel physisch unmöglich ist. Beim Glauben hingegen ist, selbst die Einsicht in die Credibilität vorausgesetzt, der Zweifel physisch möglich, und nur moralisch unmöglich, d. h. unerlaubt und unberechtigt; so bald jedoch der fromme Affekt vorhanden ist und so lange er besteht, ist der Zweifel auch (necessitate consequente) physisch unmöglich. Damit hängt

3) zusammen, daß die Gewißheit des Wissens im Allgemeinen leichter und sanfter zu Stande kommt und aufrecht erhalten wird, als die des Glaubens, weil diese sowohl im Willen wie in der Vernunft verschiedenen Schwierigkeiten begegnen kann, welche zum Zweifel anregen und hinneigen. Insbesondere gehört hierhin die aus der Erhabenheit des Glaubensinhaltes und der Unsichtbarkeit des redenden Gottes entspringende materielle und formelle Dunkelheit des Glaubens, von welcher wiederholt (bes. n. 817) die Rede war.

II. In Folge ihrer eigenthümlichen Natur als certitudo affectiva und 833
auf Grund der objektiven Erhabenheit ihres Motives ist die **Gewißheit des Glaubens bezüglich der Entschiedenheit des Fürwahrhaltens** sogar eine **wesentlich höhere und vollkommenere** als die des Wissens. Weil nämlich das Motiv des Glaubens, die göttliche Auktorität und Wahrheit, eine wesentlich höhere Achtung und ein wesentlich höheres Vertrauen fordert und verdient, als die eigene Vernunft und Einsicht des Menschen: so kann und muß auch der Gläubige mit höherer Entschiedenheit an dem Inhalte des Wortes Gottes, als an den Gegenständen seiner eigenen Einsicht festhalten. Namentlich kann und muß er kraft der unbedingten tiefsten **Ehrfurcht** vor der Auktorität Gottes unbedingt jedem etwa auf Grund eigener Einsicht zu erhebenden Widerspruch gegen das Urtheil Gottes entsagen, und kraft des unbedingten höchsten **Vertrauens** auf die Wahrheit Gottes mit unbedingter Furchtlosigkeit jede auf Grund eigener Einsicht zu erhebenden Zweifel als unbegründet zurückweisen. In dieser Beziehung nennen die Theologen die Gewißheit des Glaubens eine certitudo super omnia (= **souveräne Gewißheit**), d. h. erhaben sowohl über jede andere Gewißheit, wie über jeden von irgendwelcher Seite herkommenden Widerspruch oder Zweifel. De fide nach Vatic. de fide cath. c. 3. Abs. 1, wo der Glaube als ein auf der vollkommenen Unterwerfung der ratio creata unter die veritas increata entsprechendes plenum obsequium des Geistes erklärt wird, und nach c. 4. Abs. 3, wo die Pflicht ausgesprochen wird, jedes dem Glauben zuwiderlaufende angebliche Resultat menschlichen Wissens unbedingt als Irrthum zu verwerfen.

Um diese Lehre richtig zu verstehen, muß man eine dreifache Unterscheidung 834
machen. 1) Der souveräne Charakter der Gewißheit des Glaubens kommt ihr wesentlich nur zu, inwiefern sie eine **appretiative** ist, d. h. inwiefern sie eine Hochschätzung ihres Motivs über Alles einschließt und daraus resultirt; er schließt aber nicht nothwendig auch eine größere **Lebhaftigkeit** und **Empfindbarkeit** der Gewißheit ein (gerade so, wie auch beim amor Dei super omnia der amor appretiative summus von dem affective summus unterschieden wird); letztere wohnt in der Regel mehr der evidenten Gewißheit bei, tritt aber auch durch besondere Gnade bei den Heiligen im Glauben hervor. — 2) Ebenso ist die höhere Entschiedenheit **des Glaubensaktes selbst und der gläubigen Gesinnung**, die sich durch Nichts vom Glauben abbringen lassen **will**, wohl zu unterscheiden **von der habituellen Beschaffenheit des Subjektes**, kraft welcher dieses so disponirt wäre, daß es durch nichts in seiner Gewißheit sich erschüttern lassen **könnte**: letztere Entschiedenheit oder Unerschütterlichkeit ist nach dem Gesagten ebenfalls bei der evidenten Gewißheit größer. — 3) Endlich verlangt die höhere

Entschiedenheit der Glaubensgewißheit gegenüber jeder andern Erkenntniß nicht, daß man jede andere Gewißheit für unsicher halte, resp. dieselbe in Zweifel ziehen könne oder müsse, oder daß man bereit sei, auch die evidenteste Vernunftgewißheit dem Glauben gegenüber aufzugeben. Sie verlangt nicht das Erstere, weil es auch in der vollkommenen Gewißheit Grade gibt, nicht zwar nach ihrer negativen Seite, was den Ausschluß des Zweifels angeht, wohl aber nach ihrer positiven Seite, was die Energie der Entschiedenheit und die Hochschätzung des Grundes der Gewißheit angeht. Sie verlangt auch nicht das Zweite, weil es unmöglich ist, daß der Glaube mit einer reinen und vollen objektiven Evidenz der Vernunft in Conflikt komme (vgl. das Vatikanum l. c. in den unter III. anzuführenden Worten). Sie verlangt bloß, daß wir bereit seien, solche Vernunfturtheile, welche an sich nur bedingt gewiß sind, wie die auf sinnlicher Erfahrung beruhenden, oder bei welchen die wirkliche objektive Evidenz mit dem Scheine derselben verwechselt werden kann, wie bei den Vernunftschlüssen, im Falle des Conflikts als nur scheinbar begründet dem Glauben zu unterwerfen.

835 Ein Hinweis auf die obige Lehre ist in der hl. Schrift enthalten: 1) in den oben ad I. citirten Stellen, inwiefern darin die Glaubensgewißheit als eine besonders erhabene, starke und siegreiche dargestellt wird, was der Apostel Röm. 4 und Hebr. 11 ausführlich in Beispielen darthut; 2) in den oben § 40 citirten Stellen, welche den Glauben als eine der göttlichen Majestät entsprechende Huldigung und Unterwerfung schildern und von der captivatio intellectus sprechen; 3) in den Stellen, in welchen der Glaube in der Kraft Gottes über alle menschliche Weisheit und Ueberzeugung gesetzt wird (wie 2 Cor. 1). Ausdrücklich lehren dieß die Väter und die communissima der Theologen: *Bas.* (ep. 43) nennt den Glauben stärker, als die κατάληψις. *Chrys.* (in Hebr. hom. 21): οὔτε εἰ μὴ τῶν ὁρωμένων" σαφέστερον περὶ τῶν ἀοράτων πεπληροφόρηταί τις, πίστις εἶναι δύναται. *Thom.* 2. 2. q. 4. a. 8. ad 2: Ceteris paribus visio certior est auditu; sed si ille, a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus, quam visio. Sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo, quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest. Eingehender in 3. d. 23. q. 2. a. 2. sol. 3: Certitudo quae est in scientia et intellectu, est in ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est in firma adhaesione ad id, quod creditur. In his igitur, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae et intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum, quibus assentitur.

836 Dieser Lehre steht nicht im Wege, daß die aus dem Beweggrunde des Glaubens geschöpfte Gewißheit desselben die vernünftige Gewißheit der Auktorität Gottes und seiner Aufforderung zum Glauben voraussetzt. Denn die letztere Gewißheit ist, wie oben (§ 40. III.) gezeigt, nicht der eigentliche Grund, sondern nur Bedingung und Anlaß zum Glauben, und speziell zur souveränen Hochschätzung Gottes und seines Wortes.

837 III. Die höhere Entschiedenheit der Ueberzeugung, welche der gläubige Wille erstrebt und herbeiführt, wird innerlich vollendet und besiegelt durch das übernatürliche lumen fidei, durch welches sowohl das bereits im judicium credibilitatis enthaltene Bewußtsein von der Wahrheit des Geglaubten verklärt und verstärkt wird, als auch die überzeugende Kraft des göttlichen Motivs dem Geiste sich mittheilt. Weil nun aber als wirklicher theologischer

Glaube nur derjenige Akt gelten kann, welcher nicht bloß nach dem subjektiven Credibilitätsurtheil und kraft des frommen Antriebes des Willens, sondern unter der Einwirkung des übernatürlichen lumen fidei zu Stande kommt; dieses aber als Ausfluß göttlichen Lichtes an der Unfehlbarkeit Gottes participirt und wesentlich auf die Erfassung der wirklichen Offenbarung Gottes gerichtet ist: so ist die Gewißheit des Glaubens auch in objektiver Hinsicht, d. h. als gediegene, sichere und untrügliche Erfassung der Wahrheit (oder als determinatio intellectus *ad verum*), höchst vollkommen, und vollkommener als alle natürliche Gewißheit. Mit andern Worten: weil der Glaube seine Sicherheit in der Erfassung der Wahrheit nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv unmittelbar aus dem Lichte der höchsten Wahrheit Gottes, nicht aus dem Lichte der geschaffenen Vernunft, schöpft: so ist seine Gewißheit eine allseitig göttliche, und muß seine Sicherheit in der Weise eine absolute oder unfehlbare sein, daß der subjektiv vollkommene Glaubensakt niemals auf ein falsches Objekt fallen kann. De fide gemäß der vom Vatikanum (c. 4. Abs. 3) wiederholten Definition des Lateranense V.: Omnem igitur assertionem illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; daß hier eben der Glaube, wie er im Gläubigen besteht, nicht bloß die objektive Vorlage des Glaubensinhaltes gemeint ist, geht daraus hervor, daß nur der erstere fides illuminata genannt werden kann und thatsächlich so bezeichnet wird, um den wirklich theologischen Glauben von dem bloß durch menschliches Ermessen geleiteten und durch natürliche Kraft hervorgebrachten zu unterscheiden. Aehnlich erklärt das Tridentinum sess. VI. cap. 9 die certitudo fidei als eine solche, cui non potest subesse *falsum*, nicht bloß dubium.

Diese Lehre kann man nicht läugnen, ohne der Tugend des Glaubens ihren Charakter 838
als intellektuelle Tüchtigkeit (virtus intellectualis) und namentlich als übernatürliche, von Gott eingeflößte Tüchtigkeit des Intellekts abzusprechen. In der That haben in neuerer Zeit dieselben Theologen die innere und wesentliche Unfehlbarkeit des Glaubens geläugnet, welche seinen Werth und seine Uebernatürlichkeit vorwiegend in seiner ethischen Seite, der gläubigen Gesinnung, suchten, welche allerdings auch gegenüber einer vermeintlichen Offenbarung sich bethätigen kann (vgl. Schäzler, Neue Unters. S. 413 ff.). Umgekehrt haben die alten Theologen, um die wesentliche Unfehlbarkeit des Glaubens klar zu machen, darauf hingewiesen, daß selbst die natürliche Vernunft als ein von Gott dem Menschen gegebenes Licht so beschaffen sei, daß ihre wirkliche Einsicht nur Wahres aufweisen und ihr richtiger Gebrauch nur zur Wahrheit führen könne.

Allerdings besteht bezüglich der wesentlichen objektiven Wahrheit oder der unfehlbaren 839
Sicherheit zwischen dem Glaubenslichte und dem Vernunftlichte ein bedeutender Unterschied. Aber dieser Unterschied liegt nicht darin, daß die unfehlbare Sicherheit bloß dem Glauben zukomme, der Vernunft hingegen schlechthin abgehe; sonst könnte das Vatikanum nicht erklären, Vernunft und Glaube könnten sich nicht widersprechen, cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero contradicere. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß 1) dem Lichte des Glaubens und dem Glauben selbst die wesentliche objektive Wahrheit aus einem höhern Grunde und in höherer Weise zukommt, und daß 2) die Vernunft eben auch unrichtig und verkehrt und eben darum unvernünftig und naturwidrig gebraucht werden kann, namentlich in der Ableitung von Schlüssen, während das Glaubenslicht nicht mißbraucht werden kann, sondern nur gegenüber der wirklichen Offenbarung in Thätigkeit tritt. Und das hängt namentlich damit zusammen, daß alle Akte des Glaubens unmittelbare Akte sind, folglich auch unmittelbar aus dem Glaubenslichte hervorgehen; wenn also in ihnen ein Fehler unterlaufen könnte, dann würde dieser nicht

auf eine verkehrte Ableitung und Anwendung, sondern auf einen innerlichen Fehler des Glaubenslichtes selbst zurückgeführt werden müssen, dieses also nicht nur nicht mehr, sondern sogar weniger, als das Vernunftlicht, auf die objektive Wahrheit gerichtet sein.

840 Dagegen ist es ebenso wohl möglich, daß man subjektiv einen ohne Mitwirkung des Glaubenslichtes gegenüber einer scheinbaren Offenbarung erweckten menschlichen Glaubensakt für einen wahren und übernatürlichen halte, wie es möglich ist, daß man einen unrichtigen Schluß für einen richtigen halte. Deßhalb bedarf es eines äußern objektiven Criteriums, um unfehlbar zu erkennen, daß man bezüglich einer bestimmten Lehre einen unfehlbaren Glauben habe; und dieses Criterium ist eben der Glaube der Kirche, welche ebenso wenig wie im übernatürlichen Glauben selbst, so auch in dem Bewußtsein dessen, was Gegenstand eines solchen sein könne und solle, irren kann. So besitzt der Glaube als katholischer Glaube in sich selbst auch das unfehlbare Bewußtsein von der ihm als göttlichem Glauben innewohnenden Unfehlbarkeit, während der subjektivistische Glaube des Protestanten, wenn er sich als unfehlbar geltend machen will, zur Schwärmerei und zur Vergewaltigung der Vernunft führen muß.

841 Der Schriftbeweis für das, was das Vatikanum als Dogma erklärt hat, liegt 1) in allen den Stellen, welche die absolute Gewißheit des Glaubens betonen und hervorheben, daß wir durch ihn in den vollkommensten und sichersten Besitz der Wahrheit treten; 2) spezieller in denjenigen Stellen, welche den Glauben als ein göttliches Licht bezeichnen, durch welches wir von der Macht der Finsterniß befreit werden sollen; und 3) in denjenigen Stellen, welche den Glauben als Produkt der Gnade Gottes darstellen; denn es widerspricht ebenso der Wahrhaftigkeit Gottes, daß er einen Irrthum in uns direkt und unmittelbar erzeuge, wie daß er einen Irrthum uns gegenüber bezeuge.

842 Die Väter lehren diese Wahrheit, indem sie die erwähnten Aeußerungen der hl. Schrift wiederholen und einschärfen. Deutlicher und bestimmter lehren sie die Theologen in 3. dist. 24 und in 2. 2. q. 1. a. 3. An letzterer Stelle beantwortet *Thom.* die Frage: Utrum fidei possit subesse falsum: Ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil cadere potest sub fide, nisi in quantum *stat* (nicht stare existimatur) sub veritate divina, sub qua nullum falsum stare potest. Wenn hier zunächst bloß die Unfehlbarkeit des objektiven Motivs hervorgehoben wird, dann erhellt doch aus der resp. ad 1, daß auch subjektiv die virtus infusa als virtus intellectualis nicht anders als gegenüber der wirklichen Offenbarung sich bethätigen kann. Deutlicher hebt dieß hervor *Bonav.* in 3. d. 24. q. 1. in corp.: Quum habitus fidei mentem illuminet ad assentiendum veritati creditae secundum illustrationem divinae praescientiae [et *conformetur lumini cognitionis divinae*, a quo dependet, resp. ad 1] . . . et fides *innitatur* cognitioni divinae praescientiae, a qua etiam *illuminatur* et *dirigitur*, fides non potest decipi nec potest errare. Von den spätern Theologen vgl. bes. *Bannez* in 2. 2. l. c.

843 IV. Die volle und höchste Entschiedenheit des Fürwahrhaltens im theologischen Glauben schließt naturgemäß ein sowohl den Willen, in Zukunft niemals durch Zweifel oder Verläugnung denselben aufzugeben, wie auch das feste Bewußtsein, daß derselbe niemals wegen innerer Unwahrheit aufgegeben werden dürfe. Mithin ist jeder Glaubensakt seiner innern Tendenz nach ein unwiderruflicher Akt und seine Gewißheit eine unumstößliche.

Daraus aber folgt noch nicht, daß nun jede wie immer beschaffene Glaubensgewißheit auch effektiv unumstößlich sei und niemals, in keiner Weise und unter keinen Umständen, retraktirt werden könne. Vor Allem ist 1) die Retraktation des Glaubens immer physisch möglich durch Mißbrauch der Freiheit. Ferner ist 2) moralisch möglich, d. h. sittlich erlaubt, resp. sogar moralisch nothwendig oder sittlich geboten, die Retraktation desjenigen Glaubens, welcher zwar als göttlicher intendirt war, aber nicht die wirkliche, sondern bloß eine scheinbare Vorlage der Offenbarung zum Gegenstande hatte und daher auch kein übernatürlicher und innerlich

unfehlbarer Glaube war; denn hier können und müssen die scheinbaren motiva credibilitatis durch die wahren verdrängt werden, was namentlich bei Akatholiken um so leichter geschehen kann, als ihre motiva credibilitatis gewöhnlich auch formell rein menschliche sind, d. h. auf menschliches Zeugniß, nicht auf ein göttliches die Vorlage der Offenbarung beglaubigendes Zeugniß sich zurückführen. 3) Ebenso moralisch möglich, wenn schon kaum jemals moralisch nothwendig, ist unter Umständen auch die Retraktation des wahrhaft göttlichen und übernatürlichen Glaubens, so lange und soweit derselbe nicht zugleich formell und wirklich katholischer Glaube ist; denn es ist an sich immer möglich, daß die Evidenz der Credibilität später bezüglich einzelner Wahrheiten, wenn auch nicht bezüglich derjenigen, welche man necessitate medii glauben muß, dem Geiste entschwinde oder durch entgegengesetzte Gründe verdunkelt werde, ohne daß darum die gläubige Gesinnung alterirt zu werden und die Gnade und Tugend des Glaubens verloren zu gehen brauchte.

Dagegen ist 4) unbedingt moralisch unmöglich, und daher immer 844
unberechtigt und frevelhaft, die Retraktation des katholischen Glaubens, nachdem man denselben formell als solchen angenommen und besessen hat. Und zwar aus dem Grunde, weil das gegenüber der katholischen Kirche gewonnene Credibilitätsurtheil sowohl wegen seiner auf offenkundigen Thatsachen beruhenden objektiven Evidenz, als wegen des dieselbe subjektiv konstant aufrechterhaltenden Gnadenlichtes nicht anders als durch schuldbares Aufgeben der gläubigen Gesinnung erschüttert werden kann. Folglich ist der katholische Glaube als solcher zwar nicht physisch unzerstörbar, wohl aber in der Weise schlechthin unwiderruflich und unumstößlich, daß er nur durch ein unvernünftiges und unsittliches Verhalten zurückgenommen werden kann, und daß bei ihm nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv stets, wie die gebieterische Pflicht, so zugleich die vernünftige Möglichkeit besteht, demselben unwandelbar treu zu bleiben.

Der Punkt 3. ist nur eine leicht zu vertheidigende Ansicht mancher Theo- 845
logen; die Punkte 1., 2. und 4. dagegen sind ausdrückliche Glaubenslehren: 2. und 4. zusammen neuerdings definirt vom Vatikanum (de fide cath. c. 3. Abs. 5 und 6). Nachdem nämlich das Concil erklärt hat, daß Gott, um die Annahme des wahren Glaubens und das standhafte Beharren in demselben zu ermöglichen, objektiv durch die der Kirche anhaftenden offenkundigen motiva credibilitatis und subjektiv durch die Mittheilung und Erhaltung seines Gnadenlichtes sorge, schließt es unter Anwendung des in der kirchlichen Gnadenlehre feststehenden Princips: Deus non deserit nisi deseratur, wie folgt: Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum *catholicae veritati* adhaeserunt, atque eorum, qui, ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; illi enim qui fidem *sub ecclesiae magisterio susceperunt*, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi. Noch spezieller erklärt es sich in can. 6 gegenüber der hermesischen Lehre: Si q. d., parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub ecclesiae magisterio jam susceperunt,

in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, a. s.

846 Der letzte Punkt, worauf es vor Allem ankommt, ist in neuerer Zeit mehrfach geläugnet und bestritten worden, am eingehendsten von Hermes, aber auch von manchen Andern. Die Läugnung liegt überhaupt im liberalistischen Geiste der Zeit, welche den katholischen Glauben, wie den protestantischen, mehr nur wie eine bloße Meinung behandelt wissen will, die man nicht „eigensinniger Weise“ unbedingt aufrechthalten dürfe, und deren Festhaltung, wie die jeder andern beliebigen Ueberzeugung, in Folge neuer Prüfung oder neuer Gründe suspendirt werden müsse. In der Regel sieht man daher bei dieser Anschauungsweise von der religiös-sittlichen Nothwendigkeit und Bedeutung des Glaubens, namentlich von seiner Bedeutung für das ewige Heil, gänzlich ab. Selbst unter gediegenen katholischen Theologen ist dieser Punkt zeitweilig verdunkelt worden, aber hauptsächlich nur deßhalb, weil man die Frage nicht speziell genug stellte und den 4. Punkt zugleich mit dem 3. Punkte behandelte. (So namentlich bei A. Schmid, Wissensch. u. Auktorität S. 83 ff., im Anschluß an ältere Theologen. Vgl. dazu unsere Recension im Kath. 1868. II.) Wie wir oben dem Vatikanum gemäß die Frage gestellt haben, ist die gegebene Entscheidung leicht zu beweisen und zu erklären.

847 Vor Allem ist es immer katholische Anschauung gewesen, daß jeder katholische Christ, indem er den katholischen Glauben annimmt, auf's Strengste verpflichtet werde und sich selbst verpflichte, demselben bis an sein Lebensende constantissime treu zu bleiben (vgl. den Schluß des symb. Trid.). Daran knüpft sich die weitere konstante Anschauung, daß es zwar eine entschuldbare Verletzung dieser Treue geben könne, aber doch nur dann, wenn man eben nicht wisse, daß ein Punkt kirchliche Lehre sei, während jede wissentliche Verläugnung der Lehre der Kirche auch unbedingt als formelle Verletzung der geschworenen Treue angesehen wurde. Ebenso ist stets die unbedingte Pflicht geltend gemacht worden, an dem einmal angenommenen katholischen Glauben auch keinen Augenblick zu zweifeln und jedes Bedenken dagegen unbedingt als sündhaft zurückzuweisen. Das Alles könnte aber nicht Platz greifen, wenn einem Katholiken ohne seine Schuld die Evidenz der Credibilität abhanden kommen, und so die Retraktation des Glaubens als erlaubt erscheinen könnte.

848 Daß die katholische Glaubenspflicht sich hierin von vielen andern Pflichten wesentlich unterscheidet, kommt daher, daß der Besitz des göttlichen Glaubens überhaupt die fundamentale Bedingung für die Erfüllung aller übrigen Gebote und für die Erlangung der ewigen Seligkeit ist, und daß der katholische Glaube als solcher eben die ordentliche und naturgemäße Form des göttlichen Glaubens ist. Wie nämlich aus dem angeführten Grunde Gott nicht zugeben kann, daß der einmal von ihm verliehene göttliche Glaube ohne Schuld des Menschen wieder verloren gehe, indem hier die Sätze sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei (Röm. 11, 20), und Deus non deserit, nisi deseratur Anwendung finden: so muß dieß auch speziell vom katholischen Glauben gelten. Denn obgleich es einen göttlichen Glauben geben kann, der nicht explicite katholisch ist: so kann dieser doch nur dann die Wirkung des katholischen haben, wenn er wenigstens in voto katholisch ist, und muß folglich der einmal explicite katholisch gewordene Glaube fortan ebenso als medium salutis von Gott aufrechterhalten werden, wie der göttliche Glaube überhaupt. So entwickelt das Vatikanum mit Recht aus der (Abs. 5, erster Satz) behaupteten Heilsnothwendigkeit der *vera* fides die von Gott zu bewirkende unbedingte subjektive Möglichkeit, so lange man guten Willens ist, im einmal angenommenen katholischen Glauben zu verharren, und eben mit dieser Möglichkeit auch die unbedingte moralische Pflicht, dem katholischen Glauben treu zu bleiben.

849 Indem aber das Vatikanum die unbedingte Pflicht, im Glauben zu verharren, mit der Möglichkeit verbindet, und zwar mit der vernünftigen Möglichkeit, welche durch die fortdauernde Wirksamkeit der die vernünftige Annahme des Glaubens ermöglichenden Criterien begründet wird: zeigt es zugleich, daß die Standhaftigkeit des Katholiken in seinem Glauben ebenso wenig blinder, fanatischer Eigensinn sei, wie die Annahme des katholischen Glaubens aus blinder Leichtgläubigkeit hervorgeht. Es schließt daher auch keineswegs aus, daß der Katholik nachher sein bisheriges Credibilitätsurtheil genauer prüfe und untersuche. Es verwirft bloß, daß man a) beim Beginne der Untersuchung dasselbe ernstlich in Frage stellen oder suspendiren dürfe, und daß man b) im Verlaufe oder in Folge der

Untersuchung, wofern dieselbe nur, wie es sich gebührt, mit pietätvoller Gesinnung gegen Gott, unter Anrufung seiner Gnade, mit bereitwilligem Gebrauche der vorhandenen Mittel und bei ruhiger Stimmung des Geistes geführt werde, als unvernünftig erscheinen könne. Und mit Recht. Denn das Erstere (a) wäre nur dann statthaft, wenn man bisher gar kein gewisses Credibilitätsurtheil gehabt hätte; alsdann hätte man aber auch keinen katholischen Glauben gehabt, sondern suchte erst nach demselben. Das Zweite (b) könnte nur dann eintreten, wenn einerseits Gott es zulassen könnte, daß ein aufrichtiger Geist, der Alles thut, was an ihm liegt, in seinem aufrichtigen Streben die bereits besessene Wahrheit verliere, und wenn andererseits die zu Gunsten der katholischen Kirche sprechenden motiva credibilitatis nicht jenen Grad der Offenkundigkeit und einfachen Klarheit besäßen, welchen sie wirklich besitzen. Und wenn schon bei manchen Katholiken das Credibilitätsurtheil von vornherein nicht immer ein reflexes und distinktes, vielleicht nicht einmal ein absolut, sondern bloß relativ gewisses war: dann reicht es doch schon deßhalb immer aus, um gegen jeden Zweifel, als auf sophistischen Bedenken beruhend, peremptorisch zu präscribiren, weil es wenigstens das Bewußtsein einschließt, daß man nicht ohne frevelhafte Mißachtung der Auktorität, Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes annehmen könne, Gott selbst habe uns durch den Schein göttlicher Credibilität, mit welchem die Kirche umgeben ist, bisheran förmlich betrogen (vgl. oben nn. 106 u. 754 f.).

Der Katholik kann und darf daher gegenüber solchen Zweifeln, welche die äußere Credibilität der katholischen Glaubenslehre antasten, nicht anders verfahren, als gegenüber denjenigen, welche die innere Wahrheit derselben angreifen. Wie er die letztern auf Grund der unfehlbaren Wahrheit Gottes als nichtig und sophistisch abweisen muß, auch wenn er ihre Richtigkeit nicht einsehen kann: so muß er auch die erstern auf Grund der die katholische Kirche beglaubigenden Wahrhaftigkeit Gottes als nichtig und sophistisch abweisen, mag er selbst ihre Richtigkeit einsehen oder nicht. Vgl. über diese ganze Lehre Kleutgen Bd. IV. nn. 626 ff. und unsere Artikel im Katholik 1863. II. S. 279 ff. u. 1868. II. S. 399 f.

Mit dieser Lehre über die Unwiderruflichkeit der einmal förmlich übernommenen Glaubenspflicht hängt die andere, vom Tridentinum sess. VII. de bapt. can. 13 u. 14 entschiedene Lehre zusammen, daß Solche, welche, als Kinder getauft, die objektive Glaubenspflicht ohne eigenes Bewußtsein übernommen hätten, später, wenn sie herangewachsen sind, unbedingt zum katholischen Glauben angehalten werden können. (Si quis dixerit, parvulos eo, quod actum credendi non habent, suscepto baptismate inter fideles computandos non esse . . . oder hujusmodi parvulos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos, nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, a. s.) Diese Lehre setzt nämlich voraus, daß ein solches Kind, wenigstens wofern es katholisch erzogen, also nicht mit Vorurtheilen gegen die katholische Kirche vollgepfropft werde, die Credibilität der Kirche unbedingt einsehen könne und müsse, daß es also nicht bona fide ohne schwere Schuld den Glauben zurückweisen könne. Dagegen bleibt es immer möglich, daß solche Getaufte, die in der Häresie erzogen worden sind, nachher in bona fide sich befinden und nicht unbedingt auch subjektiv für die Nichtanerkennung des katholischen Glaubens verantwortlich seien. 850

Die volle und eminente Festigkeit des Glaubens läßt sich mit Einem Worte ausdrücken, indem man sagt, er könne und müsse eine fides petrina, ein felsenfester Glaube sein. Wie daher der Heiland dem Apostelfürsten gerade in seiner Eigenschaft als Vorbild, Stammvater und Führer aller Gläubigen den Namen Petrus beigelegt hat: so liegt auch in der vatikanischen Definition der Indefectibilität des Glaubens Petri auf seinem Stuhle, oder in der unfehlbaren Lehre seiner Nachfolger, eine höchst zeitgemäße, bedeutungsvolle und nachdrückliche Bekräftigung aller Eigenschaften des katholischen Glaubens, so daß die constitutio de ecclesia Christi als Ergänzung und Besiegelung der constitutio de fide catholica erscheint. Vgl. über diesen Gegenstand unsere Per. Bl. v. Concil Bd. III. S. 249—261. 851

II. Das Verständniß (intellectus) des Glaubens und das theologische Wissen.

Literatur für das Folgende im Ganzen: *Bonav.*, *Thom.*, *Scotus* in prol. sent.; *Thom.* in 1. p. q. 1; sup. Boëth. de Trin. an vielen Stellen; *Canus*, de locis l. 12; *Gillius*, de Deo l. I. (sehr ausführlich); *Petavius* tom. I. theol. dogm. prolegomena; *Thomassin.* tom. III. de prolegom. theol.; Kuhn, Einl. §§ 11—17; Kleutgen IV. Bd. IV. Abh.; Denzinger, rel. Erk. IV. Buch; H. Hagemann; Vernunft u. Offenbarung (Freib. 1869); *Franzelin*, de trad. append.; *Hilarius Parisiensis*, theol. univ. tom. I.

§ 47. Das Verständniß der Glaubenswahrheiten als solches und in sich selbst betrachtet.

852 Der Glaube als feste Ueberzeugung von der objektiven Wahrheit und Wirklichkeit der offenbarten Lehren wird erst dadurch zur eigentlichen Erkenntniß dieser Lehren, daß auch der Gegenstand derselben in entsprechender Weise aufgefaßt und vorgestellt oder verstanden wird. Ohne eine solche Vorstellung würden die einzelnen Lehren ebenso wenig unser geistiges Eigenthum werden, als es durch diese Vorstellung allein geschehen würde; so wenig wir ohne den Glauben ein festes Urtheil über die Wahrheit der Lehren haben würden, so wenig würde das Urtheil ohne die Vorstellung einen bestimmten Inhalt haben.

853 Die Auffassung oder Vorstellung (perceptio und conceptus) des Inhaltes einer Wahrheit nennt man bei solchen Wahrheiten, die wir nicht durch eigene Anschauung oder Erforschung auffassen, sondern von andern Personen durch Zeichen mitgetheilt erhalten, Verständniß, nämlich zunächst Verständniß der Bedeutung der Zeichen, und darauf hin auch Verständniß der bezeichneten Gegenstände. Letzterem Ausdruck entspricht ganz genau das lateinische *intellectus* in seinem etymologischen Sinne, obgleich es im Sprachgebrauche jede durch unsern geistigen Einblick gewonnene Vorstellung oder Einsicht bezeichnet. Geht die Auffassung über die einfache Vorstellung dessen, was man für wahr hält, hinaus, und ist sie mithin eine tiefere und allseitigere Auffassung der objektiven Elemente, Momente und Gründe, sowie des innern und äußern Zusammenhanges eines Gegenstandes, wodurch wir uns darüber klar werden, wie und warum er das ist, was er ist, und über Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Bedeutung desselben Rechenschaft geben: so heißt sie Ergründung (perceptio rationis oder rationum rei). Wie jedoch schon das Verständniß dessen, was die Sache ihrem Wesen nach ist, als eine gewisse Ergründung derselben bezeichnet werden kann (daher im Lat. der Begriff auch ratio rei genannt wird): so ist umgekehrt die Ergründung nur ein erweitertes, volleres und tieferes Verständniß. In diesem doppelten Sinne nennen wir im Deutschen das Verständniß, als genaue und gründliche Auffassung, auch ein Begreifen des Gegenstandes, so jedoch, daß der davon abgeleitete Name „Begriff" auf die genau gefaßte Vorstellung von dem Was des Gegenstandes beschränkt wird, während das „Begreifen" (wie das lat. comprehendere) emphatisch als erschöpfendes Auffassen verstanden wird.

854 Bei denjenigen Wahrheiten, die wir selbstständig durch unser eigenes geistiges Auge erkennen, entsteht das Urtheil über ihre objektive Wirklichkeit entweder durch die Auffassung ihres Inhaltes (bei den analytischen Urtheilen) oder doch zugleich mit dieser Auffassung durch denselben Blick auf den Gegenstand, womit wir dessen Inhalt auffassen. Nicht so bei den Wahrheiten, die wir von Andern entlehnen und auf ihre Auktorität annehmen: hier müssen wir das Material der Vorstellung bereits besitzen und es durch eigene Thätigkeit zur Bildung einer Vorstellung von dem Gehörten verwerthen, während der Redende uns nur die Anweisung zur richtigen Verwerthung unserer Vorstellung gibt. So wenig also hier das Urtheil das Resultat einer eigenen Anschauung des Gegenstandes ist, so wenig ist es auch die Auffassung desselben. Wenn gleichwohl auch hier das Bilden der Vorstellung von den betreffenden Gegenständen und die Auffassung der letztern ein geistiges Schauen (besonders

bei *Aug.*, z. B. ep. 120. n. 1—2: rationis luce conspicere) und eben als geistiges Schauen (im Gegensatz zum oberflächlichen sinnlichen) auch Einsicht genannt wird: so geschieht das nur deßhalb, weil die Bildung der Vorstellungen durch eigene Anschauung und Einsicht der Gegenstände die ursprüngliche Weise ist. Und wenn ferner gewöhnlich gerade bei solchen Wahrheiten, die wir bloß glauben, die Vorstellung von dem Inhalte derselben im Unterschiede und im Gegensatze zum Glauben ein Wissen von jenen Wahrheiten genannt wird: dann hat das darin seinen Grund, daß der Glaube erst durch die hinzutretende Vorstellung zu einer bewußten Erfassung bestimmter Gegenstände wird.

Gegenüber dem modernen Rationalismus, welcher bald jedes Verständ- 855
niß der Glaubenslehren für unmöglich erklärt, bald ein absolutes Verständniß und vollkommene Einsicht in dieselben sich anmaßen will: hat das Vatikanum (c. 4 de fide cath.), nachdem es dem Glauben sein spezifisches Objekt in den Mysterien zugewiesen (vgl. oben n. 30), die katholische Lehre über das wirklich mögliche Verständniß derselben durch Ausschließung beider Extreme festgestellt. Einerseits lehrt es, daß ein Verständniß, und zwar ein recht ergiebiges, möglich sei, indem es zugleich die wichtigsten Bedingungen und Regeln desselben angibt: Ac ratio quidem, fide illustrata, dum pie, sobrie et sedulo quaerit, aliquam, Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo. Andererseits lehrt es, daß dieses Verständniß nicht von gleicher Art sei, wie die Einsicht in die natürlichen Wahrheiten, und namentlich dunkler und unvollkommener sei, als diese: Nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem. 2 Cor. 5, 7. Nach can. 1 ist der Hauptunterschied zwischen der Einsicht in die geheimnißvollen und in die natürlichen Wahrheiten dahin verstanden, daß bei den Mysterien die der Vernunft mögliche Einsicht nicht auch den rein vernünftigen Beweis der Wirklichkeit derselben einschließt; aber aus dem ganzen Contexte geht hervor, daß auch die Vorstellung als solche bei den Mysterien dunkler und unvollkommener ist, als bei den natürlichen Wahrheiten.

Wie das Concil, werden auch wir hier vorläufig die in der Offenbarung enthaltenen natürlichen Wahrheiten bei Seite lassen, und bloß das Verständniß der übernatürlichen oder geheimnißvollen Wahrheiten näher erklären, und zwar in diesem § bezüglich des letztgenannten, im folgenden § bezüglich des erstgenannten Unterschiedes.

I. Möglichkeit und Nothwendigkeit des Verständnisses im 856
Allgemeinen. So wahr Gott uns durch sein Wort das in demselben Ausgesprochene offenbaren und kundgeben will: so wahr müssen wir im Stande und berufen sein, den Inhalt des Wortes Gottes wenigstens einigermaßen aufzufassen und zu verstehen, und namentlich von dem „Was" desselben einen richtigen, wenn auch unvollkommenen und dunkeln Begriff zu erhalten. Es liegt daher in der Natur des Glaubens, daß ein gewisses Verständniß des Glaubens schon in jeder fides explicita enthalten ist, und daß

ein möglichst vollkommenes Verständniß von den Gläubigen erstrebt werden soll im Sinne des berühmten Anselmischen Satzes: Fides quaerens intellectum.

857 Wenn zuweilen gesagt wird, wir könnten und brauchten von manchen offenbarten Wahrheiten nur das „Daß“, nicht auch das „Was“, geschweige das „Wie“ und „Warum“ zu erkennen: so ist das in demselben Sinne zu verstehen, wie wenn man sagt, wir könnten aus der Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung zwar erkennen, daß Gott sei, aber nicht auch, was er sei, in dem Sinne nämlich, daß die Klarheit und Tiefe der Vorstellung von dem Wesen Gottes nicht im Verhältniß stehe zur Vollkommenheit der Gewißheit, womit wir ihren Inhalt für wahr halten. Daß aber auch das „Wie“ und „Warum“ der Geheimnisse bis auf einen gewissen Grad erkannt werden kann, werden wir später sehen.

858 Ueberhaupt sind die Stellen der Väter und der hl. Schrift selbst, welche gegen das Streben nach dem Verständniß oder vielmehr nach dem Begreifen und Ergründen der Geheimnisse auftreten, nur von einem solchen Verfahren zu verstehen, welches 1) in dieser Beziehung das Unmögliche leisten, oder 2) das an sich Mögliche in schlechter Absicht, besonders ohne Demuth und Bescheidenheit und so in unberufener oder verkehrter Weise (also nicht pie, sedulo et sobrie, wie das Vatikanum es fordert), erstrebt, und namentlich 3) das Verständniß unabhängig vom Glauben erstrebt und diesen hinwiederum von der Erreichung des vollen Verständnisses abhängig machen will.

859 Dagegen finden sich in Schrift und Vätern auch Stellen genug, welche uns ermahnen, je nach persönlicher Fähigkeit in das Verständniß der Glaubenslehren möglichst weit einzubringen. (Vgl. eine Anzahl der betr. Schriftstellen bei Kleutgen Bd. III. S. 691 f.) Dieses forbert von uns in der That 1) der Wille Gottes, der uns seine Wahrheiten offenbart, damit wir sie uns möglichst vollkommen aneignen; 2) die Würde und Natur der Wahrheiten selbst, deren möglichst vollkommener Besitz uns unserm höchsten Ziele näher bringt, uns Gott ähnlicher macht und die Herrlichkeit Gottes uns offenbart; 3) die Würde und Natur unseres Geistes, der als intelligenter und rationaler darnach strebt, bei jedem Gegenstande so viel als möglich sich seines Inhaltes zu bemächtigen; 4) der Werth und die Beständigkeit des Glaubens selbst, der erst durch das Verständniß das wird, was er sein soll, namentlich freudiger und lichtvoller wird, durch mangelhaftes Verständniß aber in seiner Bestimmtheit und Reinheit benachtheiligt, in seinem Bestande gefährdet, und endlich ohne ein genaues und tiefes Verständniß nicht wirksam gegen die Einwendungen der Ungläubigen vertheidigt werden kann; endlich 5) die praktische Bedeutung und Wirksamkeit, welche die Glaubenslehren für das innere und äußere Leben der Christen haben sollen, und welche nur durch innige und allseitige Vertrautheit mit ihrem Inhalte zur Geltung gebracht werden kann. Vgl. *Thom.* sup. Boëth. de Trin. q. 2. a. 3.

860 II. Princip des Verständnisses. Abgesehen von außerordentlicher göttlicher Einwirkung wird die Auffassung des Inhaltes der Offenbarung nicht ebenso durch göttliche Infusion bewirkt, wie die Gewißheit von seiner objektiven Wahrheit. Allerdings bedarf sie ebenfalls mehr oder weniger einer unterstützenden und nachhelfenden Einwirkung Gottes (*Deo dante* ratio assequitur, Vat.; s. unten § 54). Aber die Vorstellung von dem Inhalte der Offenbarung muß doch von dem Gläubigen selbst durch seine eigene Vernunftthätigkeit, unter Verwendung der aus den natürlichen Dingen erworbenen Vorstellungen, gebildet, und ebenso müssen die Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Momenten der Offenbarung durch die natürliche Combinationskraft der Vernunft unter Anwendung natürlicher Principien aufgefaßt werden. In dieser Beziehung verhält sich das Wort Gottes ähnlich, wie jede andere Rede; wie Gott selbst sich menschlicher Worte, die ursprünglich nur Begriffen von natürlichen Dingen entsprechen, bedient, um seine Gedanken auszudrücken: so wird auch sein Wort fortwährend dadurch verständlich gemacht, daß die

Lehrer desselben an den Vorstellungskreis ihrer Zuhörer anknüpfen und deren Denkvermögen in Anspruch nehmen. Mit Recht betrachtet daher das Vatikanum das Verständniß als ein Produkt der eigenen Thätigkeit der an die Offenbarung sich anschließenden und durch dieselbe geregelten menschlichen Vernunft (*ratio* pie *quaerens assequitur*), nicht schlechthin als ein Produkt der Gnade in der Vernunft oder als Akt einer übernatürlichen Tugend derselben.

III. Natur und Beschaffenheit des Verständnisses. Aus 861
dieser allgemeinen Bestimmung über das Princip, wodurch das Verständniß der Geheimnißlehren bewirkt wird, ergibt sich von selbst die Natur und Beschaffenheit desselben. Wenn nämlich das Verständniß hier vermittelt wird durch die von der Vernunft aus ihrem natürlichen Gesichtskreise erworbenen Vorstellungen, der Inhalt der Geheimnisse aber wegen seiner Uebernatürlichkeit einer höhern Ordnung angehört, als die natürlichen Dinge, diese also auch ihm nicht vollkommen gleichartig sind: so folgt nicht nur, daß derselbe überhaupt bloß durch entlehnte Begriffe vorstellbar ist; es folgt zugleich, daß die entlehnten Begriffe nicht als eigentliche und homogene, sondern bloß als verwandte und ähnliche oder analoge, und mithin nur unter Berücksichtigung der Unähnlichkeit zwischen den natürlichen und übernatürlichen Objekten und unter entsprechender Einschränkung und Anpassung oder Accommodation zur Vorstellung der letztern verwandt werden können. (Beispiele hiefür sind die Begriffe von Substanz, Person, Zeugung u. s. w. in ihrer Anwendung auf die Trinität.)

Durch die entsprechende Einschränkung und Accommodation werden diese 862
Begriffe zwar zu richtigen und wirklichen Vorstellungen der übernatürlichen Dinge erhoben, und sie werden auch in dem Maße deutlicher und lichtvoller, je bestimmter und schärfer die nicht verwendbaren Momente abgestreift und die verwendbaren rein gehalten, und je geschickter die von verschiedenen Seiten beigebrachten Analogien zusammengestellt werden. Zugleich aber versteht es sich von selbst, daß sie die übernatürlichen Dinge nicht ebenso lichtvoll und deutlich uns vor Augen stellen, wie die natürlichen, von denen sie entlehnt sind. Hieraus ergibt sich die eigenthümliche Dunkelheit und Unvollkommenheit des Verständnisses der Geheimnißlehren (resp. die eigenthümliche Unbegreiflichkeit dieser selbst), welche das Vatikanum definirt hat; denn es sagt nicht, daß jenes Verständniß mehr oder weniger ebenso dunkel und unvollkommen sei, wie es das der natürlichen Dinge auch ist und bleibt, weil wir hienieden niemals eine vollkommen erschöpfende Einsicht in dieselben erlangen, sondern, daß es nicht so klar und vollkommen sei, wie dieses[1]. Es ist eine ähnliche Dunkelheit und Unvollkommenheit, wie sie den Vorstellungen anhaftet, welche wir uns nach den Berichten Anderer von fremdartigen Pflanzen und Thieren bilden, die von

[1] Bezüglich dessen, was wir von Gott selbst natürlicher oder übernatürlicher Weise erkennen, braucht dieser Unterschied nicht so strenge geltend gemacht zu werden, weil eben beides nur per analogiam erkannt wird. Gleichwohl besteht auch hier ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen der Natur Gottes nebst deren Eigenschaften, welche sich in der Creatur so abspiegeln, daß sie aus derselben erkannt werden, und der Trinität, bei welcher das nicht zutrifft. Vgl. unsere „Mysterien des Christenthums“ S. 41 ff.

den uns bekannten wesentlich verschieden sind. Weil das Verständniß der Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen Gegenständen in seiner Klarheit und Vollkommenheit sich nach den Begriffen richtet, welche wir von den einzelnen haben: so leuchtet ein, daß auch dieses bei den Geheimnißlehren an der eigenthümlichen Dunkelheit und Unvollkommenheit der betreffenden Vorstellungen participirt, obgleich die Betrachtung solcher Wechselverhältnisse auch wieder auf die Klarheit der Einzelvorstellungen zurückwirkt.

863 Die hl. Schrift spricht diese Wahrheit in der mannigfaltigsten Weise aus. Die Unmöglichkeit der direkten Anschauung und darum der Auffassung durch eigentliche und direkte Begriffe liegt in der vom Vatikanum angezogenen Stelle 2 Cor. 5, 7: Per fidem ambulamus et non per speciem. Deutlicher wird 1 Cor. 13, 9 ff. der cognitio per speciem, als einem videre a facie ad faciem, die im Stadium des Glaubens mögliche Erkenntniß als ein videre per speculum in aenigmate gegenübergestellt. Das per speculum bezeichnet die mögliche Erkenntnißweise als eine analogische und mittelbare; und eben wegen ihrer Mittelbarkeit wird dieselbe weiter charakterisirt a) als eine änigmatische, räthselhafte oder dunkle (in aenigmate), b) als eine stückweise (nunc cognosco ex parte), c) als eine kümmerliche und unvollkommene, wie sie den kleinen Kindern zukommt, welche noch nicht in das Wesen der Dinge eindringen (cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus). Vgl. weitere Stellen oben n. 31.

864 Wie die richtige Erkenntniß der Geheimnisse nur durch analoge Begriffe als solche möglich ist: so muß umgekehrt die Verkennung des bloß analogen Werthes der Begriffe nothwendig der richtigen Erkenntniß schädlich und hinderlich sein. So lange daher der Mensch seine natürlichen Vorstellungen zum Maßstabe der übernatürlichen Dinge machen will, muß er entweder eine durchaus unrichtige Vorstellung gewinnen, oder er muß die Gegenstände für absolut unverständlich und das Wort der Offenbarung für absolut sinnlos halten. Im ersten Falle entstehen die häretischen Verdrehungen der Glaubenslehren (z. B. durch Anwendung des natürlichen Begriffes von Hypostase auf Trinität und Incarnation), wie die Geschichte der Häresien (besonders die der arianischen und nestorianischen Häresien und in der neuern Zeit der Günther'schen Theologie) zeigt. Im zweiten Falle entsteht Verachtung und Verwerfung der Offenbarung und der absolute Unglaube. A fortiori treten diese Folgen ein, wenn die natürlichen Vorstellungen zugleich kraß sinnliche sind; dann gilt um so mehr das Wort des Apostels: Animalis homo non percipit, quae sunt spiritus Dei, nec potest intelligere. In diesem Sinne sagen die hl. Väter sehr oft, die Anwendung der Philosophie auf die Offenbarung sei die Ursache der Häresien und des Unglaubens, nämlich nicht die Anwendung der Philosophie überhaupt, sondern die anmaßende, rücksichtslose Anwendung derselben.

865 Die den Geheimnißlehren eigenthümliche Dunkelheit darf man nicht so ausdrücken, daß man schlechthin sagt, sie seien unverständlich, weil damit die Möglichkeit jedes Verständnisses geläugnet würde. Eher kann man schlechthin sagen, sie seien unbegreiflich und unergründlich, weil die Begreiflichkeit und Ergründlichkeit eben die Möglichkeit eines durchaus vollkommenen Verständnisses ausdrückt. Streng genommen muß man aber sagen: die Geheimnisse seien weder absolut unbegreiflich und unergründlich, weil man ja bis auf einen gewissen Grad ihr Was und Warum einsehen kann, noch absolut begreiflich und ergründlich, sondern sie seien relativ mehr unbegreiflich und unergründlich, als die natürlichen Dinge, und nur in einem sehr beschränkten Sinne begreiflich und ergründlich. Diese Beschränkung geht jedoch nicht so weit, daß man nicht, wie ein wahres und richtiges, so auch ein einigermaßen klares und deutliches, allseitiges und gründliches Verständniß erstreben und erwerben könnte, wie sogleich gezeigt wird.

866 IV. Tragweite des Verständnisses. Wie das Verständniß der Geheimnißlehren trotz seiner Unvollkommenheit ein wahres und richtiges und auch ein verhältnißmäßig klares und deutliches sein kann: so kann und soll es auch bis auf einen gewissen Grad über das Wie und Warum der Mög=

lichkeit und Wirklichkeit, über Wesen, Bedeutung und Zusammenhang der betreffenden Gegenstände Aufschluß geben und so ein verhältnißmäßig gründliches und allseitiges werden.

1. Zunächst und unmittelbar hat das Verständniß sich zu erstrecken auf 867 das Wesen und die Attribute der einzelnen Gegenstände, um a) die innere Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit derselben und b) den positiven innern Zusammenhang der Attribute unter sich und mit dem Wesen zu erkennen und so einen harmonischen und gründlichen Begriff von den betreffenden Gegenständen zu gewinnen.

Was zunächst a) die innere Möglichkeit der Gegenstände betrifft: 868 so ist mit der richtigen analogischen Auffassung derselben nothwendig gegeben, daß in dieser selbst kein evidenter Widerspruch, sei es der einzelnen Bestimmungen untereinander, sei es mit zweifellosen Vernunftwahrheiten, sich vorfinden, sowie daß die Abwesenheit dieses Widerspruchs auch evident nachgewiesen werden kann. Daraus folgt aber nur, daß der Gegenstand demjenigen, welcher die richtige Auffassung besitzt, nicht als innerlich unmöglich erscheine; es folgt nicht, daß der Besitzer jener Auffassung darum auch diese Möglichkeit positiv und absolut einsehe und dieselbe kraft dieser Einsicht behaupten könne, weil die richtige Auffassung wegen ihrer Unvollkommenheit den Gegenstand nicht adäquat beleuchtet. So kann eine Bauzeichnung sich auf dem Papier ganz harmonisch ausnehmen, ohne daß darum auch der Bau in der Wirklichkeit zusammenhalten müßte.

Vorstehendes ist communissima der Theologen. Der erste Satz liegt auch deutlich 869 genug in den Worten des Vatikanums l. c. Abs. 3, wenn es sagt: Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen inter rationem et fidem vera dissensio esse potest. . . Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Das Concil behauptet demnach auch, daß bei der an der Hand der Kirche möglichen richtigen Auffassung ihrerseits der Schein des Widerspruchs wegfalle und nur dann noch fortbestehen könne, wenn ein irriges Princip als evident für die Vernunft bewiesen angenommen werde. Hieraus folgern die Theologen insgemein, daß alle Argumente, welche die innere Unmöglichkeit einer Glaubenslehre darthun wollen, nicht bloß sophistisch seien in der Form oder Materie, sondern sich auch evident als solche darthun und lösen lassen, und zwar so, daß bei den in der Form fehlenden Argumenten schlechthin die Falschheit erwiesen, bei den in der Materie fehlenden aber wenigstens gezeigt werden kann, der betreffende Vordersatz sei nicht absolut evident, wenn auch die Vernunft nicht positiv seine Falschheit einsieht. (Vgl. *Thom.* 1. p. q. 1. a. 9: Quum impossibile sit, de vero probari contrarium, manifestum est probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.) Freilich gehört zur effektiven Lösung solcher Schwierigkeiten eine große Ausbildung der Begriffe und des spekulativen Denkens, weßhalb sie dem einfachen Gläubigen oft ganz unmöglich und selbst den Gelehrten sehr schwierig wird. So lange sie aber unmöglich, ist das ein Zeichen, daß entweder die Auffassung des Geheimnisses noch keine hinreichend richtige, klare und durchgebildete ist, oder daß die Vernunft mit unaufgeklärten Vorurtheilen erfüllt ist. Es soll daher nur Antrieb sein, wie zur eigenen Verdemüthigung, so zur sorgfältigern Forschung. Dagegen darf es kein Grund sein, darum den Glauben preiszugeben, da wir durch ihn unbedingt gewiß sind, daß die Unmöglichkeit nur ein Schein ist.

Wenn einzelne Väter oder Theologen zu behaupten scheinen, es bestehe ein unauflöslicher Widerspruch in manchen offenbarten Wahrheiten, und gerade das Bewußtsein dieses Widerspruches rege den Glauben zu größerer Lebhaftigkeit an: dann sind das nur emphatische Umschreibungen des apostolischen Wortes (1 Cor. 1, 23): Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.

870 b) Aus demselben Grunde, aus welchem die innere Möglichkeit der Geheimnisse nicht absolut und positiv eingesehen werden kann, nämlich wegen der Unvollkommenheit der analogen Begriffe, ist es auch unmöglich, den positiven innern Zusammenhang ihrer Attribute oder den innern positiven Grund, kraft dessen die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines Attributes aus dem andern und aller aus dem Wesen sich ergibt, absolut zu begreifen. Weil jedoch die analogen Begriffe nicht bloß auf die Attribute, sondern auch auf das Wesen der Dinge sich beziehen, und das eine Attribut zu dem andern im Verhältnisse des innern Grundes (ratio resp. causa formalis) steht: so steht nichts im Wege — und ist es in concreto nachweisbar in ausgedehntem Maßstabe möglich — daß bei den geheimnißvollen Gegenständen der innere Grund der einzelnen Prädikate eingesehen, diese nach ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit aus demselben erklärt und begriffen werden, und so über das Wie und Warum derselben auch positiv Aufschluß gegeben werde. So lassen sich z. B. bei der Trinität alle einzelnen Momente derselben auf den Grundbegriff einer in Gott stattfindenden productio interna per intellectum et voluntatem zurückführen und aus demselben erklären und begreifen; ebenso bei der heiligmachenden Gnade die Eigenschaften und Wirkungen derselben aus dem Grundbegriff der participatio divinae naturae, wie die Summa des hl. Thomas zeigt [1]. In diesem Sinne ist also auch positiv eine verhältnißmäßig tiefe Ergründung der Geheimnisse und ein verhältnißmäßig gründlicher Begriff ihres Inhaltes möglich und anzustreben, so jedoch, daß die Auffassung im Vergleich zur dereinstigen Anschauung, sowie auch zur Erkenntniß der natürlichen Dinge immer eine äußerliche und oberflächliche bleibt. Ebenso kann durch die genaue Betrachtung des Wesens und der Eigenschaften der übernatürlichen Dinge eine mehr oder minder reiche und fruchtbare Auffassung der Kraft, Wirksamkeit und Bedeutung, welche sie als Gründe, Ursachen, Beweggründe oder Zwecke üben können, mithin ein verhältnißmäßig allseitiger Begriff erzielt werden, ohne daß jedoch auch dieser jemals erschöpfend werden könnte.

871 Das unter b. Gesagte steht mit dem unter a. ausgesprochenen Satze, daß die innere Möglichkeit der Geheimnisse nicht positiv eingesehen werden könne, nicht im Widerspruch. Denn man kann sehr wohl erkennen, daß verschiedene Begriffsbestimmungen sich untereinander bedingen und mit einander zusammenhängen, ohne zugleich einzusehen, daß sie mit keiner anderweitigen bekannten oder verborgenen Bestimmung im Widerspruch stehen. So kann man z. B. einsehen, daß bei der Trinität die Dreiheit der Personen nothwendig eine productio per intellectum et voluntatem voraussetzt, und diese jene nach sich zieht; aber darum kann man doch nicht die innere Möglichkeit beider Begriffe positiv einsehen, weil wir nicht begreifen, wie beide mit der Einfachheit Gottes zusammenstimmen.

872 Die Einsicht in den negativen und positiven Zusammenhang der einzelnen Begriffsbestimmungen wird namentlich dadurch vermittelt, daß man den Inhalt der Geheimnisse mit solchen natürlichen Dingen vergleicht, worin nicht bloß einzelne, sondern alle oder die meisten Bestimmungen ein Analogon haben, und worin folglich auch der Zusammenhang derselben mitveranschaulicht wird (z. B. für das trinitarische Leben Gottes das geistige Leben der menschlichen Seele). Daher ist diese Einsicht auch zunächst gemeint, wenn das Vatikanum sagt: die intelligentia mysteriorum werde gewonnen ex eorum, quae naturaliter cognoscimus, analogia.

---

[1] Vgl. auch unsere „Mysterien d. Christenth." S. 51 ff. u. „Natur u. Gnade" S. 83 ff.

Aus diesem letztern Grunde, namentlich aber deßhalb, weil die Vernunft in der Vorstellung eines Gegenstandes erst dann befriedigt wird, wenn sie keinen Widerspruch entdeckt und den positiven innern Zusammenhang aller oder doch der meisten Bestimmungen einsieht: nennt man die Einsicht in die Harmonie und den Zusammenhang in einem speziellen Sinne Einsicht in die Vernunftmäßigkeit des betreffenden Gegenstandes. 873

2. Während das Vorhergehende auch von dem geheimnißvollen Sein und Wirken Gottes selbst gilt, kommt bei den Werken Gottes noch speziell die Einsicht in die äußern Bedingungen und Gründe ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit in Betracht; d. h. die Frage nach dem Wie und Warum gestaltet sich hier spezieller zu der Frage nach dem Woher, dem Wodurch und Wozu ihres Daseins. 874

a) Der äußere Grund, woher die übernatürlichen Werke Gottes ihre äußere Möglichkeit entnehmen, liegt — und zwar ausschließlich — in der innerlichen Vollkommenheit der Macht und Güte Gottes. Da wir nun diese nicht direkt in sich selbst erkennen, und zwar noch viel weniger, als die geschaffenen Kräfte: so kann von einer erschöpfenden Einsicht in den Ursprung jener Werke aus Gott noch viel weniger die Rede sein, als bei dem Wirken der Creaturen, und müssen wir uns damit begnügen, daß Gott potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus (Eph. 3, 20). Gleichwohl können wir uns die Macht Gottes als Grund der Möglichkeit der übernatürlichen Werke in ähnlicher Weise verständlich machen, wie wir bei den Creaturen die Tragweite ihrer verborgenen Kräfte daraus bemessen, daß wir entweder auf andere ähnliche in die Augen fallende Werke hinblicken, die sie bereits hervorgebracht, oder darauf, daß die Ursache die Vollkommenheit der Wirkung, die ihr zugeschrieben wird, in gleicher oder höherer Weise besitze. Im erstern Falle wird die Möglichkeit bloß äußerlich veranschaulicht; im zweiten wird sie aber auch einigermaßen innerlich erklärt und begründet. Letzteres trifft namentlich bei den Werken Gottes zu, weil die vorbildliche Vollkommenheit Gottes den innern und tiefsten Grund für die Möglichkeit der ihr nachgebildeten Vollkommenheit in den Geschöpfen ist, so daß hier die Frage nach dem Wesen in die Frage nach der causa exemplaris umgesetzt werden muß. In ersterer Weise veranschaulichen die heiligen Väter z. B. durch die sinnlichen Wunder Christi das Wunder der Transsubstantiation; in der zweiten Weise erklären sie die wunderbaren Eigenschaften des Leibes Christi in der Eucharistie aus den entsprechenden Eigenschaften seiner Gottheit. 875

b) Die bewirkende Ursache, wodurch die übernatürlichen Werke in's Dasein gesetzt werden, liegt in dem für uns unsichtbaren Rathschlusse Gottes. So wenig wir nun die Art und Weise, wie der göttliche Wille wirkt, vollständig ergründen, noch alle Absichten und Beweggründe seines Wirkens erforschen können: so können und sollen wir doch an der Hand der Offenbarung, wenigstens zum Theil, einsehen, welche Absichten Gott bei seinen Werken hatte, nach welchen Gesetzen er thatsächlich wirkt, und durch die Betrachtung seiner sittlichen Eigenschaften auch einigermaßen begreifen, wie und wodurch er sich zur Fassung jener Absichten und zur Einhaltung jener Gesetze hat bestimmen lassen. So erklärt sich, wie der Apostel einerseits ausrufen kann: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles 876

viae ejus (Rom. 11, 33), und andererseits doch auch wieder von einer Offenbarung des sacramentum voluntatis suae (Eph. 1, 9) redet.

877 3. Was am leichtesten ohne volle Ergründung ihres Wesens bei den übernatürlichen Werken Gottes verstanden werden kann und zugleich Geist und Herz am meisten befriedigt und erbaut, ist ihre Beziehung zu den Zwecken, denen dieselben dienen, und den Zielen, welche durch dieselben erstrebt werden können und sollen, also zu den Finalgründen, wofür und wozu sie da sind oder auch da sein müssen, oder zu der Idee, welche ihnen zu Grunde liegt und durch sie ausgeführt werden soll. Weil ferner das Zweckverhältniß auch die Unter- und Zusammenordnung der einzelnen Werke zu einem geordneten Ganzen bedingt: so gestaltet sich dieses Verständniß weiterhin zum Verständniß der Stellung und Bedeutung, welche den einzelnen Werken im einheitlichen Ganzen des Weltplanes Gottes und in Beziehung auf Gott als den letzten und höchsten Endzweck zukommt. Diese Einsicht wird theils durch die Betrachtung der betreffenden Werke selbst in ihrem Verhältnisse zu andern oder zu Gott selbst, theils durch Vergleichung derselben mit den ausgesprochenen Plänen und Absichten Gottes erzielt. Um aber hier ein in seiner Art vollkommenes Verständniß zu gewinnen, reicht es nicht hin, daß man überhaupt wisse, welchen Zweck ein Werk Gottes thatsächlich habe; man muß auch einsehen, wie eben dieses bestimmte Werk des bestimmten Zweckes würdig und ihm angemessen, resp. zur Verwirklichung eines Zweckes fähig oder nothwendig ist, und wie umgekehrt der Zweck des Werkes würdig und zu seiner Motivirung geeignet ist.

878 Die Einsicht in die Zweckbeziehung nennt man vielfach schlechthin Einsicht in die Convenienz oder Angemessenheit der betreffenden Werke. Das verstehen Manche so, als ob diese Einsicht niemals zugleich eine Einsicht in die Nothwendigkeit der betreffenden Werke, wenigstens die hypothetische und relative, enthalte, während Andere die Convenienz stets mit Nothwendigkeit gleichbedeutend nehmen. Die Wahrheit ist, daß kein göttliches Werk absolut nothwendig ist, also auch bezüglich keines die Einsicht in die absolute Nothwendigkeit verlangt oder gewonnen werden kann; wohl aber können für bestimmte freigewählte Zwecke Gottes bestimmte Werke nothwendig sein, und die Einsicht in diese hypothetische Nothwendigkeit ist dann auch nothwendig zum vollen Verständniß der betreffenden Werke. Auch darf man diese finale Convenienz und Nothwendigkeit nicht mit der oben (1. a) erklärten negativen innern Convenienz oder Widerspruchslosigkeit, resp. mit der (1. b) erklärten innern formalen Nothwendigkeit der einzelnen Geheimnisse verwechseln.

879 Die finale Convenienz und Nothwendigkeit kann man wieder in einem speziellen Sinne Vernunftmäßigkeit der Geheimnisse nennen, weil sie einerseits zeigt, daß die letztern würdige Werke der höchsten Vernunft Gottes sind, und andererseits die Einsicht in dieselbe die Anforderungen und Erwartungen befriedigt, welche die menschliche Vernunft an die Werke Gottes stellt. Diese Vernunftmäßigkeit darf man dann aber nicht so deuten, als ob die Zwecke und Ziele, in Hinsicht auf welche die übernatürlichen Werke als vernunftgemäß bezeichnet werden, nur solche sein könnten und müßten, die einem Bedürfnisse und Anspruche von Seiten der geschaffenen Natur entsprechen. Denn durch solche Zwecke und Ziele können die übernatürlichen Werke nicht adäquat motivirt werden, und letztere würden eben dann nicht als vernunftgemäß erscheinen, wenn man solche Zwecke und Ziele als die einzigen und adäquaten Gründe derselben auffassen wollte (wie etwa für die Incarnation das Bedürfniß natürlich-sittlicher Vollkommenheit oder der Nachlassung der Schuld von Seiten des Menschen (vgl. unsere „Myst. des Christenth." S. 321 ff.). Uebernatürliche Werke verlangen auch übernatürliche Zwecke und Ziele, und hierauf deutet auch das Vatikanum hin, wenn es von einer aus dem nexus mysteriorum inter se et cum fine

hominis ultimo (welcher nach c. 2 als finis supernaturalis zu verstehen ist) entspringenden Einsicht in die Geheimnisse redet.

Gegenüber der unter 1. besprochenen begrifflichen Vernunftmäßigkeit, welche durch die analogia mysteriorum cum iis, quae ratio naturaliter cognoscit, von der Vernunft erkannt wird: kann man die gegenwärtige, in dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander liegende Vernunftmäßigkeit die ideelle nennen.

4. Endlich können und müssen die übernatürlichen Dinge, eben in ihrer 880
Eigenschaft als übernatürliche, auch zum Gegenstande des Verständnisses werden bezüglich ihres Zusammenhanges und ihrer Angemessenheit mit der Natur, welche der direkte Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß ist. Dieses Verhältniß ist aber ein wesentlich verschiedenes bezüglich der geschaffenen Natur und bezüglich der Natur Gottes, und demnach ist auch die Aufgabe des Verständnisses beiderseits verschieden.

a) Bezüglich der geschaffenen Natur kann der Zusammenhang des 881
Uebernatürlichen mit derselben seinem Begriffe und Wesen nach nicht der sein, daß es aus derselben hervorgeht und durch dieselbe als nothwendig gefordert wird; er besteht nur darin, daß das Uebernatürliche, weil es die Natur vervollkommnen und vollenden soll, mit derselben verbunden werden und sich an dieselbe anschließen kann, folglich diese zu jenem sich als materia, nicht ex qua, sondern in qua verhält. Demgemäß kann und soll auch das Verständniß der übernatürlichen Dinge sich hier darauf erstrecken, wie dieselben an die natürlichen sich anschließen und in der Natur Raum und Anknüpfungspunkte für den Anschluß, resp. eine Unterlage für den Aufbau, finden. Dieses Verständniß ist theils negativer Art, soweit es sich auf die innere Möglichkeit der Verbindung des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen erstreckt, und insoweit gilt von seiner Vollkommenheit und Unvollkommenheit, was oben (1. a) gesagt wurde. Es ist aber auch zugleich insofern positiver Art, als es darauf abzielt, wie einerseits das Uebernatürliche die Natur als den Boden, worein es gepflanzt wird, nothwendig voraussetzt und für die höhere Vervollkommnung und Vollendung derselben geeignet ist, und wie andererseits letztere für die höhere Vollendung, die sie in ersterm findet, Raum bietet, nach derselben strebt, resp. derselben entgegenkommen und zu ihr mitwirken kann, kurz für dieselbe empfänglich ist (potentia obedientialis). Jedoch haftet dieser Einsicht die Unvollkommenheit an, welche einerseits schon aus der Mangelhaftigkeit der Erkenntniß des innersten Wesens der natürlichen Dinge, andererseits aus der spezifischen Unvollkommenheit unserer Vorstellungen von den übernatürlichen Dingen und speziell unserer Einsicht in die übernatürliche Macht Gottes sich ergibt.

Dieses Wechselverhältniß des Uebernatürlichen mit der Natur und folglich des Ueberver- 882
nünftigen mit dem durch die Vernunft Erkannten kann man abermals in einem speziellen Sinne als ein Verhältniß der Angemessenheit oder der Convenienz bezeichnen, nämlich derjenigen Angemessenheit, welche zwischen einem Subjekte und dem Gute besteht, wodurch es vervollkommnet und vollendet werden soll. Diese objektive Angemessenheit involvirt zugleich eine spezielle Vernunftgemäßheit, sowohl inwiefern die Natur der Geschöpfe überhaupt das spezifische Objekt der Vernunft, als auch inwiefern die Vernunft selbst eine spezifische Eigenschaft der menschlichen Natur ist, und folglich das der letztern innewohnende Streben nach höherer Vollendung besonders zu Gunsten der Vernunft selbst lautet und in ihr sich kundgibt. Nur darf die Einsicht in die Vernunftgemäßheit des Uebernatürlichen nicht so verstanden oder gehandhabt werden, daß dadurch der Begriff des Uebernatürlichen ge-

fälscht oder vielmehr aufgehoben würde; das würde aber geschehen, wenn dasselbe als etwas in der Natur Enthaltenes, aus der Natur Resultirendes oder von derselben Gefordertes, oder als ein Vernunftnothwendiges begriffen werden sollte. Dagegen kann man immerhin sagen, die Angemessenheit des Uebernatürlichen sei keine bloß äußerliche, sondern innerliche, und die Empfänglichkeit der Natur für dasselbe sei keine todte und indifferente, sondern eine lebendige und sehnsuchtsvoll entgegenkommende. Näheres darüber in der Lehre von der Gnade. Vgl. einstweilen Kleutgen Bd. IV. n. 481 ff.; Al. Schmid, Wissensch. und Auft. S. 190 ff.

883 b) Bezüglich der Natur Gottes, bei welcher, weil sie die höchste Natur ist, es nichts gibt, was objektiv für sie selbst übernatürlich wäre, kann das Verhältniß der übernatürlichen Dinge zu ihr nur das sein, daß diese aus ihr hervorgehen, um die Fülle der in ihr liegenden Vollkommenheit und Herrlichkeit mitzutheilen und zu offenbaren; sie ist folglich nicht als materia in qua, sondern als Grund und Wurzel derselben anzusehen. Wenn wir nun aber die übernatürlichen Dinge zur göttlichen Natur in Beziehung setzen, soweit dieselbe durch unsere Vernunft aus der natürlichen Schöpfung erkennbar ist: so können wir ihr Verhältniß zu derselben nur insofern einsehen, als die durch die Vernunft erkannte Unendlichkeit der göttlichen Natur und ihrer Macht und Güte 1) Raum bietet für eine Menge von Vollkommenheiten und Wirkungen, welche in der geschaffenen Natur als solcher nicht aufgeschlossen sind, und uns damit zugleich 2) einen Anknüpfungspunkt gewährt, um die übernatürlichen Wirkungen der unendlichen Macht und Güte Gottes mit seiner durch unsere Vernunft erkannten Natur, als ihrer würdig, in Verbindung bringen zu können. Und was so von den äußern übernatürlichen Werken Gottes gilt, gilt auch von seinem innern Wirken, von der Mittheilung seiner Natur in der Trinität, von welcher wir zwar nicht einsehen können, daß dieselbe nothwendig aus der göttlichen Natur, soweit sie durch die Vernunft erkennbar ist, hervorgehe und zu derselben gehöre, welche wir aber in Voraussetzung ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit als durchaus der Unendlichkeit des Reichthums und der Herrlichkeit der göttlichen Natur entsprechend auffassen können.

884 Das Verhältniß des Uebernatürlichen zu der durch die Vernunft erkannten Natur Gottes ist ebenfalls wieder als ein Verhältniß der Angemessenheit oder Convenienz zu bezeichnen, aber als eine Angemessenheit, welche darin besteht, daß eine Wirkung der Vollkommenheit ihres Princips oder Trägers würdig erscheint, indem sie dieselbe enthüllt und offenbart. Und in dieser Würdigkeit besteht auch die spezielle Vernunftmäßigkeit, welche aus der Einsicht in jenes Verhältniß sich ergibt. Vgl. unten n. 900 u. 902.

885 Aus allem diesem ergibt sich, daß das Verständniß des Glaubensinhaltes nicht bloß zu einer richtigen und verhältnißmäßig vollkommenen Vorstellung von demselben führen kann, sondern auch uns in den Stand setzt, von demselben in mannigfachster Weise Rechenschaft zu geben. Und wenn der hl. Petrus (1 Petr. 3, 15) die Gläubigen ermahnt, daß sie sein sollen parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe: dann ist diese Mahnung von jeher auch von der Rechenschaft über die Fragen verstanden worden, welche den Inhalt des Glaubens überhaupt betreffen. Vgl. besonders *August.* ep. 120 ad Consent. n. 4.

886 Insbesondere kann man sagen, die Gründlichkeit des Verständnisses könne sich hier auf alle Arten von Gründen und Ursachen erstrecken, welche bei einem Gegenstande überhaupt in Betracht kommen können, nämlich auf die ratio oder causa formalis

(s. 1. b), die causa exemplaris (s. 2. a), die causa efficiens (s. 2. b), die causa finalis (s. 2. c), und endlich die causa quasi materialis (s. 4. a).

Den Hauptinhalt des Verständnisses bildet aber eine dreifache, zugleich negative und positive Angemessenheit und Vernunftmäßigkeit der Geheimnisse: 1) bei jedem Geheimnisse der innere harmonische Zusammenhang seiner einzelnen Bestimmungen oder die innere Einheit seines Begriffes (s. oben 1.); 2) der finale Zusammenhang der Geheimnisse untereinander (s. oben 2. c), und endlich 3) der Anschluß der Geheimnisse an die Natur Gottes und der Geschöpfe. Diese drei Arten der Angemessenheit muß man, um eine sehr nachtheilige Begriffsverwirrung zu verhüten, sehr wohl unterscheiden. Manche neuere Theologen bezeichnen alle drei Arten mit dem Namen analogia fidei (d. h. objecti fidei oder der fides quae creditur); aber dann muß der Name analogia auch in einem dreifachen Sinne genommen werden, und die letzte Art als analogia fidei cum natura et ratione bezeichnet werden. Diese Bezeichnung gebraucht man zwar auch bei der ersten Art, weil der Begriff der Geheimnisse durch natürliche Analogien, d. h. Aehnlichkeiten in der Natur, gebildet wird; aber hier ist dann die analogia cum ratione bloß Mittel, nicht Gegenstand des Verständnisses. 887

V. Arten und Stufen des Verständnisses. Da ohne ein gewisses Verständniß der Glaubenslehren die fides explicita schlechterdings unmöglich ist, andererseits aber alle Gläubigen eine solche mehr oder weniger erlangen können und sollen: so gibt es eine Art und Stufe des Verständnisses, welche allen Gläubigen gemeinsam ist und, weil untrennbar mit dem Glauben verbunden, in diesem aufgeht. Obgleich nun alle Gläubigen nach Kräften auch ein klares und deutliches, tiefes und allseitiges Verständniß sich nach Möglichkeit erwerben sollen: so ist diese Möglichkeit doch nicht allen in gleichem Maße gegeben, oder es fehlt eben an der Thätigkeit, durch welche sie verwirklicht werden soll; denn dieses vollkommene Verständniß setzt außer der besondern göttlichen Gnade eine besondere innere, geistig-sittliche Disposition des Subjektes und eine durch sorgfältige Entwickelung ausgebildete besondere Fähigkeit der Vernunft voraus. Dieses vollkommenere Verständniß erscheint daher als eine von dem schlichten Wissen des einfachen Gläubigen, resp. der einfachen fides explicita, verschiedene Vollkommenheit der gläubigen Erkenntniß, welche von den griechischen Vätern besonders seit *Clemens Alex.* schlechthin γνῶσις, von den lateinischen Vätern besonders seit *Augustinus* intellectus fidei, von den Scholastikern scientia fidei oder das Wissen des Glaubens (d. h. des Glaubensinhaltes) genannt wird, und welche theils ein von Gott verliehener Lohn für das Leben aus dem Glauben und die eifrigen Betrachtung seines Inhaltes, theils Frucht der auf das Verständniß verwandten eigenen Arbeit ist. Je nachdem dasselbe vorherrschend aus der besondern Vollkommenheit des religiös-sittlichen Lebens und der Einwirkung der Gnade hervorgeht, oder Resultat strenger Denkarbeit ist, unterscheidet man dasselbe in ein beschauliches (contemplatives) und ein gelehrtes oder wissenschaftliches Wissen. Ueber den Unterschied dieses Wissens vom einfachen Glauben vgl. *August.* l. c. ep. 120 ad Consent. und de trin. l. 13—15, besonders l. 14. c. 1 sq. 888

§ 48. Das Verhältniß des Verständnisses zum Glauben. Seine innige und wesentliche Einheit mit demselben im gläubigen Wissen.

Bei andern Erkenntnißgebieten und theilweise auch auf dem Gebiete des göttlichen Glaubens, soweit sich dasselbe auf natürliche Wahrheiten erstreckt, 889

kann man vom Glauben zum Wissen in der Weise fortschreiten, daß man das, was man vorher bloß glaubte, nachher nicht bloß besser versteht, sondern auch selbstständig die objektive Wahrheit desselben einsieht und so eine selbstständige Gewißheit von demselben neben dem Glauben oder an Stelle des Glaubens erlangt. Weil nun sowohl nach der Natur der Sache, wie nach katholischer Lehre, bezüglich des ganzen Glaubensinhaltes über die einfache Glaubenserkenntniß hinaus durch die Thätigkeit der Vernunft eine vollkommenere Erkenntniß erlangt werden kann, und diese nicht bloß als Verständniß, sondern auch als eine Einsicht in den Glaubensinhalt und als Wissen von demselben bezeichnet zu werden pflegt: so hat sich vielfach, theils durch Unklarheit und bloßes Mißverständniß, theils durch stolze Ueberhebung der Vernunft, die Ansicht gebildet, jenes Wissen könne und solle bezüglich aller Glaubenslehren, und so auch bezüglich der Geheimnißlehren, eine vom Glauben unabhängige, neben ihm bestehende, rein vernünftige oder evidente Gewißheit erzielen.

890 Auf die Spitze getrieben, lief diese Ansicht darauf hinaus, daß das Wissen als selbstständige und zugleich schlechthin höhere Erkenntniß an die Stelle des Glaubens trete und für denselben keinen Raum mehr lasse, und überdieß in dem Gegenstande bezüglich seiner Begreiflichkeit und Begründung alle und jede Dunkelheit der Erkenntniß aufhebe. In einer gemäßigtern Form dieser Ansicht wollte man den Glauben zur Verstärkung der Gewißheit des Wissens, sowie als bleibenden Ausgangspunkt und Wegweiser und unbedingte Richtschnur und Controle desselben fortbestehen lassen, und glaubte die den Geheimnissen nothwendig anhaftende Dunkelheit dadurch genügend anzuerkennen, daß man die Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit theilweise bestehen ließ; nicht aber sollte der Glaube die eigentliche Wurzel und der einzige Grund der Gewißheit bleiben. Manche meinten sogar durch diese Aufstellung dem Glauben selbst einen rechten Dienst zu erweisen, indem ein solches Wissen recht geeignet sei, die Vernünftigkeit des Glaubens darzuthun, ihn fester zu begründen und zu vertheidigen und die Ungläubigen von seiner Wahrheit zu überführen.

891 Für die mildere Fassung der vorliegenden Ansicht werden von den Alten besonders Clemens von Alexandrien und der hl. Augustinus, aus dem Mittelalter der hl. Anselm, Richard von St. Viktor und Heinrich von Gent citirt, bei welchen allerdings manche sehr starke Aeußerungen in dieser Richtung vorkommen, ohne daß man jedoch sagen könnte, sie hätten derselben unbedingt gehuldigt. (Vgl. hiezu Kuhn, Einleit. S. 415 ff.; Kleutgen Bd. III. S. 821; Denzinger, rel. Erk. Bd. II. S. 107 ff.) Viel bestimmter trat sie hervor bei Raymund von Sabunde, welcher in seiner theol. naturalis den Inhalt der hl. Bücher aus dem Buche der Natur nachweisen wollte. Die schroffe und extreme Fassung gab sich im Mittelalter bei Abälard und bei einigen Philosophen des 13. Jahrhunderts kund, wo sie die schärfste Reaktion in der Kirche hervorrief (s. unten n. 895). In neuerer Zeit wurde dieselbe von Günther und Frohschammer ausgebildet, aber auch von Seiten der Kirche von Neuem energisch zurückgewiesen, besonders durch das Vatikanum in cap. 4 de fide und den entsprechenden Canon 1 (s. oben n. 30 u. 855). Im Anschluß hieran entwickeln wir die richtige Lehre in drei Punkten.

892 I. Es steht allerdings fest, daß die Einsicht in den Inhalt der Offenbarung, soweit sie den nothwendigen Zusammenhang mehrerer Wahrheiten ermittelt, auch die Kraft eines Beweises haben könne und müsse; und so können und müssen sich auch alle oder die meisten Glaubenswahrheiten in der einen oder andern Weise aus andern Wahrheiten als aus ihren logischen, resp. zugleich logischen und realen, Gründen, woraus sie nothwendig resultiren (s. unten § 49), beweisen lassen. Damit aber dieser Beweis eine durchaus

selbstständige, nicht im Glauben wurzelnde Gewißheit erzeugte, müßten die Principien, von welchen der Beweis ausgeht, evidente Vernunftwahrheiten sein, mit welchen der zu beweisende Glaubenssatz in nothwendiger Verbindung, und zwar in einer für uns erkennbaren[1] nothwendigen Verbindung stände. So entschieden nun nach katholischer Lehre und der Natur der Sache der natürliche Theil der Glaubenswahrheiten in einer solchen Verbindung mit evidenten Vernunftwahrheiten steht, und daher die hier mögliche Einsicht eine selbstständige rationelle Gewißheit zur Folge hat: so entschieden ist nach katholischer Lehre und der Natur der Sache bei dem spezifischen Inhalte des Glaubens wegen seiner Uebernatürlichkeit eine solche nothwendige Verbindung nicht vorhanden; und so vermag auch die hier mögliche Einsicht keine vom Glauben unabhängige Gewißheit zu erzeugen, welche demselben selbstständig an die Seite treten, geschweige denn an seine Stelle treten und ihn verdrängen könnte.

Diese Unmöglichkeit, die Geheimnißlehren ex naturalibus principiis zu 893
beweisen, gehört nach dem Vatikanum (s. oben n. 855) wesentlich mit zu der aus der Erhabenheit der Geheimnisse folgenden Verborgenheit derselben. Die entgegengesetzte Behauptung aber ist in can. 1 mit Recht ausdrücklich verdammt worden. Denn so gut sie manchmal gemeint sein mochte, involvirt sie doch, bei Licht besehen, sowohl eine stolze Ueberhebung der Vernunft und ein frevelhaftes, himmelstürmendes Eindringen in die Geheimnisse Gottes, wie eine Erniedrigung und Vernichtung der übernatürlichen Hoheit des Glaubens und seines Inhaltes; und sie hat daher auch, namentlich in ihrer thatsächlichen Anwendung, Wirkungen, welche die an sie im Interesse des Glaubens und seiner vernünftigen Entwicklung geknüpften Erwartungen nicht nur nicht erfüllen, sondern ihnen geradezu entgegengesetzt sind; sie ist also ebenso verderblich, wie ungebührlich.

Der Beweis für den Hauptsatz ergibt sich theils aus dem (oben n. 26 ff.) über die 894
Geheimnisse, theils aus dem (oben n. 881 ff.) über den Anschluß des Uebernatürlichen an die natürlicher Weise erkennbare Natur Gottes und der Creaturen Gesagten.

Die Ungebührlichkeit der Anmaßung, die Geheimnisse aus natürlichen Gründen 895
zu beweisen, betont sehr nachdrücklich gegen Abälard der hl. Bernard, besonders ep. 190. c. 1: Qui dum omnium, quae sunt in coelo sursum, et quae in terra deorsum, nihil, praeter solum Nescio, nescire dignatur; ponit in coelum os suum, et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui: et dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam [de iis], quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem. Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transscendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quicquid non possit ratione attingere? Ebenso scharf äußert sich Gregor IX. in der epistola ad magistros theologiae Parisienses d. d. 9. Jul. 1233: Tacti dolore cordis intrinsecus, amaritudine repleti sumus absinthii, quod, sicut nostris est auribus intimatum, quidam apud vos, spiritu vanitatis ut uter distenti, positos a Patribus terminos profana transferre satagunt novitate; coelestis paginae intellectum, SS. Patrum studiis certis expositionum terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium, sed profanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando; ad ostentationem scientiae, non profectum aliquem auditorum: ut

[1] Dieses Moment muß hervorgehoben werden in Hinsicht auf das Geheimniß der Trinität, welche zwar objektiv, aber nicht auch subjektiv mit der von uns durch die Vernunft erkennbaren Natur Gottes in nothwendiger Verbindung steht.

sic videantur non theodidacti, seu theologi, sed potius theophanti. Cum enim theologiam secundum approbatas traditiones Sanctorum exponere debeant, et non carnalibus armis, sed Deo potentibus destruere omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, et captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum: ipsi, doctrinis variis et peregrinis abducti, redigunt caput in caudam et ancillae cogunt famulari reginam, videlicet documentis terrenis coeleste, quod est gratiae, tribuendo naturae. . . . Et dum fidem conantur plus debito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem? Quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Credit denique intellecta natura, sed fides ex sui virtute gratuita intelligentia credita comprehendit, quae audax et improba penetrat, quo naturalis negavit attingere intellectus. Dicant hujusmodi naturalium sectatores, ante quorum oculos gratia videtur proscripta: quod verbum, quod erat in principio apud Deum, factum est caro et habitavit in nobis, estne gratiae an naturae? — Vgl. auch *Conc. prov. Colon.* a. 1860. pars I. cap. 6.

896 In diesen Stellen sind auch schon theilweise die Gründe enthalten, weßhalb ein solches Verfahren für den Glauben in keiner Weise vortheilhaft, sondern nur schädlich und verderblich sein kann. Diese Gründe sind: 1) Die Vernünftigkeit des Glaubens und seines Inhaltes kann nicht empfohlen werden durch ein unvernünftiges und der Natur des Gegenstandes widersprechendes Verfahren. 2) Wenn man der Einsicht in die Verbindung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen die Bedeutung eines Beweises gibt, setzt man die Verbindung als eine nothwendige voraus, macht also die Einsicht zu einer positiv falschen und nimmt ihr dadurch auch den Werth, den sie wirklich haben könnte und sollte. 3) Die nothwendige Schwäche resp. die Falschheit der als demonstrativ ausgegebenen Argumente kann bei der Vertheidigung des Glaubens leicht Anlaß geben, vor den Ungläubigen die Sache des Glaubens lächerlich zu machen. 4) Bei den Gläubigen kann leicht durch die starke Betonung der Beweise die Werthschätzung des Glaubens geschwächt und dadurch der Glaube selbst untergraben werden. 5) Ferner muß es in der praktischen Ausführung der Beweise, namentlich wenn man in denselben keinen Sprung machen will, also im Kreise des Natürlichen stehen bleibt, nothwendig dahin kommen, daß man den Inhalt des Glaubens auf die wirklich bewiesene natürliche Wahrheit beschränkt, also nur Irrlehren beweist (wie Abälard und Günther bei der Trinität, manche Neuere bei der Gnade u. s. w.), weßhalb Kuhn treffend sagt, ein solches Verfahren trage die Häresie in sich, wie die Concupiscenz die Sünde. Sehr prägnant stellt daher *Bernard.* (ep. 191) bezüglich Abälards die Prädikate scrutator majestatis und haeresum fabricator, das Vatikanum aber (c. 4, Abs. 4) das occupare und perturbare ea quae sunt fidei, und Gregor IX. das inclinare doctrinam fidei ad doctrinam philosophicam und die adulteratio des Glaubens nebeneinander.

897 II. Dem Gesagten zufolge kann das Verständniß des Glaubens für sich allein, neben dem Glauben und ihm gegenüber, kein Wissen in dem Sinne erzeugen, in welchem letzteres eine vom Glauben wesentlich verschiedene Erkenntniß mit einer aus eigener Einsicht resultirenden Gewißheit bezeichnet. Wenn man dagegen unter dem Wissen eine irgendwie festbegründete und zugleich bestimmte und gründliche Erkenntniß versteht: dann ist allerdings die aus der Verbindung des Verständnisses mit dem Glauben resultirende Erkenntniß ein Wissen. Dieses Wissen ist aber dann auch kein vom Glauben wesentlich verschiedenes und neben ihm stehendes; denn seine Gewißheit ist entweder die des Glaubens selbst, oder doch eine im Glauben wurzelnde und auf ihm ruhende Gewißheit; es ist folglich ein gläubiges Wissen, ein Wissen im Glauben und durch den Glauben. Wenn man dann aber ferner die durch volleres und tieferes Verständniß des Glaubens erreichte höhere Erkenntniß gegenüber der schlichten Erkenntniß der einfachen Gläubigen als Wissen bezeichnet, und so das Wissen auch von dem einfachen Glauben unterscheidet: dann unterscheidet man nicht zwei wesentlich

und wurzelhaft verschiedene Erkenntnißarten, sondern bloß zwei verschiedene Stufen und Formen der gläubigen Erkenntniß selbst. In diesem Sinne wollten die hh. Väter und die Theologen, wenn sie (im Anschluß an die aus der Sept. entnommene Version von Js. 7, 9: nisi credideritis, non intelligetis) so oft hervorheben, daß in Sachen der übernatürlichen Wahrheit der Glaube die Vorbedingung des intellectus sei, nicht bloß sagen, daß derselbe als Ausgangspunkt und Wegweiser, Richtschnur und Controle des Verständnisses diene; sie wollten ihn zugleich als innerliche Grundbedingung und wesentlichen Bestandtheil, als bleibende Wurzel und dauerndes Fundament der aus dem Verständniß resultirenden vollen Erkenntniß betrachtet wissen, in ähnlicher Weise, wie das Tridentinum den Glauben nicht bloß als initium, sondern auch als radix und fundamentum totius justificationis oder des übernatürlichen Lebens bezeichnet.

Diese Lehre findet sich besonders prägnant ausgesprochen gerade bei den großen Theologen, welche vielfach für das Gegentheil citirt werden, bei Richard von St. Victor und Heinrich von Gent. Richard, der in seinen Büchern de Trinitate zu Gunsten der Demonstrabilität sich zu äußern scheint, unterscheidet in dem herrlichen Werke *Benjamin major* de contemplatione, welches ex professo über den intellectus fidei handelt, vier Arten von Wahrheiten: veritates *infra* rationem (sinnlich erkennbare), *secundum* rationem (durch die Vernunft selbst erkennbare), *supra* rationem (quae sola revelatione et testimonio probari possunt) und *supra et praeter* rationem (quae si humana aestimatione pensentur, contra rationem esse videntur)[1]. Während er aber schon von der dritten Klasse sagt: ejusmodi sunt, ut aliis omnino *nisi fide mediante* probari non possint ab his, qui ea revelatione didicerunt: sagt er von den letztern, zu welchen er auch die Trinität rechnet: Ista vero posteriora ejusmodi sunt, ut, cum fuerint miraculis vel auctoritatibus probata et credita, si super his humanam rationem consulimus ejusque consiliis acquiescere disponimus, totum statim labefactari incipiat, quidquid fidei ratio in his prius ratum tenebat. *Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa.* — Ebenso Heinrich von Gent (Summa p. 1. art. 13. q. 7): Intelligere ea, quae sunt fidei primo et absolute (nämlich die Geheimnißlehren), . . . contingit dupliciter: vel perfecte notitia clara, ut nihil lateat intelligendum de re ipsa prius credita cognitione obscura, quod Augustinus proprie appellat videre; vel imperfecte et notitia non omnino clara, ut aliquid restet de ipsa re clarius intelligendum, quod proprie appello intelligere, distinctum contra videre. . . Omnis contra cognitio in praesenti quantumcunque proficiat, est ex parte respectu visionis gloriae, et hoc dupliciter, tum quia obscura tum quia imperfecta. . . Ut enim dicit Augustinus (de utilitate cred. c. 11): . . . „omnis intelligens credit, non omnis, qui credit, intelligit", et (Super Joan. tr. 39): „Quod intelligimus, sine obscuritate cupiamus, quod non intelligimus, sine dubitatione credamus. A fundamento fidei non recedamus, ut ad culmen perfectionis veniamus. . ." Fides in statu vitae hujus deficere omnino non potest, quoniam est regula et fundamentum intellectus, viam ei praeparans, quousque visio adveniat. *Unde fides* respectu intellectus hujus vitae potius habet *similitudinem fundamenti ad aedificium, quam lactis ad cibum. Quoniam cum puer solidum cibum attingit, lac despicit; sed cum aedificium surgit, fundamentum non dimittit. Et sic intellectus hujus vitae nunquam fidem evacuat, sed semper in suo fundamento habet, quia propter debilitatem nostri intellectus in vita ista sine fidei temperamento tam ardua ca-* 898

[1] Nach dem spätern Sprachgebrauch wird die dritte Klasse praeter rationem, d. h. bezüglich der Gewißheit außerhalb der Tragweite der Vernunft liegend, die letzte schlechthin supra rationem, nämlich sowohl bezüglich der Gewißheit, wie bezüglich der Begreiflichkeit über die Vernunft hinausliegend, genannt.

pere non posset. — Allerdings hat auch der Vergleich mit der Speise der Kleinen und der Großen, der Milch und dem Brode, nach 1 Cor. 3, 1—2 und Hebr. 5, 12 f. hier seine Berechtigung, wie *August.* (in Joan. tr. 98) ausführlich erklärt; derselbe macht aber auch schon, zwar nicht bezüglich des Princips, sondern bezüglich des Gegenstandes der Erkenntniß, dieselbe Bemerkung dazu, wie Heinrich von Gent. Das tertium comparationis besteht nämlich nur darin, daß die geistig Erwachsenen die weitere und tiefere Erkenntniß eben durch die Pflege der unvollkommenen, welche auch die Kleinen haben, gewinnen können und sollen, nicht aber, daß sie einen andern Gegenstand oder ein anderes Erkenntnißprincip haben sollen.

899 Eine Parallele liefert auf dem Gebiete des natürlichen Erkennens der Unterschied zwischen zwei Geschichtskennern, welche beide den Hergang einer Geschichte nicht mit eigenen Augen gesehen haben und ihn nur auf das Zeugniß Anderer für wahr halten, von denen aber der eine bloß die Hauptsache zur Noth und ohne Zusammenhang auffaßt, der andere hingegen das Detail und den pragmatischen Zusammenhang durchdringt. Indeß muß hierbei im Auge behalten werden, daß es sich bei den theologischen Wahrheiten nicht um menschliche, sondern um göttliche Geschichte handelt, deren Inhalt außerhalb unserer natürlichen Vorstellungen liegt, und deren Thatsächlichkeit von Gott, nicht bloß von Menschen, beglaubigt sein muß, und welche folglich nicht in der Weise Gegenstand rein menschlichen Wissens werden kann, wie die menschliche Geschichte. Diesen Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Geschichte hat Pius IX. gegen Frohschammer und Gleichgesinnte, welche damit, daß sie das Christenthum als ein historisches Faktum ihrer Wissenschaft zu Grunde legten, dem Glauben hinreichend Rechnung zu tragen vorgaben, nachdrücklich betont, sowohl in dem Breve *Gravissimas inter* (d. d. 11. Dez. 1862, Abs. 2), wie in dem Breve *Tuas libenter* (d. d. 21. Dez. 1863, Abs. 4).

900 III. Wie das Verständniß des spezifischen Glaubensinhaltes keine selbstständige Gewißheit neben dem Glauben erzeugen kann: so kann es noch weniger die Gewißheit des Glaubens selbst innerlich verstärken und erhöhen, zumal da die letztere, als die höchste, überhaupt keiner Erhöhung durch eine andere Gewißheit niederer Art, selbst wenn dieselbe, wie bei dem natürlichen Objecte des Glaubens, wirklich vorhanden wäre, fähig ist. Wohl aber kann es zur naturgemäßeren, leichteren, freudigeren, innigeren und standhafteren Annahme und Festhaltung des Glaubens beitragen, indem es den Gegenstand desselben annehmbarer und den Geist zur Annahme desselben geneigter macht. Und es bewirkt diese Annehmbarkeit und Geneigtheit nicht bloß 1) im negativen Sinne, indem es die inneren Hindernisse der Annahme hinwegräumt, besonders den Schein inneren oder äußeren Widerspruchs oder völliger Grund- und Zwecklosigkeit: sondern auch 2) im positiven Sinne, indem es durch die Vorstellung der inneren Schönheit und Harmonie des Glaubensinhaltes und seiner Angemessenheit, sowohl mit den Gegenständen der Vernunfterkenntniß wie mit den Tendenzen der Vernunft selbst, ihn der Annahme empfiehlt und so zwar keine demonstrative, wohl aber eine suasive Kraft ausübt. Das richtige und volle Verständniß der Geheimnisse befriedigt nämlich in hohem Grade die Vernunft a) schon dadurch, daß es bezüglich der einzelnen Geheimnisse ihre entsprechenden Formal- und Finalgründe nachweist, sie alle aber als ein einheitliches System der schönsten und herrlichsten Wahrheiten darstellt. Noch mehr aber stimmt es die Vernunft zur Annahme der Geheimnisse, indem es b) dieselben in ihrem Verhältnisse der Angemessenheit zu der durch die Vernunft erkannten Natur Gottes und des Menschen als die höhere und höchste Verwirklichung dessen darstellt, was wir kraft der angeborenen Hochachtung vor Gott von seiner un-

endlichen Größe, Macht und Güte zu erwarten und für uns kraft der angeborenen Liebe zu unserer Natur zu begehren geneigt sind. Diese suasorische Kraft des Verständnisses, resp. der in ihm enthaltenen Gründe, und die entsprechende Annehmbarkeit oder probabilitas der Glaubenslehren ist jedoch mehr eine ethische Empfehlung, als eine rein logische Wahrscheinlichkeit; sie wirkt eben durch die Liebe und das Wohlgefallen an den Glaubenslehren, welches sie erweckt, und correspondirt folglich mit dem pius credulitatis affectus. Wie sie daher wesentlich auf die Glaubensgewißheit abzielt, so ist sie zugleich ein Hebel, welcher zur naturgemäßern, leichtern, freudigern und innigern Ergreifung des Glaubens mitwirkt.

Beide Arten des Einflusses, welcher dem Verständnisse bezüglich der 901 Glaubensgewißheit zukommt, gehen Hand in Hand. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß die zweite Art des Einflusses vorzüglich ihren Platz hat bei den Grund-Begriffen und -Ideen der übernatürlichen Ordnung, auf welche die übrigen Lehren als auf ihre Principien zurückgeführt werden, und in welchen auch vorzüglich der Anschluß der übernatürlichen Ordnung an die natürliche zu Tage treten, gleichsam die Brücke von der einen zu der andern geschlagen werden muß, während die erste Art eben bei den aus jenen Principien abzuleitenden Glaubenswahrheiten stattfindet. So dient die zweite Art namentlich zur Erklärung und Empfehlung der Principien, von welchen aus die demonstrative Begründung und Bestätigung der übrigen Glaubenswahrheiten bewerkstelligt wird.

Beispiele und Proben für das Gesagte: 1) Die Trinität. Die Vernunft er- 902 kennt aus sich Gott als den unendlich Mächtigen, Reichen, Guten und Seligen; die Trinität aber erweist sich, richtig aufgefaßt, wenn sie möglich und wirklich ist, als eine besonders großartige und herrliche Verwirklichung oder Offenbarung dieser Unendlichkeit der Macht, des Reichthums, der Güte und Seligkeit Gottes. Oder: Die Vernunft erkennt Gott als den absolut Lebendigen in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst: da aber die Fruchtbarkeit in der Mittheilung seiner selbst ceteris paribus mit zur Vollkommenheit des Lebens gehört, so ist sie dadurch auch geneigt, wo möglich, das göttliche Leben als ein absolut fruchtbares anzunehmen in der Produktion eines innern Ausdruckes der Erkenntniß und eines innern Ausflusses der Liebe. — 2) Die Incarnation. Die Vernunft erkennt die Unendlichkeit der göttlichen Majestät und seiner mittheilsamen Güte und ist dadurch aufgelegt, anzunehmen, daß Gott auch nach Außen eine der Unendlichkeit seiner Majestät entsprechende Verherrlichung resp. Ehrenrettung sich verschaffe und seine unendliche Würde mittheile. — 3) Die Gnade und Glorie. Die Vernunft erkennt, daß die Seligkeit der vernünftigen Creatur und ihre eigene Vollendung in der Erkenntniß und Liebe Gottes bestehen, und daß folglich die möglichst hohe Erkenntniß Gottes auch die möglichst hohe Seligkeit und Vollendung enthalten muß; in derselben Weise, wie ihr daher eine möglichst hohe Stufe der Seligkeit und Vollendung wünschenswerth erscheint, muß sie auch geneigt sein, die Ankündigung der übernatürlichen Seligkeit in der Anschauung Gottes freudig zu begrüßen und aufzunehmen, und so auch die ganze auf dieses Ziel gerichtete Ordnung der Gnade willkommen zu heißen.

Da die Uebereinstimmung der Grundideen der übernatürlichen Ordnung mit der un- 903 endlichen Größe und Güte Gottes von edel und ideal gestimmten Geistern besonders lebhaft und begeistert aufgegriffen wird: so ist es leicht erklärlich, daß die Wahrheit jener Grundideen von ihrem Standpunkte aus nicht nur leicht und freudig auf das Wort Gottes hin geglaubt, sondern auch fast unwillkürlich als etwas Selbstverständliches angenommen wird, das keines weitern Beweises bedürfe und dessen Läugnung man nicht erwartet. Hierin liegt die psychologische Erklärung des Verfahrens des hl. An-

selmus in manchen seiner Schriften (z. B. cur Deus homo), sowie mancher Ausdrücke platonisirender oder mystischer Theologen (wie Richard von St. Viktor und St. Bonaventura). Jedenfalls ist dieses aus dem begeisterten Aufschwunge des Gemüthes zu Gott entspringende Vorgehen, welches, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch stillschweigend das gläubige Ergreifen der übernatürlichen Wahrheit einschließt, etwas ganz Anderes, als das Verfahren derjenigen, welche, den Glauben und die Begeisterung des Glaubens bei Seite setzend, mit ihrer kalten Vernunft in das übernatürliche Gebiet sich eindrängen und die Höhe, zu welcher jene Andern im Fluge sich erheben, labore improbo erstürmen wollen.

904 Der Einfluß, welchen die durch das Verständniß erschlossenen Gründe oder Momente auf den Glauben selbst üben, gestaltet sich je nach den verschiedenen Dispositionen der Menschen bezüglich des Glaubens verschieden. 1) Dem Glaubensstarken versüßen sie seine Anhänglichkeit an die Wahrheit, machen seinen Glauben lichtvoller und fruchtbarer. 2) Den Glaubensschwachen unterstützen und stärken sie in der Uebung des Glaubens und sichern ihn gegen Zweifel und Unglauben. 3) Dem edel gesinnten Ungläubigen heben sie die der Annahme des Glaubens entgegenstehenden Schwierigkeiten und regen ihn an, so hoher und kostbarer Wahrheiten sich im Glauben zu bemächtigen. 4) Dem leichtfertigen und schwachen Ungläubigen aber benehmen sie wenigstens das Recht, diese Wahrheiten als werthlose, eitle und widerspruchsvolle Hirngespinnste zu behandeln (vgl. *Bonav.* in 1. sent. prol. qu. 2). Hieraus versteht man, in welchem Sinne der hl. Augustinus (Trin. l. 14. c. 1) von einer scientia reden kann, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, roboratur ac defenditur, und wie allein schon das Verständniß des Glaubensinhaltes, abgesehen von den apologetischen und positiven Beweisen, alle vier hier aufgezählten Funktionen in seiner Weise versehen kann.

905 Aus dem Gesagten löst sich auch die Frage, ob das vollere Verständniß und die daraus hervorgehende innere Probabilität der geglaubten Wahrheit das Verdienst des Glaubens schmälere. So lange die gläubige Gesinnung dieselbe bleibt, und vom Gläubigen das Verständniß eben nur deßhalb gesucht wird, weil er die Wahrheiten des Glaubens so hoch schätzt, daß er sie so vollkommen als möglich zu kennen wünscht, und den Glauben selbst so hoch hält, daß er ihn auf jede mögliche Weise beleben und sicherstellen möchte: ist es offenbar, daß durch das Verständniß die Verdienstlichkeit eher erhöht, als geschmälert wird. Und das gilt selbst bezüglich derjenigen Wahrheiten, welche vollständig bewiesen werden können, um so mehr bezüglich der übrigen, bei welchen der Glaube sich immer noch als argumentum non apparentium zu bethätigen hat. Nur verliert man bei denjenigen Wahrheiten, bezüglich welcher ein Vernunftbeweis oder gar ein eigentliches experimentum möglich ist, die Gelegenheit, ihnen gegenüber die Energie der gläubigen Gesinnung durch die That zu erproben und zu bewähren; und wenn ein solcher Beweis, resp. experimentum, bei allen Glaubenslehren möglich wäre, würde der Glaube überhaupt keine Gelegenheit zur Erprobung seiner Energie haben (in diesem Sinne ist die oben n. 895 in dem Briefe Gregors IX. am Schlusse der ausgezogenen Stelle vorkommende Aeußerung zu verstehen). Wenn aber das Verständniß, resp. der Beweis und das experimentum, gesucht würde wegen einer Schwäche der gläubigen Gesinnung, oder gar mit unlautern Nebenabsichten, namentlich aus Geringschätzung und Mißachtung des Glaubens: so würde das Streben nach demselben die Verdienstlichkeit des Glaubens offenbar schwächen und nach Umständen sogar zerstören.

---

906 Obgleich man sowohl das einfache Verständniß im Unterschied von der Gewißheit und folglich von der gläubigen Zustimmung (wie in § 47), wie auch, und mehr noch, die aus dem Verständniß und der Gewißheit des Glaubens sich integrirende Erkenntniß (wie in § 48) ein Wissen nennen kann: so bedeutet doch das Wissen im engern Sinne, oder das wissenschaftliche Wissen, eine mittelbare, durch Beweis aus andern Wahrheiten als Grundsätzen abgeleitete sichere Erkenntniß von Folgesätzen. Da der Glaube als solcher nicht eine abgeleitete, sondern nach Art der ersten Principien, wenn schon in anderer Weise als diese, eine unmittelbare Erkenntniß ist, so kann er in diesem Sinne nicht als Wissen bezeichnet werden. Dagegen kann es entweder auf Grund des Glaubens oder in Beziehung auf ihn auch ein Wissen in diesem letztern Sinne geben, welches man theolo-

gisches Wissen oder Wissenschaft des Glaubens nennt. Dieses Wissen ist aber ein doppeltes von wesentlich verschiedener Art, je nach dem verschiedenen Verhältniß, in welchem es zum Glauben und zum Inhalte des Glaubens steht, d. h. je nachdem 1) es, vom Glauben ausgehend, direkt auf den Inhalt desselben (oder auf die fides, quae creditur) hingeht, also diesen zum Gegenstand nimmt und die wissenschaftliche Erkenntniß desselben zum Resultate haben soll — spekulatives theologisches Wissen —, oder aber 2), auf den Glauben selbst als solchen (die fides qua creditur) abzielend, den Glaubensgrund zum Gegenstande nimmt und die wissenschaftliche Erkenntniß der Nothwendigkeit und Berechtigung des Glaubens zum Resultate haben soll — positives theologisches Wissen. Ueber diese beiden Formen des theologischen Wissens handeln die beiden folgenden §§ 49 und 50.

§ 49. Die Frucht der Verbindung des Verständnisses mit dem Glauben: das theologische Wissen als wissenschaftliche Entwicklung der gläubigen Erkenntniß, oder als reale Glaubenswissenschaft und spekulative Theologie.

I. Wesen und Natur des theologischen Wissens im Allgemeinen. Unmittelbar und zunächst hat das Verständniß der Gegenstände des Glaubens den Zweck und die Wirkung, sie dem Glauben zu vergegenwärtigen, ihm einen mehr oder minder deutlich bewußten Inhalt zu geben und so ihn selbst zu einer wahren, deutlichen und gründlichen Erkenntniß zu machen. Weiterhin aber hat es zugleich den Zweck und die Wirkung, daß es aus dem Glauben eine weitere, zwar in ihm wurzelnde, durch ihn vermittelte und aus ihm abgeleitete, aber nicht formell mit ihm identische Erkenntniß erzeugt, welcher eine eigene, der des Glaubens zwar verwandte, aber nicht vollkommen gleichartige Gewißheit zukommt. 907

Weil nämlich das richtige Verständniß des Glaubensinhaltes auch den Einblick in den Zusammenhang der einzelnen Wahrheiten mit andern ermöglicht: so können aus Glaubenssätzen ebenso gut, wie aus evidenten Vernunftwahrheiten, andere mit ihnen in nothwendigem Zusammenhange stehende Sätze abgeleitet, resp. auf sie zurückgeführt, mithin die Glaubenssätze als Grundsätze oder Principien für eine mehr oder minder große Reihe von Folgesätzen oder Conclusionen verwandt werden; in dieser Eigenschaft heißen dann die Glaubenssätze rationes theologicae, um sie den rationes naturales oder humanae, wie man die evidenten Vernunftprincipien nennt, gegenüberzustellen. Der Unterschied zwischen der Erkenntniß der Folgesätze als solcher und der der Grundsätze besteht demnach auf dem Gebiete des Glaubens ähnlich, wie auf dem Gebiete des natürlichen Denkens, darin, daß jene eine mittelbare, diese eine unmittelbare ist. Während aber auf dem Gebiete des natürlichen Denkens die Gewißheit der Folgesätze nur aus einer Erweiterung derjenigen Einsicht hervorgeht, kraft welcher man die Grundsätze festhält, und daher nicht wesentlich anderer Art ist, als die Gewißheit der Grundsätze: geht auf dem Gebiete des Glaubens die Gewißheit der Folgesätze aus dem Zusammenwirken zweier verschiedenartiger Faktoren, des Glaubens und der Einsicht, hervor; sie ist folglich von der Gewißheit ihrer Grundsätze wesentlich verschieden und unvollkommener, als diese, und heißt in dieser Eigenschaft theologische Gewißheit im engern Sinne. Inwiefern jedoch die Erkenntniß der Folgesätze, indem sie aus dem Glauben an die Grundsätze hervorgeht, die in diesen enthaltene Erkenntniß erweitert 908

und ausbildet, ist sie auch wieder eine Entwicklung der gläubigen Erkenntniß.

909 Wie nun auf dem natürlichen Gebiete eben die Erkenntniß der Folgesätze als solcher im engern Sinne Wissen oder Wissenschaft = scientia genannt wird, im Gegensatze zu der auf unmittelbarer Einsicht (intellectus) beruhenden Erkenntniß der Grundsätze: so wird auch auf dem Gebiete des Glaubens die Erkenntniß der Folgesätze ebenfalls Wissen oder Wissenschaft im engern Sinne genannt, im Gegensatz zu der hier auf dem unmittelbaren Glauben beruhenden Erkenntniß der Grundsätze. Und zwar nennt man dieses Wissen, um seinen spezifischen Charakter auszudrücken, theologisches, d. h. aus dem Logos Gottes durch unsern Logos erzeugtes Wissen, sowohl im Gegensatz zum natürlichen oder philosophischen Wissen, welches nicht vom Worte Gottes ausgeht, wie auch im Gegensatz zur gläubigen Erkenntniß der Principien, von denen es ausgeht, und überhaupt aller Glaubenswahrheiten, inwiefern dieselben bloß geglaubt und nicht als Folgesätze aufgefaßt werden. Im weitern Sinne ist allerdings sowohl der mit Verständniß verbundene Glaube ein theologisches Wissen, d. h. eine auf den Logos Gottes gegründete, klare und gewisse Erkenntniß, wie auch das theologische Wissen eine gläubige, d. h. eine aus dem Glauben hervorgehende und von ihm getragene Erkenntniß.

910 Wie nun aber auf dem natürlichen Gebiete die Erkenntniß der Folgesätze erst dann ihre volle Bedeutung hat und zum wissenschaftlichen Wissen wird, wenn die Principien, von welchen sie ausgeht, nicht bloß subjektiv als logische Gründe für die Gewißheit der Folgesätze dienen, sondern auch objektiv die realen Gründe oder Ursachen enthalten, aus welchen die objektive Nothwendigkeit des Inhaltes der Folgesätze resultirt und folglich der aus ihnen geführte Beweis nicht bloß eine demonstratio *quia*, sondern eine demonstratio *propter quid* ist: so hat auch auf dem Gebiete des Glaubens das theologische Wissen erst dann seinen vollen wissenschaftlichen Werth und Charakter, wenn es seine Folgesätze durch solche Glaubenssätze begründet, welche den Inhalt derselben auch objektiv und an sich begründen und erklären. Da der Glaube als solcher eben nur mit der gewissen Erkenntniß des „Was" der offenbarten Wahrheiten sich befaßt: so liegt hierin auch ein neuer Unterschied des theologischen Wissens vom einfachen Glauben. Inwiefern jedoch sowohl die Grundsätze, von welchen das Wissen ausgeht, nothwendig im Glauben festgehalten werden müssen, und die Folgesätze, soweit sie unmittelbar offenbart sind, zugleich Gegenstand des Glaubens sein können: ist dieses Wissen auch wieder nur eine organische Verkettung und innerliche Vertiefung der Glaubenserkenntniß selbst.

911 Das hier beschriebene theologische Wissen wird in seinem spezifischen Charakter auch „Wissenschaft des Glaubens" genannt, und zwar in mehrfachem wahren Sinne: 1) objektiv und materiell als Wissenschaft von den Gegenständen des Glaubens, der fides, *quae* creditur; 2) subjektiv und formell im Verhältniß zur fides, *qua* creditur, a) als wissenschaftliche Entwicklung der Glaubenserkenntniß, soweit die unmittelbar angenommenen Grundsätze eine Reihe von Folgesätzen enthalten, und b) als wissenschaftliche Begründung und Vermittlung der Glaubenserkenntniß, soweit

die Glaubenssätze sich zugleich als Folgesätze durch andere begründen und vermitteln lassen. Nicht aber kann es (nach § 48) in dem Sinne Wissenschaft des Glaubens genannt werden, als ob es ein vom Glauben unabhängiges, evidentes Wissen des Glaubensinhaltes wäre.

Daß es ein theologisches Wissen im obigen Sinne im Unterschied von der einfachen 912
Glaubenserkenntniß, nicht bloß als deutlicheres und tieferes Erkennen, sondern auch als ein Erkennen mit eigenthümlicher Gewißheit gebe (certitudo assensus theologici), ist sententia communissima der Theologen, indem sie gegen den einzigen Aureolus lehren, der habitus theologiae sei nicht bloß declarativus und explicativus, sondern adhaesivus und demonstrativus oder argumentativus, und das theologische Denken sei ein auf die Erlangung weiterer neuer Erkenntnisse gerichtetes Forschen (cogitatio inquisitiva). Vgl. *Tanner*, theol. schol. tom. I. disp. I. q. 2. dub. 3 und *S. Bonav.* in sent. prol. q. 2.

Eine Differenz besteht bloß über zwei Fragen, von welchen die eine mehr eine reale, die andere mehr eine nominale ist.

Die reale Frage ist: participirt die aus dem Glauben entwickelte Erkenntniß an 913
der Uebernatürlichkeit des Glaubens, oder ist sie eine schlechthin natürliche; hat sie namentlich eine höhere Gewißheit, als diejenige ist, womit wir die zum Glaubenssatze hinzugenommene natürliche Prämisse in sich selbst erkennen? Für Letzteres scheint zu sprechen: Conclusio sequitur deteriorem partem. Für Ersteres spricht, daß die so gewonnene Erkenntniß in organischem Zusammenhange mit der Glaubenserkenntniß als ihrer Wurzel steht, sich principaliter auf sie stützt und ihr dient, in concreto als ihre volle Ausgestaltung zu betrachten ist und, was die Hauptsache, wenn auch nicht formell, so doch virtuell von der Pietät, die den Glaubensakt trägt, miterfaßt, gehegt und festgehalten wird. Der Assens in die conclusio stützt sich nämlich im Geiste des frommen und echten Theologen auf die natürliche minor nicht als auf ein Partialmotiv, sondern bloß als auf ein Mittel, wodurch er sich der vollen Tragweite des Wortes Gottes bemächtigt; und so wird auch Gott seinerseits die Kraft der Glaubensgnade beim Einzelnen in diesen Assens hinüberwirken lassen, wie er im Großen die Kirche in der Ableitung solcher Wahrheiten, als zur vollen Integrität des Dogma's gehörend, ebenso gut, wie im Dogma selbst, vor Irrthum bewahrt. Jedenfalls folgt aus diesen Gründen, daß 1) der assensus theologicus auf Grund des vorhandenen übernatürlichen Glaubens einen wesentlich höhern Charakter und Werth hat, als die auf Grund irgend einer menschlichen Annahme der Glaubenssätze bei Häretikern oder Ungläubigen erfolgende Ueberzeugung, und daß folglich bei letztern ebenso wenig ein eigentlich theologisches Wissen, wie ein übernatürlicher Glaube bestehen kann; daß 2) die theologische Erkenntniß nicht nur in ihren Grundsätzen, sondern auch in ihren Schlüssen eine heiligere und unantastbarere Gewißheit gewährt, als jede natürliche; und daß 3) den in ihrer Art vollkommen verbürgten und bewährten theologischen Schlüssen unbedingt jede ihnen zuwiderlaufende rein menschliche Gewißheit, und den subjektiv als solche erscheinenden wenigstens diejenige rein menschliche Gewißheit weichen muß, welche nicht innerlich oder äußerlich alle Garantien ihrer Unantastbarkeit und Wahrheit hat. Vgl. *Tanner* l. c. disp. I. qu. 4. dub. 4.

Die nominale Frage ist: ob das theologische Wissen in demselben Sinne oder 914
doch mit gleichem Rechte Wissen oder Wissenschaft genannt werde, wie das natürliche. Nicht in demselben Sinne wird es so genannt, wenn in den formellen Begriff der Wissenschaft die Bestimmung aufgenommen wird, daß die Gewißheit der Grundsätze ebenso wohl, wie die der Schlußsätze, auf eigener Einsicht beruhen müsse; wohl in demselben Sinne, wenn der formelle Begriff der Wissenschaft bloß in die Ableitung der Folgesätze aus unmittelbar gewissen Grundsätzen gesetzt wird. In letzterm Falle kommt dem theologischen Wissen jener Begriff sogar mit höherm Rechte zu, weil bei ihm die Gewißheit der Grundsätze eine höhere, unmittelbar aus der höchsten Quelle aller Gewißheit geschöpfte ist, und zugleich uns von den höchsten Realgründen seines Inhaltes (Macht und Wille Gottes) unmittelbar gewiß macht. Zudem gibt es auch in der natürlichen Erkenntniß Gebiete, an deren wissenschaftliche Erkenntniß man nicht die Anforderung stellt, daß sie formell auf evidente Principien gestützt werden, weil man eben die Principien als Conclusionen aus einer höhern Wissenschaft entlehnen kann, wie in der Astronomie aus der Mathematik. Daher

bezeichnen auch gerade diejenigen Theologen, welche, wie der hl. Thomas, die Theologie als Wissenschaft im eigentlichen Sinne gelten lassen wollen, sie näher als eine scientia subalternata, nämlich subalternata scientiae Dei, oder besser als eine zwar wahre, aber von uns nur unvollkommen besessene Wissenschaft, bei deren Entwicklung wir als Schüler uns an Gott anlehnen müssen.

915 II. **Verhältniß des theologischen Wissens zu den Glaubenssätzen.** 1) Das theologische Wissen kann sich zwar auch (s. unten III.) auf andere Lehrsätze erstrecken, welche als Resultate der Beweisführung ihm eigenthümlich und nicht zugleich Glaubenssätze sind; zunächst erstreckt es sich jedoch eben auf die gegebenen Glaubenssätze. Diese letztern werden aber sein spezifisches Objekt dadurch, daß sie nicht formell als Gegenstand gläubiger Annahme, sondern als Gegenstand einsichtiger Betrachtung aufgefaßt und so **entweder als Grundsätze verwerthet oder als Folgesätze ermittelt werden**[1]. Im ersten Falle müssen die Glaubenssätze als **formaler**, bestimmender und begründender Gegenstand (*quo* ratio alterius redditur), im zweiten Falle als **materialer** oder bestimmter und begründeter Gegenstand (*cujus* ratio redditur) des theologischen Wissens bezeichnet werden. Im ersten Falle hat das Wissen nicht erst eine Gewißheit der betreffenden Grundsätze zu erzielen oder dieselben zu beweisen, sondern stützt sich formell auf die Glaubensgewißheit und hat bloß die betreffenden Sätze in einer seinem Zwecke entsprechenden Weise durch richtige und genaue Auffassung zu **erklären und verständlich zu machen**; nur im zweiten Falle, als Folgesätze, werden die Glaubenssätze auch **Ziel und Resultat eines durch die Einsicht vermittelten Beweises**.

916 An sich können **alle** Glaubenssätze, weil unmittelbar gewiß und zugleich mehr oder weniger mit andern in nothwendiger Verbindung stehend, als Grundsätze behandelt werden; aus letzterm Grunde können ebenso auch **alle** mehr oder weniger als Folgesätze betrachtet und behandelt werden. Weil jedoch nicht alle Glaubenssätze zugleich die objektiven, und zwar die ersten und tiefsten Gründe der daraus abzuleitenden Sätze aussprechen, vielmehr die große Menge derselben sich auf verhältnißmäßig wenige zurückführen läßt, welche die fundamentalen und wurzelhaften Wahrheiten enthalten: so sind sie **nicht alle in gleicher Weise und in gleichem Maße als Grundsätze oder Folgerungen zu behandeln**. Mit andern Worten: Als unmittelbar gewiß, sind alle Glaubenssätze gleich sichere Principien für das **analytische, induktive**, nicht aber gleich fruchtbare und wurzelhafte Principien für das **synthetische** oder **deduktive** Wissen. So z. B. läßt sich bei der Trinität aus jedem beliebigen dieselbe betreffenden Glaubenssatze, vorwärts und rückwärts schließend, eine Menge von Wahrheiten ableiten; aber nur der Satz, daß es in Gott eine processio realis per intell. et vol. gebe, enthält ein Princip, woraus alle übrigen Lehren objektiv und vollkommen als aus ihrer Wurzel abgeleitet werden können. Nur diejenigen Glau-

---

[1] Nach *Bonav.* in sent. prol. q. 1 ist der formelle Gegenstand des theologischen Wissens credibile, prout transit in rationem intelligibilis et hoc per additionem rationis, d. h. insofern das Geglaubte durch einsichtige Betrachtung theils als ratio oder Grund für andere Sätze sich auffassen und so als ein intelligibile verwerthen, theils durch die Beziehung auf seine ratio sich begründen und so zu einem intelligibile machen läßt.

benssätze, welche die letztere Eigenschaft haben, sind selbstverständlich die eigentlichen Ausgangspunkte und Wurzeln der wissenschaftlichen Entwicklung und Begründung des Systems der Glaubenslehren. Die übrigen Glaubenssätze, deren Inhalt auf diese Weise entwickelt und begründet wird, behalten aber auch insofern immer eine fundamentale Bedeutung, als sie eine unumstößliche Regel bilden, von welcher das theologische Denken nicht abweichen darf, und die festen Zielpunkte sind, auf welche es sich richten muß, durch deren Beachtung seine Richtigkeit und Fruchtbarkeit bedingt ist, und an welchen es seine Richtigkeit erproben muß.

Andererseits aber kann nicht verlangt werden und widerspricht es der 917
Natur der Sache, daß man alle theologischen Wahrheiten aus einem einzigen Glaubenssatze ableite; denn obgleich der letzte reale Grund aller übernatürlichen Dinge (sowie das einzige Endziel) ein einziger ist, Gott: so ist er doch nicht der nothwendig wirkende Grund, sondern der freie Schöpfer derselben. Man muß daher wenigstens ebenso viele Glaubenslehren als Grundsätze voraussetzen, als den verschiedenen Werken und Veranstaltungen Gottes verschiedene Grundbegriffe und Grundideen entsprechen. Weil jedoch die verschiedenen Werke Gottes ihrerseits nothwendig untereinander zu einem Ganzen verbunden sind und den allgemeinen Zwecken Gottes sich unterordnen: so läßt sich vermittelst der verschiedenen Grundsätze auch die objektive Einheit nachweisen, in welcher die einzelnen Werke Gottes untereinander und mit Gott selbst stehen; und so kann das theologische Wissen zwar nicht Alles aus einem einheitlichen Erkenntnißprincip herleiten, aber doch Alles auf ein einheitliches, reales Princip zurückführen.

Wenn man nun fragt, welcher Einfluß diesem theologischen Wissen in 918
Hinsicht auf die Glaubensgewißheit zukomme: so hat es natürlich im Allgemeinen den Einfluß, welchen nach dem oben n. 900 ff. Gesagten das in ihm eingeschlossene Verständniß auf den Glauben übt. Eine spezielle Bedeutung erlangt die Frage aber bezüglich derjenigen Glaubenssätze, welche eben als Folgesätze im theologischen Wissen enthalten sind und mithin durch dieses in der ihm eigenthümlichen Weise gewiß gemacht werden. In diesem Falle kann und soll das Wissen die Glaubensgewißheit jener Sätze als solche nicht erst begründen; es kann und soll sie auch nicht innerlich erhöhen, da die Glaubensgewißheit eben die höchste ist; es kann und soll dieselbe ebenso wenig im strengen Sinne des Wortes äußerlich bestätigen, da seine Gewißheit auf keinem selbstständigen Grunde neben dem Glauben, sondern auf diesem selbst ruht. Wohl aber kann und soll es dieselbe — negativ und positiv — innerlich bewähren, d. h. die Wahrheit der einen Glaubenssätze als mit der Wahrheit anderer harmonirend und verkettet und durch dieselben gefordert und begründet aufweisen, und eben dadurch die Glaubensgewißheit der erstern tiefer und allseitiger dem gläubigen Geiste einprägen und in demselben so befestigen, daß sie nicht erschüttert werden kann, so lange man an den Principien festhält.

Daraus, daß jede Wissenschaft beweist, und daß insbesondere auch die Theologie die 919
einzelnen Glaubenssätze aus andern Glaubenswahrheiten beweist, kann man durch Mißverständniß leicht auf die Idee kommen, daß die Theologie alle Glaubenssätze ohne Unterschied nur als Gegenstand des Beweises zu behandeln habe, während sie doch dieses nicht

könnte, wenn sie nicht einen Theil derselben als Principien behandelte, welche, weil durch den Glauben unmittelbar gewiß, des Beweises nicht bedürftig und unter Umständen, weil aus keinem tieferliegenden Grunde abzuleiten, desselben auch nicht fähig sind. Wenn man daher ganz allgemein sagt, die Theologie habe die unmittelbare Glaubenserkenntniß zu einer durch Vernunftthätigkeit vermittelten zu machen: dann kann das nur in dem Sinne verstanden werden, daß die Glaubenslehren im Großen und Ganzen eben auch als eigentliche Folgesätze zu ermitteln und zu vermitteln seien, die Grundsätze aber nur vermittelst der natürlichen Analogien zu erklären und zu veranschaulichen, und vermittelst der Einsicht in ihren Anschluß an das natürliche Gebiet der Annahme zu empfehlen seien. Wollte man die Grundsätze ebenfalls durch einen eigentlichen Beweis vermitteln lassen, dann könnte dieß nicht mehr ein Beweis ex ratione *theologica*, sondern nur ex ratione naturali oder humana, ein reiner Vernunftbeweis, sein; damit aber würden die Grundsätze selbst ebenfalls aufhören, rein theologische Gründe für die aus ihnen abzuleitenden Folgesätze zu sein. Nur bei den das natürliche Gebiet betreffenden Glaubenslehren können die Principien durch reinen Vernunftbeweis vermittelt werden, und die rationes theologicae, materiell betrachtet, auf rationes naturales oder humanae zurückgeführt werden.

920 Andererseits kann man aber auch in das entgegengesetzte Extrem fallen und die Wahrheit, daß die Principien der theologischen Erkenntniß wesentlich als Glaubenssätze vorausgesetzt werden müssen, dahin mißverstehen — oder vielmehr auf den Kopf stellen —, daß alle spezifischen Glaubenslehren, wie sie philosophisch indemonstrabel sind, so auch theologisch indemonstrabel seien, und die beizubringenden innern Gründe, wie bei den Principien, stets nur Congruenzgründe für das Verständniß der dadurch motivirten oder erklärten Glaubenslehren seien. In diesem Falle wären die Glaubenssätze zwar noch Principien im negativen Sinne, aber es gäbe keine mehr, die es auch im positiven Sinne wären; es wäre folglich kein theologisches Wissen, sondern bloß theologische Wahrscheinlichkeit möglich. Allerdings sind manche theologische Gründe, namentlich diejenigen, welche aus den Anforderungen eines zu erreichenden Zweckes oder der Würde einer Person genommen werden, bloße Convenienzgründe, weil eben der Zweck auch anders, als durch ein gegebenes Mittel, erreicht, und die Würde der Person auch anders, als durch ein gegebenes Attribut, gewahrt werden könnte. Aber jeder Zweck bestimmt doch, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, die nothwendigen Mittel, und in der Regel ist für einen adäquat bestimmten Zweck auch nur ein bestimmtes Mittel oder eine Art von Mitteln denkbar. Und ebenso bestimmt die Würde einer Person (z. B. Christi und Mariä) zwar nicht unbedingt Alles, was ihr zukommt, aber doch Vieles, und noch mehr, als dieses, wenn man zugleich die Aufgaben in Betracht zieht, welche die betreffende Person zu erfüllen hat. Wenn man daher in der Theologie bloß von Congruenzgründen sprechen und der ratio theologica nicht die Bedeutung eines wahren Beweises, sondern nur die einer Verständlichmachung zuschreiben wollte, so würde man damit nur beweisen, daß man auch von dem Verständniß, welches sie gewährt, keinen gründlichen und richtigen Begriff hat.

921 III. Verhältniß des theologischen Wissens zu den einfach theologischen Lehrsätzen. Während als Grundsätze des theologischen Wissens nur Glaubenssätze, oder wenigstens solche Sätze, welche aus Glaubenssätzen analytisch zu ermitteln sind, dienen können, brauchen die Folgesätze naturgemäß nicht wieder zugleich Glaubenssätze zu sein; vielmehr sollen die Folgerungen aus den zu Grunde gelegten Glaubenssätzen eben dazu dienen, auch diejenigen Wahrheiten zu ermitteln, welche nicht unmittelbar offenbart sind, und uns so über manche Fragen Aufschlüsse zu verschaffen, zu welchen uns die Offenbarung zwar den Schlüssel gegeben, welche sie aber noch nicht durch sich selbst erschlossen hat. Mithin unterscheidet sich das theologische Wissen vom Glauben nicht bloß als andere Form des Erkennens, sondern auch durch einen ihm eigenthümlichen, relativ-selbstständigen Inhalt — die einfach theologischen Wahrheiten. Hierdurch wird der

Werth und die Würde des Glaubens nicht nur nicht in Schatten gestellt — denn er bleibt ja immer der Same und die Quelle, woraus das Wissen schöpft, und der Stützpunkt, von welchem es ausgeht und worauf es ruht; im Gegentheil wird dadurch erst die innere Fruchtbarkeit und der übernatürliche Reichthum des Glaubens selbst vollkommen entfaltet und ausgebeutet, namentlich aber die vollkommene Anwendung des Glaubensinhaltes auf das praktische Leben, sowohl das äußere und öffentliche, wie das private und innerliche, möglich gemacht.

Die entgegengesetzte Auffassung, welche am entschiedensten von Hermes vertreten wor- 922
den, ist eine äußerst dürftige, den Glauben und die Vernunft zugleich herabwürdigende, indem sie jenem seine Fruchtbarkeit abspricht oder doch dieselbe brachlegt, und dieser die Fähigkeit und den Beruf abspricht, mit dem von Gott verliehenen Talente zu wuchern. Hermes wollte diese Unfruchtbarkeit damit begründen, daß wir von den übernatürlichen Dingen nur analoge Begriffe hätten, und diese wegen ihrer Unvollkommenheit eben nur dazu ausreichten, um dem Glauben einen Gegenstand darzubieten, nicht aber, um damit zu operiren. Wenn aber jene Begriffe bestimmt genug sind, um dem Glauben einen bestimmten Inhalt zu geben: dann sind sie auch bestimmt genug, um sie zu andern Begriffen in Beziehung zu setzen und damit zu operiren (vgl. Kleutgen Bd. IV. n. 382 ff.). Allerdings bringt diese Unvollkommenheit es mit sich, daß das Operiren theilweise sehr schwierig und daß manche Schlüsse nicht evident nothwendig, sondern mehr oder weniger problematisch sind, daher auch die Schlüsse der einen Theologen von andern vielfach bestritten werden. Aber daraus folgt nicht, daß es keine evidenten und sichern Schlüsse in der Theologie gebe; vielmehr beweist die Geschichte, daß wegen der Festigkeit der Principien, der Nachhülfe der Gnade und der wechselseitigen Unterstützung der Theologen untereinander in der Theologie auch bezüglich der bloßen theologischen Conclusionen eine weit größere Sicherheit und Einheit herrscht, als unter den Philosophen.

IV. Das bisher beschriebene theologische Wissen wurde, weil es sowohl 923
theologisch in seinem Princip ist, als auch, weil es direkt ein Wissen von den durch das Wort Gottes aufgeschlossenen göttlichen Dingen, also Realwissenschaft ist, von den Theologen des Mittelalters schlechthin und mit Vorzug theologisches Wissen oder Theologie genannt. Um jedoch auch für die andere, gleich zu besprechende Art des theologischen Wissens, welches zunächst nur in seinem Ziele theologisch ist und nicht den realen Inhalt des Wortes Gottes, sondern dieses selbst als solches zum Gegenstande hat, Raum zu lassen, nennt man es genauer spekulatives theologisches Wissen oder spekulative Theologie; und zwar einfach aus dem Grunde, weil es aus dem Verständniß des Glaubensinhaltes hervorgeht, das Verständniß aber ein geistiges Betrachten und Beschauen der Gegenstände in ihrem Wesen und Zusammenhange voraussetzt und eine Wiederspiegelung derselben im erkennenden Geiste einschließt. Der spekulativen Theologie wird dann die andere Form des theologischen Wissens als positive Theologie gegenübergestellt, nicht als ob nicht auch jene in ihrer Weise positiv sein könne und müsse, da sie ja eben von dem festen Standpunkte des Glaubens ausgeht, sondern weil sie diesen Standpunkt einfach voraussetzt und nicht auf die äußere Feststellung desselben Bedacht nimmt.

Der Name „spekulative Theologie", und damit auch theilweise die Sache, ist in neuerer 924
Zeit hie und da in Mißcredit gekommen, theils deßhalb, weil Manche, welche unter diesem Namen Theologie trieben, darunter nur eine rationalistische und zum Theil sogar von grundfalschen Philosophemen ausgehende Vergewaltigung des Glaubens verbargen, theils aber auch, weil man meinte, die Spekulation bewege sich nur in Wahrscheinlichkeiten oder

in willkürlichen und unfruchtbaren Combinationen, die nur ein müßiges Spiel des Verstandes seien. Wenn sie in der That nichts Anderes wäre und nichts Anderes leistete: dann müßte man allerdings sich ausschließlich auf die positive Theologie beschränken. Aber die wirkliche und wahre spekulative Theologie, wie sie sich in der bewährten scholastischen Theologie verkörpert hat, ist eine ebenso solide und gediegene, wie nützliche und fruchtbare Wissenschaft. Man hat allerdings der letztern vorgeworfen, sie liefere für die Vertheidigung des Glaubens gegen die Häresie nur Strohhalme. Aber selbst wenn das wahr wäre, würde damit doch noch nicht die Werthlosigkeit derselben bewiesen sein, wie ja auch die Strohhalme und Rebzweige deßhalb, weil sie keine starken Waffen abgeben, noch nicht unnütz sind, da ja gerade sie die edelsten Produkte zur Unterhaltung und Förderung des leiblichen Lebens hervorbringen. Und so könnte auch die scholastische Theologie als Brod für die Kinder der Kirche zur Ausbildung, Förderung, Erfrischung, Bereicherung und Veredlung ihres geistigen Lebens sehr nützlich und nothwendig sein, wenn sie schon nicht zum Kampfe gegen die Häresie zu gebrauchen wäre. Gegenüber solchen den Werth der spekulativen Theologie herabwürdigenden Anschauungen diene das Folgende.

925 V. **Werth und Nutzen der spekulativen Theologie.** Der Werth derselben darf nicht bloß nach einem äußern, praktischen, oder gar bloß negativen und indirekten Nutzen berechnet werden. Dieser Werth ist 1) zunächst und vor Allem ein innerer, indem die in der spekulativen Theologie enthaltene tiefere und klarere, reichere und allseitigere Erkenntniß der göttlichen Dinge an und für sich schon eine höchst schätzbare, wonne- und trostreiche Vollkommenheit und Bereicherung des Geistes ist, durch welche er Gott ähnlicher gemacht, inniger mit ihm verbunden, in seinem religiösen Leben mächtig gefördert und unterstützt, und folglich der dem Glauben selbst eigene Werth vollkommener entfaltet wird. Sie ist 2) von großem Nutzen für den Glauben selbst, indem sie zwar seine Gewißheit weder erhöhen, noch durch eine von ihm unabhängige Gewißheit bestätigen kann, aber doch dieselbe negativ und positiv bewähren und auch insofern befestigen und sicherstellen kann, als sie durch die innere Verkettung der mehr gefährdeten mit andern weniger gefährdeten Glaubenswahrheiten den Geist in der treuen und entschiedenen Festhaltung der erstern unterstützt und so zur Beständigkeit des Glaubens mächtig beiträgt. Ebenso ist sie 3) ein Arsenal zur Abwehr der Angriffe der Häresie und des Unglaubens, indem sie, wenn schon nicht die allein ausreichenden, so doch sehr nützliche und nothwendige Waffen und namentlich auch Hülfsmittel zum sichern und wirksamen Gebrauche der übrigen liefert. Denn a) die Stärke der Häresie liegt noch weit mehr, als in der falschen Anwendung oder der Verdrehung und Verläugnung von Texten und Thatsachen, in der Verwirrung der Begriffe, der Fälschung an sich wahrer Ideen und in täuschenden Trugschlüssen, und von dieser Seite kann ihr nur durch die Bestimmtheit der Begriffe, die klare Fassung und Durchführung der Ideen und die strenge Consequenz entgegengewirkt werden, wie die wahre spekulative Theologie sie liefert. Durch die Vertrautheit mit dem Inhalte und der Tragweite der theologischen Lehren und Fragen erhält aber auch b) der Geist eine größere Gewandtheit und einen feinern Takt für das Verständniß und die Würdigung aller darauf bezüglichen Texte und Thatsachen; und so haben die größten Controversisten der letzten drei Jahrhunderte fast alle zu der Zeit gelebt, wo die Scholastik noch recht in Blüthe stand, und sind selbst große Scholastiker gewesen. Aus letzterm Grunde hat endlich 4) die spekulative Theologie auch eine sehr große Bedeutung für die positive

Theologie überhaupt, indem diese wahrhaft gedeihlich und fruchtbar nur in ihrer Verbindung mit jener, oder doch nur von einem mit jener vertrauten Geiste betrieben werden kann, wie u. A. wieder z. B. die theologische Schriftexegese der großen Exegeten des ersten Säculums nach dem Concil von Trient im Vergleich mit andern Arbeiten zeigt [1].

Vgl. über Werth, Nutzen und Nothwendigkeit der spekulativen resp. scholastischen Theologie *Canus* l. 8 u. l. 12. c. 2; *Greg. de Valentia* u. *Tanner* in 1. p. disp. 1; *Gillius*, de Deo l. 1. tr. 1; *Gautier*, prodromus theol.; Kleutgen Bd. IV. Abh. I. u. Abh. V. Hauptst. IV.

§ 50. Das theologische Wissen als Vermittlung und Begründung des Glaubens als solchen = formale Glaubenswissenschaft, oder positive, resp. dogmatische, fundamentale und apologetische Theologie.

I. Allgemeiner Charakter der formalen Glaubenswissen- 926
schaft. Neben dem spekulativen theologischen Wissen, welches, von den Glaubenssätzen als seinen Grundsätzen ausgehend, den objektiven Inhalt des Glaubens beleuchtet, gibt es noch ein anderes theologisches Wissen, welches auf die Feststellung der Glaubenssätze als solcher, und folglich auch der Grundsätze, auf welchen das spekulative Wissen beruht, abzielt, indem es die Berechtigung und Nothwendigkeit der gläubigen Annahme oder die Glaubwürdigkeit derselben wissenschaftlich, d. h. möglichst allseitig und gründlich, nachweist und ableitet. Dieser Nachweis wird geliefert, indem man von den in der kirchlichen Vorlage enthaltenen Lehrsätzen zeigt, daß dieselben wirklich in den göttlichen Quellen der Offenbarung enthalten seien, daß ferner die kirchliche Vorlage wirklich auf göttlicher Mission beruhe, und daß endlich die Quelle der Offenbarung, sowie diese selbst, wirklich göttlich sei.

Ein solches Wissen ist daher gegenüber dem spekulativen zunächst seiner 927
Tendenz nach formale, nicht reale, Glaubenswissenschaft, indem es nicht direkt mit den von Gott offenbarten und im Glauben ergriffenen Dingen, sondern mit der gläubigen Erkenntniß selbst und mit ihren Mitteln und Gründen sich beschäftigt. Es ist ferner ein positives, weil es, von Thatsachen ausgehend, auch auf Feststellung einer Thatsache, resp. einer Basis für das weitere Denken, gerichtet ist. Als solches ist es weiterhin dem spekulativen Wissen gegenüber vorzugsweise ein dogmatisches, weil auf die Feststellung der Glaubenspflicht abzielend; ein fundamentales, weil es eben die Grundsätze der spekulativen Theologie rechtfertigt, und endlich ein apologetisches, weil es besonders dazu geeignet ist, die Berechtigung des kirchlichen Glaubens gegenüber den Irr- und Ungläubigen zu vertheidigen [2]. Zugleich ist es aber auch in anderm Sinne und in anderer Weise, als

[1] Aus diesem Grunde wurden auch in früherer Zeit die Studirenden erst in die scholastische und nachher in die positive Theologie eingeführt, während umgekehrt die Docenten, wie noch jetzt, mit der positiven Theologie, deren Behandlung weniger Selbstständigkeit und Produktivität verlangt, ihre Laufbahn begannen.

[2] Diese drei Namen können freilich auch in gewissem Sinne auf das spekulative Wissen angewandt und je einzeln in einem genauer spezificirten Sinne auf die einzelnen Zweige des positiven Wissens eingeschränkt werden. S. unten IV.

das spekulative, theologisches Wissen. Es ist dieß in einem andern Sinne, weil es nicht direkt Gott und die göttlichen Dinge zum Gegenstande hat. Es ist dieß in anderer Weise, weil es den Glauben und das Wort Gottes zunächst und wesentlich zu seinem Ziele und Gegenstande, nicht aber auch unbedingt und wesentlich zu seinem Ausgangspunkt und Beweismittel nimmt; denn sein Ausgangspunkt und seine Beweismittel liegen in den verbalen und thatsächlichen Zeichen, welche das Wort Gottes ausdrücken und beglaubigen; diese aber sind natürlich wahrnehmbar und können auch für den fraglichen Zweck einigermaßen gewürdigt und verwandt werden, ohne daß der Glaube an das Wort Gottes oder die kirchliche Vorlage desselben bereits vorausgesetzt zu werden brauchte. Gleichwohl kann und soll dieses Wissen, wenigstens für den Katholiken, auch ein principiell theologisches sein und als solches behandelt werden. Dieses würde allerdings ohne fehlerhaften Cirkel nicht möglich sein, wenn das positive Wissen in dem Sinne, wie es hier genommen wird, d. h. als formale Glaubenswissenschaft, formell und materiell identisch wäre mit demjenigen vernünftigen Wissen, welches beim Katholiken in normaler Weise die Vernünftigkeit seines kirchlichen Glaubens überhaupt bedingt und folglich in demselben bereits eingeschlossen und vorausgesetzt wird. Aber das ist eben nicht der Fall, und es ist von der größten Wichtigkeit für die Wissenschaft und den Bestand des Glaubens selbst, diesen Unterschied sich gegenwärtig zu halten; wir gehen daher sofort näher auf denselben ein.

928 II. Der Unterschied zwischen der eigentlichen formalen Glaubenswissenschaft und demjenigen Wissen von der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre, welches jeder Katholik als solcher haben kann und muß, um überhaupt in vernünftiger Weise diese Lehre glauben zu können, ist analog dem andern Unterschiede, welcher bezüglich der Auffassung des Glaubensinhaltes besteht zwischen dem schlichten Verständniß, das jeder Gläubige haben muß, um durch den Glauben wirklich etwas zu erkennen, und der tiefern Einsicht, durch welche die einzelnen Wahrheiten aus ihren realen Gründen abgeleitet werden.

929 Der gläubige Katholik als solcher hat für die vernünftige Begründung seines Glaubens daran genug und gewinnt dieselbe in normaler Weise dadurch, daß er wahrnimmt und weiß, daß die lebendig vor ihm stehende Kirche eine Wahrheit als von Gott geoffenbart lehrt, und daß er ebenso (s. oben n. 741 ff.) aus der erhabenen übernatürlichen Erscheinung der Kirche erkennt, daß die von der Kirche behauptete göttliche Mission für die Predigt des Wortes Gottes wirklich besteht. Dieses Wissen und Erkennen ist zwar kein schlechthin unmittelbares, wobei gar keine vermittelnden Denkoperationen nothwendig wären, und es lassen sich daher auch die letztern durch wissenschaftliche Reflexion zu einem förmlichen Beweisverfahren ausgestalten, wie Aehnliches bei dem einfachen Verständniß des Glaubensinhaltes durch die wissenschaftliche Erklärung seines Gegenstandes geschieht. Weil aber der Beweis, worauf es sich stützt, eben in lebendig vor Augen stehenden Thatsachen liegt, und weil er zugleich das von der Kirche vorgelegte Wort Gottes nicht bis zu seiner historischen Quelle, die Mission der Kirche nicht bis zu ihrer historischen Wurzel, und die äußere Beglaubigung des Wortes Gottes und der Mission

der Kirche nicht bis zu ihren ursprünglichen und fundamentalen Bürgschaften verfolgt und daraus herleitet: so hat jenes Wissen und Erkennen mehr den Charakter des unmittelbaren Wahrnehmens und Schauens, welches das unmittelbar Gegenwärtige und Erscheinende in's Auge faßt und bei demselben stehen bleibt, als den Charakter eines eigentlich deduktiven und namentlich eines bis auf den Ursprung und die ersten Gründe der Sache zurückgehenden und aus ihnen seinen Gegenstand herleitenden und begründenden Wissens oder der Wissenschaft. Ebenso hat auch die durch genauere Reflexion vermittelte wissenschaftliche Ausbildung und Durchbildung jenes erstern Wissens und Erkennens mehr den Charakter einer Klärung und Verdeutlichung einer unmittelbaren Anschauung, als den einer wissenschaftlichen Vermittlung und Ableitung, wie bei der spekulativen Theologie die Wissenschaft bezüglich der Glaubenssätze als solcher gegenüber dem schlichten Verständniß des einfachen Gläubigen nur ein klareres und deutlicheres Verständniß zu erzielen hat.

Die eigentlich wissenschaftliche Vermittlung und Begründung im positiven 930
theologischen Wissen beginnt daher erst da, wo der formelle Inhalt der Kirchenlehre auch in den Quellen des Wortes Gottes nachgewiesen und aus denselben abgeleitet, die göttliche Mission der Kirche auf die Dokumente ihrer göttlichen Einsetzung zurückgeführt und daraus abgeleitet, und die Göttlichkeit der nach beiden Richtungen hin von der Kirche geltend gemachten Offenbarung und Offenbarungsquelle aus den ihren Ursprung und ihre ursprüngliche Vorlage begleitenden Bürgschaften (Wundern und Weissagungen) bewiesen und abgeleitet werden soll.

III. Wenn das positive oder formale theologische Wissen in letzterer 931
Weise aufgefaßt wird: dann ist es 1) klar, daß dasselbe, weil es weder formell, als wissenschaftlich ausgebildetes Wissen, die unbedingt nothwendige subjektive Vorbedingung des katholischen Glaubens ist, noch materiell, als ein auf den Ursprung des Wortes Gottes und der Kirche zurückgehendes Wissen, sich mit den unbedingt nothwendigen und normalen Vorbedingungen des Glaubens beschäftigt, nicht nur den Glauben als vor ihm und unabhängig von ihm bestehend voraussetzen, sondern auch ähnlich, wie das spekulative Wissen, formell vom Glauben ausgehen und seine Beweismittel als Gegenstand des Glaubens voraussetzen, folglich principiell theologisch sein kann. Denn die gläubig angenommene Lehre der Kirche gibt mir nicht nur über den objektiven Inhalt der Offenbarung Aufschluß: sie belehrt mich auch über den göttlichen Charakter der Quellen, woraus sie denselben schöpft; ferner über den göttlichen Akt, wodurch ihr selbst ihre Mission verliehen wurde, und über die Dokumente, worin derselbe ausgesprochen ist; und endlich auch über die thatsächlichen äußern Bürgschaften (die Wunder Christi und der Apostel) durch welche die Offenbarung und deren Quellen, sowie die Einsetzung der Kirche ursprünglich beglaubigt wurden. Folglich kann und soll der Katholik diese Quellen und Thatsachen kraft seines katholischen Glaubens als Glaubenssätze annehmen; und wenn dieß, so kann und soll er auch das, was er aus ihnen ableitet und durch sie begründet, aus Glaubenssätzen ableiten und durch Glaubenssätze begründen, also durch einen principiell theologischen Beweis begründen.

932 Allerdings hat dieser positive Beweis, ebenso wie der spekulative, als theologischer nur Kraft für denjenigen, welcher bereits den katholischen Glauben besitzt, und auch nur die Bedeutung, daß er einen Glaubenssatz durch andere Glaubenssätze begründet und rechtfertigt und so den Glauben in sich selbst vertieft und durch sich selbst bewährt; nicht auch die, daß er eine selbstständige Gewißheit gewährte, welche, wie die unmittelbar aus der Lehre und Erscheinung der Kirche geschöpfte Gewißheit, dem Glauben schlechthin zu Grunde gelegt und mit dieser als ihr gleichartige Erweiterung und Bestätigung derselben auf eine Linie gestellt werden könnte. Gleichwohl kann dieser Beweis, wenigstens bezüglich der Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre mit den Quellen des Wortes Gottes und des göttlichen Ursprunges der kirchlichen Mission, selbst als theologischer auch gegenüber Solchen geltend gemacht werden, welche zwar nicht den katholischen Glauben haben, aber doch sonst irgendwie den Glauben an die Göttlichkeit der Offenbarungsurkunde besitzen, wie man ja auch Jedem, der einen Glaubenssatz als solchen festhält, durch einen spekulativen theologischen Beweis eine andere damit zusammenhängende Lehre nachweisen kann. Deßgleichen ist es ferner für den Katholiken selbst möglich, durch den theologischen Beweis aus der Offenbarungsurkunde nicht bloß die aktuell geltend gemachten kirchlichen Glaubenslehren zu bewähren, sondern auch weitere göttliche Glaubenslehren zu erheben und so eine neue, d. h. über den kirchlichen Glauben hinausreichende, aber nicht schlechthin von ihm unabhängige, Erkenntniß von theologischen Wahrheiten zu erzielen, in ähnlicher Weise, wie das auch beim spekulativen theologischen Wissen der Fall ist; nur daß im ersten Falle der Folgesatz als ein *fide* theologica credendum erschlossen, im letzteren bloß eine einfach theologische Gewißheit ermöglicht wird.

933 Andererseits können jedoch 2) die Ausgangspunkte und Beweismittel des positiven Wissens immerhin nicht bloß durch den bereits vorhandenen kirchlichen Glauben, sondern auch auf natürlichem historischem Wege erkannt und gewürdigt, und so zum Beweise der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre verwandt werden. Namentlich kann so die Offenbarungsurkunde in ihrer historisch zu erweisenden Glaubwürdigkeit als historischer Bericht über die Lehren und Institutionen Christi (speciell über die Einsetzung des kirchlichen Lehrapostolates) und über seine Wunder und Weissagungen als Beweismittel gebraucht werden, um die Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der Lehre Christi, die der Kirche von Seiten Christi ertheilte Mission, und die göttliche Mission Christi selbst darzuthun. Dieses Verfahren ist dann im Princip nicht theologisch, und das dadurch vermittelte Wissen von der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre ebenso wenig; es ist vielmehr, principiell betrachtet, ein rein philosophisch-historisches.

934 In dieser Form gewährt dann das positive Wissen eine selbstständige, neben dem kirchlichen Glauben stehende und von ihm unabhängige Gewißheit von der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre, folglich eine nicht bloß den kirchlichen Glauben innerlich bewährende, sondern ihn äußerlich durch ein ungleichartiges Medium bestätigende Gewißheit. Wie es daher in seiner theologischen Form verwandt ist mit den spekulativen theologischen Beweisen für den spezifischen Glaubensinhalt (die Geheimnißlehren), so ist es

in der gegenwärtigen Form mit den spekulativen philosophischen Beweisen für den sekundären Glaubensinhalt in Parallele zu stellen. Aus demselben Grunde kann es da, wo der kirchliche Glaube noch nicht vorhanden ist, zugleich mit dem auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhenden normalen Beweis seiner Glaubwürdigkeit zur ersten Begründung des Glaubens verwandt, resp., wo der kirchliche Glaube bereits vorhanden, zur Erweiterung und Bestätigung und Vertiefung des unmittelbaren und normalen Beweises seiner Glaubwürdigkeit verwandt werden.

Wenn wir oben sagten, es sei von der größten Wichtigkeit, das unmittelbare und nor- 935
male Wissen, welches dem kirchlichen Glauben zu Grunde liegt, von dem wissenschaftlichen Wissen zu unterscheiden: dann ist es nicht minder wichtig, auch das positive Verhältniß beider zu einander sich klar gegenwärtig zu halten, namentlich für den Fall, wo das letztere nicht als theologisches bloß zur Bewährung des vorhandenen Glaubens, sondern als philosophisch-historisches, wie ersteres, zur ersten Begründung, resp. zur allseitigern Begründung und äußern Sicherstellung des Glaubens, verwandt werden soll. Es liegt nämlich die Gefahr nahe, daß man hier über dem wissenschaftlichen Beweise den unmittelbaren vergesse oder in Schatten stelle, oder doch den erstern ganz isolirt, ohne enge Verbindung mit letzterm, behandle. Damit aber thäte man das Gegentheil von dem, was der Apostel zur Beglaubigung seiner Lehre that, indem er sagte, er predige den Glauben nicht in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sondern in ostensione spiritus et virtutis (1 Cor. 2, 4). Denn wenn auch in dem wissenschaftlichen Beweise auf eine ostensio spiritus et virtutis in der fernen Vergangenheit zurückgegangen wird: dann kann er dieselbe in seiner Isolirung doch nicht anders nachweisen, als wie man durch menschliche Geschichte andere historische Thatsachen nachweist. Dem Ungläubigen gegenüber würde daher die Isolirung des wissenschaftlichen Beweises dem letztern seine lebendige, durchschlagende Kraft benehmen. Für den bereits Gläubigen aber entstände durch diese Isolirung die Gefahr, daß ihm die Glaubwürdigkeit seines Glaubens als ein rein wissenschaftliches Problem erscheine, von dessen glücklicher oder unglücklicher Lösung der Bestand seines Glaubens abhange, und daß auch wirklich in Folge etwa aufstoßender historischer Schwierigkeiten sein Glaube, statt befestigt, wankend gemacht würde. Um diese Gefahren zu vermeiden, muß der wissenschaftliche Beweis als philosophisch-historischer ebenso im engsten Anschluß an den unmittelbaren, nämlich als Erweiterung, Bestätigung und Vertiefung desselben, behandelt werden, wie er als theologischer denselben als sein subjektives Fundament voraussetzt.

IV. Entsprechend den drei Fragen und Aufgaben, welche der 936
gläubige Katholik behufs der vollen wissenschaftlichen Begründung und Rechtfertigung seines Glaubens sich stellen kann, hat das positive theologische Wissen drei Zweige, die man als dogmatisches, fundamentales und apologetisches Wissen unterscheidet, von denen jedoch der zweite unter verschiedener Rücksicht auf den ersten oder den dritten sich zurückführen läßt. Obgleich aber bei allen drei Zweigen der entsprechende Beweis an sich in doppelter Form, als theologischer und als philosophisch-historischer, geführt werden kann: so ist doch die Nothwendigkeit und Angemessenheit, denselben in der einen oder andern Form zu halten, bei den einzelnen Zweigen vermöge ihrer besondern Aufgabe nicht unwesentlich verschieden.

1. Die erste Aufgabe ist: die Uebereinstimmung des Inhaltes der kirchlichen 937
Lehren mit ihren göttlichen Quellen, welche der kirchliche Glaube als solcher präsumirt, auch direkt und im Einzelnen nachzuweisen und so die kirchlichen Dogmen aus den Quellen selbst abzuleiten. Da dieses Verfahren nur gegenüber solchen Menschen Sinn und Bedeutung hat, welche die Quellen ganz oder theilweise als göttliche anerkennen, so geht es in der Regel naturgemäß von dem Glauben an dieselben aus; es ist also naturgemäß vorherrschend ein principiell theologisches, in welchem die kirchlichen Glaubenssätze als formale theologische Folgesätze oder Conclusionen aus den Quellen der

kirchlichen Lehre aufgefaßt werden. Weil ferner die formalen theologischen Conclusionen materiell mit den realen Principien und theilweise auch mit den Conclusionen der spekulativen Theologie zusammenfallen und dieselben für den Glauben begründen: so ist dieses Verfahren auch vorzugsweise ein objektiv und materiell theologisches, und verdient daher der ihm entsprechende Zweig des positiven Wissens gegenüber den andern Zweigen desselben vorzugsweise den Namen positive Theologie. Aus demselben Grunde geht dieser Zweig des positiven Wissens naturgemäß mit der spekulativen Theologie Hand in Hand und muß, wenn er systematisch behandelt werden soll, mit dieser zu einem Ganzen verwoben werden oder zusammenwachsen. Er heißt aber auch gegenüber den andern Zweigen vorzugsweise positive Theologie, weil er eben unmittelbar und direkt die einzelnen Positionen oder Grundsätze, von welchen die spekulative Theologie ausgeht, begründet und rechtfertigt. Am besten unterscheidet man jedoch diesen Zweig des positiven Wissens, wie von den andern Zweigen des letztern, so auch von der spekulativen Theologie durch den Namen dogmatisch-theologisches Wissen, weil er eben die innere Berechtigung und formelle Wahrheit der kirchlichen Dogmen als solcher aus ihren Quellen nachweist.

938 2. Die zweite Aufgabe ist der Nachweis der göttlichen Mission der Kirche oder der Auktorität der kirchlichen Lehre als solcher, aus der Einsetzung Christi. Dieser Nachweis kann und soll für den Katholiken und Jeden, welcher den göttlichen Charakter der Quellen der Offenbarung anerkennt, aus diesen selbst als solchen, und folglich principiell theologisch, geführt werden. Alsdann bildet das entsprechende Wissen einen besondern Zweig des dogmatisch-theologischen Wissens, welcher, je nachdem die Kirche in der Lehre von den christlichen Heilsanstalten oder bei der theologischen Erkenntniß selbst behandelt wird, sowohl als Abzweigung, wie als Wurzel und Fundament des dogmatisch-theologischen Wissens betrachtet werden kann, und im letztern Falle als fundamentale Theologie im engern Sinne, genauer fundamentale dogmatische Theologie, bezeichnet wird. Die göttliche Mission der Kirche kann jedoch zugleich — und muß es gegenüber den Ungläubigen und auch allen denen, welche zwar an Christus, aber nicht an die Inspiration der hl. Schrift glauben — durch rein historische Constatirung der Einsetzung von Seiten Christi, resp., zugleich mit der göttlichen Mission Christi selbst, durch historische Constatirung der diese beglaubigenden sichtbaren Zeugnisse Gottes bewiesen werden. Alsdann ist das entsprechende Wissen kein principiell theologisches mehr, und folglich zwar noch gegenüber dem spekulativen ein fundamentales, aber nicht mehr im eigentlichen Sinne fundamentale Theologie. Das fundamentale Wissen von der göttlichen Mission der Kirche hat demnach eine Doppelnatur: von der einen Seite steht es in der Theologie, von der andern außer ihr; aber das ist eben bei den Fundamenten eines Gebäudes überhaupt der Fall, indem sie ebenso, wie die Vorhalle, in einer Beziehung als innerer Bestandtheil des Gebäudes, in anderer als etwas außerhalb desselben Stehendes angesehen werden können.

939 3. Die dritte Aufgabe ist der direkte Nachweis der göttlichen Mission Christi selbst aus den dieselbe begleitenden göttlichen Zeichen. Dieser Nachweis kann zwar auch, wie der für die göttliche Mission der Kirche, aus den göttlichen Quellen der Offenbarung als solchen, und mithin theologisch, geführt werden. Weil jedoch diejenigen, gegen welche derselbe seine demonstrative Kraft äußern soll, zugleich stets die Göttlichkeit der Quellen der Offenbarung und die Offenbarung überhaupt läugnen, und folglich er selbst für seinen demonstrativen Zweck nicht theologisch, sondern philosophisch-historisch geführt werden muß: so ist das entsprechende Wissen ebenfalls vorzugsweise nicht ein principiell theologisches, sondern ein philosophisch-historisches, hat folglich nicht mehr die Doppelnatur des vorhergehenden. Soweit dasselbe nicht bloß den kirchlichen, sondern überhaupt den christlichen und göttlichen Glauben begründen und rechtfertigen soll, ist es allerdings noch mehr, als das die göttliche Mission der Kirche betreffende, ein fundamentales; es wird aber vorzugsweise apologetisches Wissen genannt, weil es seiner Natur gemäß zunächst zur Abwehr der Feinde des Glaubens dient und so auch nach Inhalt und Form eben dasjenige ist, welches die „Apologeten" des Christenthums gegenüber dem Heidenthum gepflegt haben.

940 V. Das schlechthin so genannte positiv-theologische oder dogmatische Wissen, oder die direkte Erkenntniß der Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre mit ihren Quellen, besteht zunächst und hauptsächlich in der Ab-

leitung der kirchlichen Dogmen aus der Offenbarungsurkunde; denn in ihr allein liegt das Wort Gottes originaliter, als unmittelbar aus dem Munde Gottes kommend, in seiner ursprünglichen Gestalt, und auch im Großen und Ganzen vollständig vor; während die andere Quelle, die mündliche apostolische Ueberlieferung, nur in der kirchlichen Lehre selbst uns vorgeführt wird, also nicht so direkt in sich selbst zugänglich ist, wie die Offenbarungsurkunde, und auch im Großen und Ganzen als lebendiger Commentar an jene sich anschließt (s. oben n. 297 ff.). Da jedoch die kirchliche Lehre eine historische Entwicklung hat, und die der apostolischen Zeit näher liegende Fassung und Bezeugung derselben die Quelle und Wurzel für die spätere bildet: so erstreckt sich das dogmatische Wissen sekundär auch auf die Ableitung der gegenwärtigen kirchlichen Lehre aus der frühern kirchlichen Ueberlieferung, indem diese so weit als möglich bis in die Nähe ihres apostolischen Ursprunges hinauf verfolgt wird. In letzterer Beziehung wird es dann zugleich nicht nur ein mächtiges Hülfsmittel zur verständnißvollen Verwerthung der Offenbarungsurkunde, sondern auch zur gründlichen Kenntniß des dauernden Bestandes und der genetischen Entwicklung des kirchlichen Dogma's, und tritt so dem direkt aus der göttlichen Quelle schöpfenden Wissen als ein für die volle wissenschaftliche Ableitung des Dogma's gleich wichtiger Faktor an die Seite. Seine spezifische Vollkommenheit als gründliches Wissen von dem göttlichen Ursprunge einer kirchlichen Lehre ist in ersterer Hinsicht dadurch bedingt, daß der Text der heiligen Schrift bezüglich der einzelnen dogmatischen Lehren möglichst vollständig zusammengestellt und genau erklärt werde; in der zweiten Hinsicht aber dadurch, daß möglichst alte und vollkommen authentische Kundgebungen der kirchlichen Ueberlieferung vorgeführt, und zugleich nachgewiesen wird, wie sie der Sache, wenn auch nicht dem Ausdrucke nach, formell oder virtuell die gegenwärtigen kirchlichen Dogmen schon enthalten und die Ausbildung derselben vorbereitet haben.

Aus dem ersten Satze erklärt sich, warum bei den positiven Beweisen für das kirchliche 941
Dogma der Schriftbeweis stets die erste Stelle einnimmt. Es geschieht dieß zwar auch deßhalb, weil die hl. Schrift der historisch älteste Ausdruck des Wortes Gottes, und das neue Testament zugleich das erste Glied in der Kette der apostolisch-kirchlichen Ueberlieferung ist; aber nicht deßhalb allein, sondern vor Allem deßhalb, weil die hl. Schrift keine bloß kirchliche oder selbst nur apostolische, sondern eine göttliche Urkunde ist. Ferner erklärt sich, warum und in welchem Sinne die Theologen des Mittelalters, wenn sie die Theologie als positive Wissenschaft charakterisiren wollten, sagen konnten, dieselbe sei die scientia sacrae scripturae, d. h. eine Wissenschaft, welche ihre Principien aus der heil. Schrift herleite und begründe. Die Ueberlieferung erschien ihnen nämlich im Großen und Ganzen als Kanal, wodurch die Quelle für uns zugänglich gemacht und in Fluß gebracht werde. Hiermit standen die Theologen nur auf dem Standpunkte der hl. Väter, welche bei der eingehenden Behandlung der Glaubenslehren für die Gläubigen, wo es nicht eben galt, den Häretikern gegenüber auch das entschiedene Zeugniß der Kirche geltend zu machen, sich auf die Erklärung und Anwendung der hl. Schrift beschränkten. — Der Nachweis des dauernden Bestandes und der genetischen Entwicklung des kirchlichen Dogma's war als selbstständige wissenschaftliche Aufgabe aus mannigfachen Ursachen einer spätern Zeit vorbehalten. Wegen der Menge des hiezu nothwendigen Materials kann derselbe aber auch jetzt bei der systematischen Behandlung der ganzen Kirchenlehre nicht leicht erschöpfend geführt werden, während der Schriftbeweis mit viel geringerm Aufwande herzustellen ist; und so fällt jene Aufgabe mehr der Dogmengeschichte, als der Dogmatik, anheim, obgleich die Tendenz der

Dogmengeschichte als solcher allerdings von der des Traditionsbeweises verschieden ist. Vgl. Kuhn, Einleitung § 13.

942 Uebrigens kann auch die dogmatische Benützung und Verwerthung der hl. Schrift in mehrfacher Weise betrieben werden: 1) durch fortlaufende Erklärung des hl. Textes selbst mit Berücksichtigung der dogmatischen Lehren, die sich gelegentlich darbieten; 2) durch pragmatische Behandlung einer Reihe von dogmatischen Lehren, wie sie in einem einzelnen Buche oder in einem abgeschlossenen Theile der heil. Schrift dargestellt sind (so in der „Theologie des A. T." von Scholz, der „Theol. der Psalmen" von König; ferner für das N. T. in den Commentaren von Salmeron, welche man als eine Theologie der Evangelien und des hl. Paulus bezeichnen kann, sowie in der „Theol. des hl. Paulus" von Simar); 3) für den speziellen Zweck des dogmatischen Beweises einzelner von Häretikern bestrittenen Lehren in der Controverse mit denselben (wie bei Bellarmin und in den Antidota evang. et apost. adv. hujus temporis haereses von Stapleton); und endlich 4) in unmittelbarer Beziehung zu und in Verbindung mit der systematischen Entwicklung der ganzen Glaubenslehre. Eine analoge Verschiedenheit der Behandlung ist auch bei der Tradition möglich. Es ist klar, daß die übrigen Arten der Behandlung für die letzte sehr vortheilhafte und wichtige Hülfsmittel bieten, aber auch erst in dieser und durch diese ihre volle Bedeutung für die Theologie im eigentlichsten Sinne des Wortes gewinnen.

943 VI. Der Werth der positiven Theologie im engern Sinne oder des dogmatisch-theologischen Wissens, resp. der positiven Behandlung der Theologie, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Er besteht vor Allem 1) in der Nützlichkeit und relativen Nothwendigkeit dieser Theologie als eines Mittels für die Geltendmachung nnd Vertheidigung des Glaubens gegenüber den Irrlehrern, und für die Sicherstellung der Gläubigen selbst gegen aufsteigende Zweifel; sie ist nach dieser Seite hin eine wesentliche Ergänzung der spekulativen Theologie, um uns zu befähigen, die Mahnung des hl. Petrus, über unsern Glauben Rechenschaft zu geben, vollkommen zu erfüllen. Sie hat aber 2), ähnlich wie die spekulative Theologie und neben derselben, auch einen innern Werth, nicht bloß, weil sie den Geist mit gründlicher Kenntniß bereichert und so den hierauf gerichteten Trieb der Vernunft befriedigt, sondern auch, weil es dem gläubigen Sinne eine besondere Freude und Trost gewährt, das Wort Gottes bis zu seiner Quelle verfolgen und aus derselben schöpfen zu können, und weil namentlich die Würde der hl. Schrift an sich schon verlangt, daß man sich mit ihr vertraut mache. Endlich hat sie 3) einen besondern Werth für die spekulative Theologie als solche, weil das tiefere und vollere Verständniß des Inhaltes des Wortes Gottes naturgemäß am Besten gedeiht durch möglichst innigen und allseitigen Anschluß an die reiche und tiefsinnige Darstellung des geschriebenen Wortes Gottes und an die in der Tradition bereits vorliegenden, unter dem Beistande des heiligen Geistes entstandenen Erklärungen und Entwicklungen seines Inhaltes. Speziell bezüglich der heiligen Schrift kann man sogar sagen, die spekulative Theologie sei im Ganzen und Großen nichts anders, als eine durch volles und tiefes Verständniß derselben vermittelte Entwicklung ihres Inhaltes.

944 Letzteres gibt den vollen, tiefen Sinn des scholastischen Ausdruckes, wonach die Theologie schlechthin, die positive und spekulative zusammen, als scientia sacrae scripturae bezeichnet wurde (so bei Alexander von Hales, Thomas, Bonaventura). Man dachte sich eben etwas ganz anderes darunter, als wenn man heutzutage die biblische Einleitung oder die Exegese, namentlich

die rein philologische und historische, als scientia sacrae scripturae bezeichnet, und man hätte es daher auch nicht gebilligt, wenn manche Neuere diese scientia sacrae scripturae als die Theologie schlechthin oder doch als die Theologie par excellence hinstellen.

§ 51. Die Theologie als Wissenschaft im objektiven Sinne, oder ihr Inhalt als Wissenschaftsgebiet. Spezifischer Charakter und Einheit dieses Gebietes.

Literatur: *Thom.* 1. p. q. 1. a. 7; *Scot.* in 1. sent. prol.; *Gillius*, de Deo l. 1. tr. I.; Kleutgen Bd. IV. Abh. V. Hauptst. I.

I. Damit eine formell wissenschaftliche Erkenntniß schlechthin zu einer 945 eigentlichen Wissenschaft werde, muß dieselbe nicht bloß auf einige vereinzelte Erscheinungen oder Thatsachen oder eine Summe von solchen, sondern auf ein zusammenhängendes und organisch nach bestimmten Gesetzen gegliedertes System von Wahrheiten sich erstrecken und so alle einzelnen Wahrheiten auf eine gewisse objektive Einheit zurückführen können. Daß dieses bei der Theologie, und zwar in vorzüglichem Grade, zutrifft, liegt auf der Hand; denn sie hat nicht nur subjektiv ein höchst einheitliches Erkenntnißprincip, sondern auch ihr Inhalt ist höchst einheitlich, indem sie einerseits Gott selbst, die höchste substanzielle Einheit, betrachtet, und andererseits alle übrigen Dinge in ihrer Beziehung zu Gott als dem A und Ω und als Glieder einer den Weltplan Gottes verwirklichenden großartigen Ordnung auffaßt.

Zuweilen fordert man auch als Bedingung der Wissenschaft, daß ihr Inhalt nicht in 946 contingenten, zeitlich vorübergehenden und partikulären Thatsachen und Erscheinungen, sondern in nothwendigen, ewigen und allgemeinen Wahrheiten bestehe, und von diesem Standpunkte aus hat man dann der Theologie den Charakter einer wahren Wissenschaft bestritten, weil sie eben sehr viele contingente, zeitliche und partikuläre Dinge enthalte. Soweit aber jene Forderung berechtigt ist, wird ihr auch von Seiten des Gebietes der Theologie, und zwar in ausnehmend vollkommener Weise, entsprochen. Wenn es nämlich nicht bloß formale und abstrakte Wissenschaften, wie die Mathematik, sondern auch reale und concrete Wissenschaften geben soll: so kann jene Forderung nichts Anderes heißen wollen, als daß die Wissenschaft sich nicht auf einzelne vorübergehende Erscheinungen und Thatsachen als solche, sondern auf die deren innern Zusammenhang bedingenden Begriffe, Ideen und Gesetze sich erstrecken muß, welche zwar nicht absolut nothwendig, ewig und allgemein sind, aber doch den einzelnen Erscheinungen und Thatsachen gegenüber relativ diese Charaktere haben. Bei der Theologie kommt nun aber — abgesehen davon, daß ihr primäres Objekt, Gott, absolut nothwendig, ewig und allgemein (d. h. von allgemeiner Bedeutung und Einfluß auf alle übrigen Wesen und Wahrheiten) ist — noch hinzu, daß sie 1) die contingenten Thatsachen in sich selbst direkt so auffaßt, wie sie durch den allgebietenden Willen Gottes von Ewigkeit festgestellt sind und in seinem Wissen ebenso in ewiger Gegenwart fortleben, wie sie von Ewigkeit vor ihm standen, also eine necessitas immutabilitatis und infallibilitatis haben (s. *Cajet.* in 1. p. q. 1. a. 2); daß 2) die zeitlich vorübergehenden Thatsachen, wie z. Geburt, Tod Christi, eine bleibende Bedeutung nicht nur für die ganze Dauer der Zeit, sondern auch für die ganze Ewigkeit haben, und daß 3) die partikulären Thatsachen und die Einzelwesen (wie Christus, Maria u. s. w.) eine centrale Stellung und universale Bedeutung für die ganze Welt besitzen und insofern allgemeiner Natur sind. So ist die Theologie objektiv, als reale Wissenschaft betrachtet, sogar in vollerem Sinne Wissenschaft, als jede andere, geschweige denn als manche heute so genannten, besonders historische, Wissenschaften, deren Objekt so sehr con-

tingenter, zeitlicher und partikulärer Art, und zugleich so wenig innerlich organisch verbunden ist, daß man die entsprechende Summe von Kenntnissen nur wegen der Form der Behandlung Wissenschaft nennen kann.

947 II. Damit die Theologie ferner im vollen Sinne des Wortes als eine besondere und eigenthümliche, d. h. von allen übrigen verschiedene und in sich selbst abgeschlossene Wissenschaft gelten könne: kann und muß zwar auch in Anschlag gebracht werden, daß sie eine eigenthümliche Erkenntnißweise und ein eigenthümliches Erkenntnißprincip besitzt; und es ist dieser Unterschied sogar so bedeutend, daß er die Theologie nicht bloß als eine besondere Art, sondern als eine andere Gattung von den übrigen Wissenschaften unterscheidet (*Thom.* 1. p. q. 1. a. 3). Zugleich muß aber der eigenthümlichen Erkenntnißweise auch ein eigenthümlicher Erkenntnißgegenstand entsprechen, d. h. ein entweder überhaupt nur durch die Theologie allein, oder doch nur durch und für diese allein unter einer besondern Rücksicht erkennbares Gebiet von Wahrheiten, so zwar, daß die eigenthümliche Erkenntnißweise auch eine eigenthümliche Beschaffenheit des Gegenstandes fordert und von dieser hinwiederum gefordert wird. Dieses der Theologie eigenthümliche Erkenntnißgebiet, welches sie von allen natürlichen Wissenschaften wesentlich unterscheidet, besteht in den durch den Glauben erschlossenen übervernünftigen und übernatürlichen Dingen, so weit sie unter sich ein eigenes abgeschlossenes System, die übernatürliche Ordnung, bilden.

948 Diese Besonderheit und Eigenthümlichkeit der Theologie schließt jedoch nicht aus, sondern bringt es vielmehr naturgemäß mit sich, daß sie auch über solche Wahrheiten sich verbreiten kann und muß, welche zugleich anderen Wissenschaften angehören. Denn einerseits kann ihr Erkenntnißprincip, weil auf dem allumfassenden Wissen Gottes beruhend, ebenso wirksam, wie ihr spezifisches Objekt, auch alle übrigen Dinge beleuchten; und andererseits ist die übernatürliche Ordnung, weil sie keine eigenen Substanzen, sondern nur besondere Eigenschaften und Beziehungen an und zwischen den natürlicher Weise erkennbaren Substanzen enthält, so über der natürlichen aufgebaut und an dieselbe angeschlossen, daß sie selbst nicht vollkommen beleuchtet und erkannt werden kann, ohne daß die letztere zugleich mit beleuchtet und erkannt wird. Kurz, weil die Eigenthümlichkeit der Theologie eben in ihrer Erhabenheit über alle andern Wissenschaften besteht, so bringt sie naturgemäß auch eine die anderen Gebiete mit umfassende Universalität mit sich.

949 Damit aber bei dieser Universalität der eigenthümliche Charakter der Theologie nicht verwischt werde, und das ihr ausschließlich zukommende Gebiet die ihm gebührende Stellung behaupte, muß gesagt werden: daß das übernatürliche Gebiet ihr primäres und direktes Objekt, die übrigen Dinge aber nur ihr untergeordnetes, sekundäres und indirektes Objekt ausmachen, während dieselben bei anderen Wissenschaften deren primäres und direktes Objekt bilden; daß darum 2) die der Theologie mit andern Wissenschaften materiell gemeinschaftlichen Gegenstände in ihr formell nur unter einer besondern Rücksicht und für einen besonderen Zweck, d. h. nur wegen und in ihrer Beziehung zur übernatürlichen Ordnung, folglich nicht bloß in negativer, sondern in positiver Unterordnung unter

das eigenthümliche Objekt, in Betracht kommen, woraus allerdings auch folgt, daß dieselben 3) in der Theologie nicht in dem Umfange und nach all' den Seiten in's Auge gefaßt werden, wie in den Wissenschaften, deren primäres und direktes Objekt sie bilden [1].

Im Allgemeinen läßt sich das Verhältniß der Gebiete der Theologie und der Ver- 950
nunftwissenschaften in folgender Weise bezeichnen: Die Gebiete verhalten sich wie das Höhere zum Niedern, das Gebäude zu seiner Grundlage, der Tempel zum Vorhofe, der Himmel zur Erde, sei es, daß man das Gebiet der Theologie präcis faßt als das Höhere, insofern es von seinem Fundamente verschieden ist; sei es, daß man im Höhern das Niedere, im Hause das Fundament, im Tempel den Vorhof eingeschlossen, die Erde vom Himmel umschlossen denkt. Die Vernunft bleibt, wie die Heiden zur Zeit des Alten Testamentes, im äußern Vorhofe des Tempels Gottes stehen, während der Glaube, gleich den auserwählten Kindern Gottes, in das Innere des Tempels eintritt.

Im Besondern besteht die positive Unterordnung dern natürlichen Objekte unter die 951
übernatürlichen darin, daß die Theologie die erstern betrachtet entweder 1) als nothwendige Voraussetzungen für die Bestimmung ihrer eigenthümlichen Objekte (z. B. die Geistigkeit und Geschöpflichkeit der menschlichen Seele als Bedingung ihres übernatürlichen Verhältnisses zu Gott); oder 2) als Mittel und Vorstufen, um zur Erkenntniß der übernatürlichen Dinge zu gelangen (wie das geistige Leben der Seele als Bild des innern Lebens Gottes); oder 3) als Momente einer höhern Wahrheit, in welcher sie für den Theologen aufgehen (wie namentlich die auch für die Vernunft erkennbaren Eigenschaften Gottes, welche in der Theologie nicht bloß als Attribute des Schöpfers, sondern als Attribute des in seiner dreifaltigen Subsistenz für die Vernunft verborgenen göttlichen Wesens aufgefaßt werden).

III. Der eigenthümliche Charakter des Gebietes der Theologie, wodurch 952
ihr Unterschied von allen andern Wissenschaften oder ihre äußere Einheit (divisio ab omni alio) bestimmt wird, erhellt noch vollkommener aus der Betrachtung der innern Einheit ihres Gebietes (der indivisio in se), und der dieselbe als eine wahrhaft organische bestimmenden Faktoren.

Für diese Betrachtung unterscheiden die Theologen an dem Erkenntnißgegenstande 1) das 953
objectum *de quo*, wovon und worüber die Wissenschaft handelt, und um welches sie sich als um ihren Mittel-, Ziel- und Ausgangspunkt bewegt; weil dasselbe logisch und grammatisch im Satze als Subjekt erscheint, heißt es auch schlechthin *subjectum* scientiae; 2) das objectum *quod*, d. h. das, was die Wissenschaft an dem Subjekte erkennt, von ihm aussagt und als ihm zukommend beweist; wie dasselbe logisch und grammatisch als Prädikat im Satze oder Schlußsatze erscheint und zugleich das Resultat der Erkenntniß enthält, wird es auch schlechthin *objectum* genannt; 3) das objectum *per quod*, wodurch die Erklärung und Begründung der Prädikate vermittelt wird; wie es objektiv den realen Grund der Prädikate enthält, so erscheint es auch logisch und grammatisch als Grundbegriff oder Grundidee, resp. als oberster Grundsatz oder höchstes Princip für die ganze wissenschaftliche Erkenntniß.

Vor Allem ist die Einheit der Wissenschaft bedingt durch die Einheit des Subjektes, 954
von welchem sie auch ihren Namen erhält, und durch welches zugleich die Einheit des objectum quod und per quod bestimmt wird. Sie selbst braucht aber nicht in der Weise absolut oder vielmehr beschränkt zu sein, daß die Wissenschaft bloß von einem Einzelsubjekte, resp. von einer bestimmten Art oder Gattung von Individuen, handelte; es genügt vielmehr, daß ein bestimmtes Subjekt allein das erste sei und zugleich die übrigen als von ihm abhängig und zu ihm gehörig beherrsche, und dieses wird dann subjectum principalitatis oder attributionis genannt.

1. Obgleich auch die geschaffenen Wesen insofern mit zum Subjekt der 955
Theologie gehören, weil dieselbe auch von ihnen handelt: so bildet doch Gott

---

[1] Vgl. *Thom.* c. gentes l. 2. c. 4.

allein, und zwar Gott schlechthin oder als solcher, in der absoluten übernatürlichen Erhabenheit und eigenthümlichen Herrlichkeit seiner göttlichen Wesenheit und Natur (sub ratione Deitatis), an und für sich das einzige unmittelbare und direkte Subjekt der Theologie. Die geschaffenen Wesen aber werden in der Theologie nur behandelt in Folge ihrer Abhängigkeit von Gott und in Beziehung auf ihn, namentlich in Hinsicht auf ihre übernatürliche Verähnlichung und Vereinigung mit ihm, nicht aber an und für sich und ihrer selbst wegen oder in ihrer eigenen Natur; sie kommen folglich nur in Betracht als Subjekte, an und in welchen sich die Erhabenheit und Herrlichkeit der göttlichen Natur offenbart, und sind mithin Gott als dem dominirenden Stamm- und Hauptsubjekte (dem subjectum principalitatis und attributionis) als sekundäre Subjekte angeschlossen und untergeordnet. Weil nun Gott in jener Eigenschaft zugleich Subjekt der Theologie allein, nicht auch der Vernunftwissenschaft ist, so hat die Theologie (= sermo de Deo) mit Recht von ihm ihren unterscheidenden und zugleich ihr ganzes Gebiet in seiner Einheit bezeichnenden Namen.

956 Wenn wir sagen, Gott sei Subjekt der Theologie in seiner Wesenheit und Natur, dann schließt das nicht aus, daß er auch in seinen Attributen und in seiner Thätigkeit nach Innen und nach Außen, sowie in seinen Beziehungen nach Außen als Princip und Ziel anderer Dinge, besonders als Princip und Ziel der übernatürlichen Vereinigung der Creatur mit ihm, in der Theologie betrachtet werde. Es will bloß sagen, daß die Theologie eben alles dieses auf Gott in seiner Wesenheit und Natur zurückbeziehe und letztere nicht um der Attribute und Beziehungen willen, sondern diese um jener willen zu erkennen strebe; daß sie also diese Dinge nur als Kundgebungen und Bethätigungen der Erhabenheit und Herrlichkeit der göttlichen Wesenheit und Natur betrachte, und darum auch von dieser in der Erkenntniß derselben ausgehe und auf sie zurückgehe.

957 Dieses vorausgesetzt, ist die These von selbst klar. Denn die Theologie ist nur die entwickelte Glaubenserkenntniß; der Glaube aber ist in der Ordnung seiner Objekte gleichförmig mit der eigenen Erkenntniß Gottes, worauf er sich stützt, und mit der Anschauung der Seligen, welche er einleitet. Folglich muß Gott so, wie er in sich selbst ist, in seiner göttlichen Wesenheit und Natur, das unmittelbare und direkte Ziel und zugleich das einzige unmittelbare und direkte Ziel der Theologie sein, dessen Erkenntniß sie vor Allem erstrebt, und das sie bei der Erkenntniß aller andern Dinge im Auge behält. Indem sie aber Gott so betrachtet, wie er in sich selbst ist, ist sie auch in Stand gesetzt und berufen, von da aus die Thätigkeiten und Beziehungen Gottes nach Außen, sowie die aus jenen Thätigkeiten hervorgehenden Wesen zu erkennen, soweit sie von Gott abhängig sind, zu ihm in Beziehung stehen und seine Herrlichkeit offenbaren. Insbesondere ist sie befähigt und berufen, Gott in der übernatürlichen Entfaltung seiner erhabenen Macht und Güte zu erkennen, und faßt darum auch die Creaturen auf als Subjekte, welche in der Gnade, der Glorie und der hypostatischen Union von Gott zur Theilnahme an seiner göttlichen Natur und zur Anschauung seiner Wesenheit erhoben und zur erhabensten Verherrlichung seiner Majestät befähigt und berufen werden, und an welchen daher die Erhabenheit und Herrlichkeit Gottes in übernatürlicher Weise sich offenbart: kurz, sie betrachtet die Creaturen nicht in natura propria, sondern als natura deificanda oder deificata.

958 Alle andern Bestimmungen des Subjektes der Theologie sind im günstigsten Falle einseitig und oberflächlich, zu niedrig oder zu enge gegriffen. Sie verrathen theilweise eine grundfalsche Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Creatur und des Wesens der übernatürlichen Ordnung, und stellen die ganze Theologie auf den Kopf. So namentlich die altprotestantische Auffassung, welche die Erlösung von der Sünde, und die neuprotestantische, welche die Religion oder den Cultus Gottes als Subjekt der Theologie hinstellt, wo dann die ganze Lehre von Gott nur als unentbehrliche Voraussetzung der Theologie mit hereingezogen wird. Andere haben das Reich Gottes (Hirscher), oder die Heilsmittel (Durandus),

oder Christus als Mittler des Heiles, als Subjekt der Theologie aufgestellt. Aber alle diese Dinge umfassen nicht Alles, was die Theologie zu erkennen hat; sie haben vielmehr Gott selbst über sich, sind ihm untergeordnet und sind auch theilweise nicht einmal eigentliche Subjekte, sondern mehr Attribute und Wirkungen, die auf ein höheres Subjekt oder Princip zurückweisen. Man kann auch nicht einmal sagen, Gott selbst, aber nicht schlechthin, sondern bloß unter einer bestimmten Rücksicht als creator, salvator oder glorificator, oder auch als auctor et finis ordinis supernaturalis, sei das Subjekt der Theologie, weil auch unter diesen Rücksichten nicht Alles, was die Theologie von Gott lehrt, zusammengefaßt werden kann, und sonst Gott selbst, wie er in sich ist, nicht mehr als etwas um seiner selbst willen zu Erkennendes erschiene. Wenn daher die letztgenannten Rücksichten von den Theologen betont werden, um zu zeigen, wie Gott in anderer Weise Subjekt der Theologie, als der Philosophie, sei: dann geschieht dieß nur, um die beschränkte Rücksicht, unter welcher Gott auch Subjekt der Philosophie ist, nämlich als auctor und finis ordinis naturalis, durch die Hervorhebung anderer höherer Rücksichten zu überschreiten, nicht aber, um der Theologie in der Betrachtung Gottes Schranken aufzulegen. — Wenn jedoch neben Gott selbst noch ein anderes Subjekt als subjectum attributionis der Theologie bezeichnet werden soll: dann kann man mit dem hl. Bonaventura als solches Christus ersehen, inwiefern er als Gottmensch das substanziale Bindeglied zwischen Gott und der Creatur bildet und so das principale und sekundäre Subjekt in sich zusammenfaßt; denn hierdurch wird Christus zwar nicht Haupt- und Stammsubjekt, aber doch der Knotenpunkt und gleichsam das Herz der ganzen Theologie.

2. Das spezifische objectum *quod*, oder das, was die Theologie an ihrem Subjekte zu erkennen hat, besteht in den „göttlichen Dingen“, oder in den Attributen, Eigenschaften, Thätigkeiten, Wirkungen und Beziehungen, in welchen sich einerseits Gott in der übernatürlichen Erhabenheit und Herrlichkeit seiner Wesenheit und Natur offenbart, und durch welche andererseits das Verhältniß, in welches Gott die Creatur zu sich gesetzt hat, bedingt und bestimmt, resp. in welchen die Herrlichkeit Gottes an der Creatur offenbar wird. Vorzugsweise aber gehören dahin, als spezifischer Gegenstand der Theologie gegenüber der Vernunftwissenschaft 1) auf Seiten Gottes diejenigen Attribute, welche aus der geschaffenen Natur nicht erkennbar sind, und darum vorzugsweise seine Wesenheit und Natur, wie sie in sich ist, also ihr Innerstes offenbaren, sowie diejenigen Thätigkeiten und Beziehungen Gottes, durch welche er nicht den Geschöpfen Gottes ihre Natur gibt, sondern sie zur Theilnahme an seiner Natur erhebt; 2) auf Seiten der Creaturen hingegen diejenigen Attribute und Beziehungen, welche ihnen in Hinsicht auf ihre Erhebung zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott zukommen und die Herrlichkeit Gottes in übernatürlicher Weise an ihnen offenbaren; mit einem Worte: das übernatürliche Sein und Wirken und die übernatürlichen Werke Gottes, welche, wie sie im Gegensatz zu den natürlichen Werken in ganz besonderer Weise göttliche Werke, so auch göttliche Dinge im prägnanten Sinne des Wortes sind. 959

Alle diese übernatürlichen Wahrheiten bilden aber unter sich nicht nur eine einheitliche harmonische Ordnung; sie sind auch insofern gleichartig und gleichförmig, als sie Gott darstellen, wie er seine eigene Natur — natürlich in verschiedener Weise und Abstufung, wodurch eben ihre harmonische Ordnung bedingt wird — nach Innen und nach Außen mittheilt und dadurch die ihr eigene Herrlichkeit offenbart; denn unter diesen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt lassen sich die Hauptwahrheiten der Theologie, um welche alle übrigen Wahrheiten sich gruppiren 960

(Trinität, Incarnation, Eucharistie, Gnade und Glorie) zusammenfassen. In dieser Fassung entspricht dann offenbar die Einheit des Objektes (objectum quod) in der Theologie der Einheit ihres Subjektes; denn wenn Gott als solcher, sub ratione Deitatis, das Subjekt ist, dann gibt es auch kein angemesseneres Objekt, als die Offenbarung der Herrlichkeit seiner Natur durch die vermöge ihrer unendlichen Fruchtbarkeit erfolgende Mittheilung derselben.

961 3. Aus der Bestimmung des Subjektes und Objektes der Theologie ergibt sich von selbst der ihr eigenthümliche erste und höchste objektive Grund (das objectum *per quod*), von welchem aus ihr ganzer Inhalt als aus seiner Wurzel verstanden und begründet werden kann, und welcher folglich in der Form eines Grundbegriffes oder einer Grundidee, resp. eines ersten und obersten Grundsatzes, die ganze theologische Erkenntniß als Ausgangs- und Zielpunkt zu beherrschen hat. Dieser Grund kann nur im ersten Subjekte der Theologie, in Gott selbst, liegen; und er besteht in der That darin, daß Gott als das absolute Sein zugleich das absolute Gut ist; genauer: daß Gott in der übernatürlichen Erhabenheit und Herrlichkeit seiner Wesenheit und Natur zugleich die unendlich und überschwenglich fruchtbare und mittheilsame, aber auch in der Mittheilung unendlich heilige und in der Fruchtbarkeit ihre eigene höchste Verherrlichung erstrebende Güte ist und als solche sich thatsächlich, theils nothwendig nach Innen, theils frei nach Außen, bethätigt. Denn aus dieser Güte Gottes gehen alle Mittheilungen seiner Natur, welche das spezifische Objekt der Theologie bilden, als aus ihrem gemeinsamen und ersten Princip hervor, und auf sie können und müssen sie auch als auf ihr gemeinsames höchstes Ziel, zu dessen Verherrlichung sie dienen, zurückgeführt werden. Weil nun aber die Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit der Personen in Gott selbst die erste und vollkommenste Entfaltung dieser göttlichen Güte ist, und darum ihrerseits das reale Vorbild oder Ideal aller übrigen übernatürlichen Mittheilungen und Offenbarungen Gottes darstellt: so ist sie nicht bloß, wie die übrigen, als ein aus der gemeinschaftlichen Wurzel abgeleiteter Zweig, sondern als die eigentliche Stamm- und Hauptwahrheit der Theologie zu betrachten, an welche alle übrigen sich anschließen und um welche sie sich gruppiren.

962 Vgl. *S. Bonav.* Itinerarium mentis ad Deum c. 6 und die praktische Durchführung in der herrlichen Schrift: Breviloquium theol. veritatis. Der obige Grundsatz und die in ihm enthaltene Wurzelidee der ganzen Theologie ist auch in dem apostolischen Symbolum der ganzen darin enthaltenen Darstellung des Glaubensinhaltes zu Grunde gelegt. Denn das in Deum Patrem bezeichnet Gott zwar zunächst bloß in seiner trinitarischen Fruchtbarkeit; es legt aber auch zugleich den Grund für die Ausdehnung der göttlichen Vaterschaft nach Außen durch hypostatische Union und Gnade, deren letztes Endziel die Theilnahme der Creatur am ewigen Leben Gottes ist (in vitam aeternam. Amen). Die weitere Durchführung dieses Gedankens gehört in die spezielle Dogmatik. Vgl. einstweilen unsere „Mysterien des Christenth." § 24 ff., wo gezeigt wird, wie alle Geheimnisse mit dem der Trinität als ihrer Wurzel und ihrem Ideale zusammenhängen.

§ 52. Die Rangordnung der Theologie unter den andern Wissenschaften und ihr Charakter als Weisheit schlechthin oder göttliche Weisheit.

Literatur: *Thom.* 1. p. q. 1. aa. 5—6; dazu *Valentia*, *Tanner*, *Bannez*; Kleutgen Bd. IV. Abh. V. Hauptst. V.

I. Aus der Beschaffenheit ihrer Erkenntnißweise sowohl, wie ihres Ge- 963
bietes ergibt sich von selbst, daß die Theologie objektiv und subjektiv die vollkommenste und vorzüglichste unter allen menschlichen Wissenschaften ist und über die übrigen als Königin derselben emporragt. Denn:

1. Objektiv, als System von Wahrheiten, ist eine Wissenschaft um so 964
vollkommener und vorzüglicher, je erhabener, je universeller und je einheitlicher ihr Gegenstand ist. Alle drei Momente treffen aber bei der Theologie in eminenter Weise zusammen. Denn a) sie erkennt gerade die höchsten, für alle andern Wissenschaften unerreichbaren Gegenstände: Gott in seiner verborgenen Subsistenz und in seinem übernatürlichen Wirken; b) sie umspannt zugleich alle natürlichen Dinge, wenn schon nicht in ihren Einzelheiten, dann doch in ihren tiefsten und höchsten Beziehungen, welche den übrigen Wissenschaften von ihrem Gesichtspunkte aus entweder gar nicht, oder doch nicht vollkommen zugänglich sind; c) ihr Hauptgegenstand ist der in sich selbst absolut Eine und einfache Gott, und die übrigen Gegenstände kommen eben nur unter dem Gesichtspunkte in Betracht, wie sie in Gott und durch Gott mit ihm und untereinander zu höchster Einheit verbunden werden.

2. Subjektiv ist eine Wissenschaft desto vollkommener und vorzüglicher, 965
je gewisser und gründlicher ihre Erkenntniß ist. Die Theologie hat aber unmittelbar in ihren Principien und mittelbar auch in ihren evidenten Conclusionen, besonders wo dieselben von der Kirche garantirt sind, die höchste, weil göttliche Gewißheit; und da sie alle ihre Gegenstände aus dem tiefsten und ewigen Grunde aller Dinge, aus Gott und seinem ewigen Weltplan, aus den rationes aeternae, erklärt und begründet, besitzt sie auch die höchste Gründlichkeit. Nur an Klarheit des Wissens steht sie den menschlichen Wissenschaften nach, inwiefern weder ihre Gewißheit auf direkter Evidenz beruht, noch ihre Begriffe direkt von ihren Gegenständen entnommen sind. Dieser Mangel setzt sie jedoch nicht zu den andern Wissenschaften oder gar unter dieselben herab, da er durch die übrigen Eigenschaften der Erkenntniß vollkommen aufgewogen wird und, weil gerade in der Erhabenheit ihres Gegenstandes begründet, auch in sich selbst ein Zeichen ihrer Erhabenheit ist.

Diese souveräne Hoheit der Theologie läßt sich auch im Anschluß an 966
das oben n. 717 über den Glauben Gesagte dadurch ausdrücken, daß man sagt, sie sei eine transcendentale Wissenschaft, oder vielmehr die einzige wahrhaft transcendentale Wissenschaft, welche dem Menschen möglich ist; denn, getragen von der Gnade und der heiligen Kühnheit des Glaubens, leistet sie wirklich das, was die moderne „transcendentale Wissenschaft" in gottloser Verwegenheit erstrebte, ein Wissen nach Art des göttlichen Wissens. — Da wir hier bloß die Rangordnung der Theologie besprechen, diese aber ein statisches Verhältniß ist, so kommt das dynamische Verhältniß der Theologie zu den übrigen Wissenschaften hier noch nicht in Betracht. Vgl. darüber § 53.

967 II. Die eigenthümliche erhabene Würde und Vollkommenheit der Theologie wird von den Vätern und Theologen einstimmig und mit Recht im Anschluß an die heilige Schrift darin zusammengefaßt, daß sie nicht bloß Wissenschaft, sondern Weisheit, und zwar die Weisheit schlechthin, resp. göttliche Weisheit ist.

968 Denn unter Weisheit versteht man nicht eine wissenschaftliche Erkenntniß beliebiger Wahrheiten, sondern eine solche, welche 1) in theoretischer Beziehung mit den erhabensten Dingen und mit den ersten Gründen und höchsten Zwecken aller Dinge in der sichersten Weise sich befaßt und daher auch alles übrige Wissen nach seinem wahren Werthe beurtheilt und ihm seine richtige Stellung anweist; welche 2) in eudämonischer Beziehung den Geist nicht irgendwie nach einer beliebigen Richtung hin, sondern in der Richtung nach oben erleuchtet und vervollkommnet, sättigt und beseligt, indem sie ihm sein höchstes Gut und letztes Ziel vorführt und ihn mit demselben vertraut macht; welche endlich 3) in praktischer Beziehung uns in Stand setzt, nicht bloß innerhalb einer gewissen Sphäre und in Hinsicht auf einzelne untergeordnete zeitliche Zwecke, sondern nach allen Richtungen hin zur Erreichung unseres letzten ewigen Zieles unsere Handlungen und Bestrebungen zu ordnen. Obgleich nun auch die Vernunft in ihrer Sphäre nach einer Wissenschaft strebt, welche alle diese Bedingungen erfüllt, und darum Aristoteles [1] die höchste unter den Vernunftwissenschaften, die Metaphysik, Weisheit nennt: so erfüllt doch nur die Theologie die Bedingungen der Weisheit vollkommen. Es ist daher in hohem Grade bedeutungsvoll, wenn die höheren Vernunftwissenschaften nur als Philosophie, d. h. als nach der Weisheit strebend und sie vorbereitend, nicht aber schlechthin als σοφία, oder die Weisheit selbst, sondern höchstens als eine gewisse Weisheit, = nämlich Weltweisheit, bezeichnet zu werden pflegen. Die Theologie ist aber die Weisheit schlechthin, weil sie nicht bloß menschliche und irdische, sondern göttliche und geistliche Weisheit, d. h. Ausfluß und Abglanz der eigenen Weisheit Gottes ist und von ihm durch seinen eigenen Geist uns mitgetheilt und eingepflanzt wird. Gerade unter diesem Namen wird daher auch in der heiligen Schrift unzählige Male, besonders 1 Cor. 1, 1—2, die im Glauben enthaltene und aus demselben hervorgehende Erkenntniß der göttlichen Dinge gefeiert.

969 Den hier zu Grunde gelegten Gegensatz der sapientia zur einfachen scientia, resp. prudentia, hat besonders *August.* sehr oft betont und de Trin. l. 13—14 ausführlich besprochen. Zu Anfang von l. 14 sagt er: Secundum hanc distinctionem, qua dixit Apostolus, alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.

970 Es wäre durchaus einseitig, den Weisheitscharakter der Theologie und darum ihren höchsten Werth bloß in das dritte obenerwähnte Moment zu verlegen. Denn dann wäre die Theologie bloß insofern Weisheit, als sie zugleich Moralwissenschaft ist oder die letztere aus sich erzeugt. Wie aber die Weisheit Gottes nicht bloß das höchste praktische Wissen ist, sondern zunächst als erhabenste und tiefste Erkenntniß alles Seins und namentlich des höchsten Gutes, also auch als beseligender Besitz und Genuß desselben, Weisheit genannt wird: so muß auch die Theologie nicht bloß als praktisches, sondern auch als spekulatives und contemplatives Wissen Weisheit genannt werden. Die Controverse zwischen den Thomisten

---

[1] Metaph. l. 1. c. 2 und Eth. Nicom. l. 6. c. 7.

und Skotisten, ob die Theologie mehr eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, war mehr nur eine nominelle. Gewiß hat die Theologie nach allen Richtungen hin eine praktische Bedeutung und Wirksamkeit, weil Alles, was sie behandelt, zur Anregung, Förderung und Regelung des lebendigen Verkehrs der Menschen mit Gott dienen kann und soll; sie ist aber in ihrer Substanz nicht formell praktisch, weil sie zunächst und direkt nicht über die zweckmäßige Regelung des menschlichen Handelns, sondern über das Sein und Wirken Gottes handelt.

Wenn der hl. Paulus a. a. O. (1 Cor. 2) die göttliche Weisheit der Weisheit der 971
Weisen und Großen dieser Welt als einzig wahre und höchste Weisheit gegenüberstellt, dann soll damit theilweise auch die natürliche Weisheit im guten Sinne des Wortes wegen ihrer Unvollkommenheit beschämt werden. Soweit aber hier von einem Kampfe zwischen der Weisheit Gottes und der Welt und von einer Vernichtung der letztern durch die erstere die Rede ist: kann unter letzterer nur die verkehrte, mißbrauchte oder eingebildete Vernunftwissenschaft verstanden werden, welche daher auch Klugheit des Fleisches (a. a. O. 1, 26) und vom hl. Jakobus (3, 15), im Gegensatz zur sapientia desursum descendens, sapientia terrena, animalis, diabolica genannt wird. — Wenn ferner der hl. Paulus (1 Cor. 13) das theologische Erkennen, wie es hienieden möglich, im Gegensatz zum Erkennen der Seligen, als ein sapere ut parvulus bezeichnet: dann stellt er es doch (Eph. 4, 14) auch wieder gegenüber der Weisheit der Welt und der Natur als eine wahre Manneswеisheit dar, welche uns über die Schwankungen des Irrthums und den Betrug anderer Menschen erhebe. — Zur Beschämung der prahlerischen Anfeindungen der Welt und zur Stärkung ihres eigenen Glaubens müssen daher die Gläubigen nach der Anweisung der Apostel es sich tief einprägen und energisch geltend machen, daß sie die wahre nnd höchste Weisheit besitzen, und mit demüthigem Danke gegen Gott, wie die ersten Christen, sich „die Erleuchteten“ nennen.

§ 53. Verhältniß der Vernunft, ihrer Thätigkeit und ihrer Resultate zum Glauben und zur Theologie, resp. der Vernunftwissenschaft zur kirchlichen Auktorität.

Da die menschliche Vernunft und ihre Thätigkeit sowohl bei der Ent- 972
wicklung wie bei Grundlegung des Glaubens betheiligt ist, und dieselbe überdieß auch ihr eigenes wissenschaftliches Gebiet hat: so ist es angezeigt, das ganze Wechselverhältniß zwischen Vernunft und Glauben kurz im Zusammenhang zu betrachten. Wir thun dieß im Anschluß an das Vatikanum (const. de fid. cath. c. IV.), worin die dießbezüglichen rationalistischen und liberalistischen Irrthümer der neuern Zeit (von welchen es im prooem. sagt: scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscent) zurückgewiesen und verdammt werden.

Die Hauptirrthümer, welche das Vatikanum hier im Auge hat, oder die hauptsächlich- 973
sten anmaßenden Ansprüche, die der sogen. gemäßigte Rationalismus, d. h. derjenige, welcher dem Glauben nicht alles Recht abspricht, ihm gegenüber zu Gunsten der Vernunft erhebt, sind in den drei Canones zu cap. IV. scharf formulirt. Dieselben lauten: 1) Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari; a. s. 2) Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint; a. s. 3) Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia; a. s. Der Rationalismus verlangt nämlich 1) für die Vernunft das Recht, den ganzen Inhalt der Offenbarung als zu ihrem eigenen Gebiete gehörig zu behandeln, so daß sie ihn, wie alle übrigen Vernunftwahrheiten, aus ihren natürlichen Principien erklären und beweisen und mithin eine vom Glauben unabhängige Gewißheit über denselben sich verschaffen könne (Can. 1). Er verlangt 2) für die Vernunft das Recht, unbekümmert um die Auktorität des Glaubens

und dessen etwaigen Einspruch, ihr eigenes wissenschaftliches Urtheil über die Gegenstände der vernünftigen Erkenntniß zu fällen und festzuhalten, mithin auch von der kirchlichen Auktorität als der Hüterin des Glaubens bei diesem Verfahren nicht behelligt zu werden (Can. 2). Er verlangt 3) für die Vernunft das Recht, unbekümmert um die Auffassung und Auslegung, in welcher die Kirche die Wahrheiten der Offenbarung vorlegt, sich dieselben nach Maßgabe ihres eigenen wissenschaftlichen Fortschrittes zurechtzulegen und so nach ihrem höchsteigenen Ermessen den von der Kirche verkündigten Dogmen einen andern Sinn unterzulegen, als die Kirche gethan hat und thut. Der Glaube soll also nirgendwo ein eigenes Gebiet haben, auf welchem die Vernunft nicht neben ihm zu herrschen hätte, und selbst die Herrschaft auf dem eigenen Gebiete, die ihm gelassen wird, soll nach 3. noch von dem Ermessen der Vernunft abhängig sein; dagegen soll nach 2. die Vernunft auf ihrem eigenen Gebiete vollkommen allein Herr sein, ohne sich irgendwie durch den Glauben einschränken oder beeinflussen zu lassen: kurz, die Vernunft wird nicht nur vollständig vom Glauben emancipirt, sie greift mit der allen Revolutionären eigenthümlichen gewaltthätigen Sucht in das Gebiet des Glaubens ein, um es als Eroberin an sich zu reißen und als Tyrannin zu verwüsten.

974 Diese anmaßenden Ansprüche für die Vernunft waren schon früher oft von der Kirche zurückgewiesen worden: so bereits in dem oben (n. 895) angeführten Breve Gregors IX.; in neuerer Zeit von Pius IX. in der Encyclica Singulari quidem d. d. 17 Martii 1856 an die Bischöfe Oesterreichs, dem Breve Gravissimas inter d. d. 11 Dec. 1862 gegen Frohschammer; vom Conc. prov. *Colon.* 1860 p. I. cap. 5 — 7 u. s. w., wo die vom Vatikanum im gegenwärtigen Capitel entwickelte Lehre bereits ausführlich dargelegt ist. Von den fünf Absätzen dieses Capitels entsprechen 1. und 2. dem ersten, 3. und 4. dem zweiten und 5. dem letzten Canon. Der erste Abschnitt also lehrt, daß der Glaube ein eigenes, abgeschlossenes Gebiet hat, welches die Vernunft selbstständig nicht betreten kann und darf; der zweite, daß die Behauptungen des Glaubens von der Vernunft nicht widersprochen oder bekämpft werden dürfen, unbeschadet der wahren natürlichen Freiheit der Vernunft; der dritte endlich, daß der Sinn des kirchlichen Glaubens von der Vernunft nicht verändert oder umgewandelt werden darf.

975 Da der erste Abschnitt bereits früher (§ 47) mitgetheilt und besprochen worden ist und hier auch nur des Zusammenhanges wegen mit berücksichtigt werden soll, theilen wir hier die beiden übrigen Abschnitte mit. Verum etsi fides sit supra rationem, *nulla* tamen unquam *inter fidem et rationem vera dissensio esse potest:* cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus [1]. Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam [2]. Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino.

Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed *opem quoque sibi mutuam ferunt*, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo, eas, quemadmodum a Deo, scientiarum

[1] Conc. Lat. V. Bulla *Apostolici regiminis.*
[2] Coloss. 2, 8.

Domino, profectae sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent.

Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum.

I. Die Grundlage, von welcher aus die weiteren Verhältnisse zwischen 976
Vernunft und Glauben zu bestimmen sind, liegt nach dem Vatikanum in zwei Sätzen, von denen der eine den Unterschied, der andere das Gemeinsame jener beiden Principien enthält. Einerseits steht nämlich 1) fest: daß die Vernunft zwar wirkliches Erkenntnißprincip ist und daher ein ihr von Haus zustehendes Gebiet besitzt (nach c. 2. Abs. 1), der Glaube aber ein höheres Erkenntnißprincip ist und als solches auch ein ihm eigenes höheres Gebiet hat (nach c. 4. Abs. 1—2). Andererseits steht 2) ebenso fest (nach c. 4. Abs. 3. Anfang), daß beide Erkenntnißprincipien, weil beide in dem ewigen Lichte der Gottheit ihre gemeinschaftliche Quelle haben, unmöglich von Haus aus feindlich sein, oder in ihrem wirklichen Inhalte, resp. in ihren wirklichen Resultaten, mit einander in Widerspruch gerathen können.

II. Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich nach dem Vatikanum zunächst 977
das negative Verhältniß, daß 1) auf Seiten der Vernunft jedes in ihrem Namen gefällte Urtheil, welches mit dem Urtheile des „erleuchteten (d. h. des übernatürlichen) Glaubens" als dem höheren und schlechthin unfehlbaren in Widerspruch steht, wie es objektiv nothwendig falsch ist, so auch nur scheinbar von der Vernunft ausgehen kann; und daß 2) der Gläubige, wo er durch die unfehlbare Lehre der Kirche gewiß wird, daß sein subjektives Glaubensurtheil wirklich aus dem erleuchteten Glauben hervorgeht, ebenso berechtigt wie verpflichtet ist, das scheinbare Vernunfturtheil als solches anzuerkennen und als durchaus falsch zu verwerfen. Damit ist nicht bloß gesagt, es sei psychologisch unmöglich, zwei entgegengesetzte Urtheile zu haben; auch nicht bloß, es sei irgendwie, vom subjektiven Standpunkte der praktisch-gläubigen Gesinnung aus, sittlich unerlaubt, ein dem Glauben widersprechendes Urtheil im Namen der Vernunft auf Grund vorgeblicher vernünftiger Beweise aufrechtzuerhalten, wie man in neuerer Zeit das Verhältniß zuweilen aufgefaßt hat. Es ist vielmehr gesagt, daß der Gläubige gegenüber jenem Vernunfturtheil kraft seines Glaubens eine ebenso große und eine noch größere objektive Gewißheit von der unbedingten und allseitigen Falschheit desselben haben kann und soll, als wenn er mit seiner Vernunft selbst die Falschheit desselben einsähe. Oder mit andern Worten: der Glaube enthält nicht bloß einen beachtenswerthen Protest gegen das fragliche Vernunfturtheil, sondern einen peremptorischen Richterspruch, welches dasselbe unbedingt cassirt und vernichtet. — Inwiefern nun die im Namen der Vernunft aufgestellten Urtheile besonders durch die philosophische oder historische Wissenschaft, der Glaube aber in concreto durch die kirch-

liche Auktorität vertreten und geltend gemacht wird, besteht dasselbe Verhältniß auch zwischen „Wissenschaft und Auktorität", unter welchem Titel in den 60er Jahren vielfach über die gegenwärtige Frage kontrovertirt wurde.

978 Vgl. hiezu oben n. 837 ff. und Per. Bl. zum Concil Bd. II. S. 274 f.; Kleutgen Bd. IV. n. 520 ff. Die vom Vatikanum angezogene Definition des V. Laterancocils war gegen die von damaligen Pseudophilosophen aufgebrachte Ansicht, daß etwas theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, und umgekehrt, gerichtet. Vgl. darüber Kleutgen Bd. I. 2. Aufl. n. 52 und Bd. IV. n. 523 f. Die oben im Texte erwähnte Ansicht von der bloß psychologischen und praktischen Unmöglichkeit, ein der kirchlichen Lehre widersprechendes Urtheil festzuhalten, hat allerdings dort Berechtigung, wo die kirchliche Auktorität selbst nicht unbedingte Zustimmung, sondern bloß pietätvolle Annahme fordert; aber darum nicht auch da, wo sie den göttlichen Glauben oder den unbedingten innern Gehorsam in Anspruch nimmt. — Vom Standpunkte dieser Ansicht hat man gesagt, der Philosoph zwar könne und müsse der Lehre der Kirche sich unterwerfen, nicht aber die Philosophie, weil jener gläubig sein könne, diese aber nicht. Da indeß die Philosophie doch nur in dem Geiste der Philosophen existirt, so heißt diese Unterscheidung thatsächlich nichts Anderes, als: der Gläubige dürfe in seinem philosophischen Denken nicht bloß irgendwie von seinem Glauben abstrahiren, sondern auch denselben vollständig ignoriren und gegen ihn protestiren. In diesem Sinne ist jene Aeußerung im Breve Gravissimas gegen Ende (und hienach auch im Syllabus prop. X.) verworfen worden. — Ebenso ist an dieser Stelle die Aeußerung gerichtet, die Kirche könne bloß über Glauben und Unglauben, aber nicht über die reine Vernunftwissenschaft oder die Philosophie richten. Denn wenn die Kirche über Glauben und Unglauben richten soll, dann muß sie auch über alles das richten, was dem Glauben widerspricht und den Unglauben herbeiführt, namentlich über die „vorgebliche, angemaßte" Wissenschaft, die falsi nominis scientia, wie das Vatikanum nach dem Apostel sich ausdrückt, welche allein mit dem Glauben in Conflikt kommen kann. Die wirkliche und wahre Wissenschaft wird daher niemals von der Kirche verdammt, sondern vielmehr gegen ihre Nebenbuhlerin, die falsche Wissenschaft, in Schutz genommen.

979 III. Aus denselben Grundsätzen, auf welchen das Gesetz der Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Glauben beruht, ergibt sich zugleich nach dem Vatikanum das positive Verhältniß, daß beide, wie aus derselben Quelle entsprungen und innerlich verwandt und befreundet sind, so auch von Gott zu wechselseitiger Ergänzung und Förderung, jedoch unter Wahrung ihres eigenthümlichen Charakters und ihrer relativen Selbstständigkeit, im Geiste des Menschen mit einander zusammengeordnet und verbunden sind.

980 In der That kann und soll 1) die Vernunft zu Gunsten des Glaubens wirken, indem sie a) als praeambula die Glaubwürdigkeit desselben beweist, b) als concomitans die Auffassung seines Inhaltes bewerkstelligt, und c) als pedissequa den Glauben wissenschaftlich entwickelt und vermittelt. Umgekehrt kann und soll 2) der Glaube zu Gunsten der Vernunft wirken (nämlich in der Erkenntniß und Beherrschung ihres eigenen Gebietes), indem er a) die in dieselbe eingeschlichenen Irrthümer ausschließt und sie vor weiteren Verirrungen bewahrt; indem er ferner b) einerseits, soweit er sich über Vernunftwahrheiten verbreitet, der Vernunft als Leitstern für ihre eigene Thätigkeit dient und ihr die Richtung anzeigt, in welcher sie die Wahrheit zu suchen habe, und andererseits, soweit er übernatürliche Wahrheiten betrifft, der Vernunft mancherlei Anlässe und Inhaltspunkte darbietet, um auch die natürlichen Wahrheiten allseitiger und tiefer zu verstehen: kurz indem er die Thätigkeit der Vernunft auf ihrem eigenen Gebiete sowohl erleichtert

und sicher stellt, wie auch sie gedeihlicher und fruchtbarer macht. Obgleich aber dieser Einfluß des Glaubens auf die Vernunft sowohl eine gewisse Hülfsbedürftigkeit derselben voraussetzt, als auch eine gewisse Abhängigkeit derselben mit sich bringt: so wird dadurch doch nicht, wie die Rationalisten behaupten, die Würde der Vernunft geschmälert, der innere Werth ihrer Leistungen herabgesetzt, oder die zur Entwicklung vernünftiger Erkenntniß nothwendige Selbstständigkeit und Freiheit derselben aufgehoben. Vielmehr wird eben Alles dieses durch den Einfluß des Glaubens geschützt und garantirt; namentlich wird so die wahre und „gerechte" Freiheit der Vernunft, d. h. die Fähigkeit und das Recht, von ihren Principien aus die Wahrheit rein und unvermischt zu erkennen, gesichert und gefördert, und nur die „falsche" Freiheit, oder die Fähigkeit und Licenz zu irren, aufgehoben.

Weil nun aber die Auktorität der Kirche von Gott für die Entfaltung 981
der vollen segensreichen Wirksamkeit des Glaubens eingesetzt ist und geleitet wird: so ist es klar, daß auch sie an sich nicht die naturgemäße freie Entwickelung der Vernunft in den natürlichen Wissenschaften stört, sondern dieselbe achtet und fördert.

Aus III. in Verbindung mit II. ergibt sich die Falschheit von prop. 14 des Syllabus: 982
Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione. Ein solches rücksichtsloses Verfahren ist nicht bloß eine Verunehrung des Glaubens, sondern auch durchaus nicht im Interesse der eigenen Thätigkeit der Vernunft, geschweige denn, daß dadurch die der letztern nothwendige Selbstständigkeit gefördert würde. Denn die Selbstständigkeit des vernünftigen Wissens verlangt nur, daß es seine eigenen natürlichen Erkenntnißprincipien habe und dieselben nach den innern Gesetzen der Vernunft verwerthe, nicht aber, daß die Vernunft auf keinen Einspruch von anderer Seite zu achten, oder keine Anleitung oder Hülfsmittel von anderer Seite zu empfangen habe.

Ebenso ergibt sich die Falschheit von prop. 11 des Syllabus: Ecclesia non solum 983
non debet in philosophiam unquam non animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere, ut ipsa se corrigat. Ein solches Verfahren, wie es hier der Kirche abgefordert wird, würde abermals nicht bloß den Glauben zum Spielballe der Gelehrten machen, sondern auch der Philosophie eine ihr selbst zur gedeihlichen Entwicklung höchst heilsame Controle entziehen.

Aus dem letzten Satze des Textes folgt insbesondere die Falschheit von prop. 12 des 984
Syllabus: Apostolicae Sedis romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt. Denn obgleich es absolut möglich wäre, daß irgend ein disciplinäres Dekret des hl. Stuhles und auch ein doktrinelles Dekret der Congregationen zeitweilig einmal in irgend einer Frage den an sich berechtigten Fortschritt der Wissenschaft aufhielte: so ist doch der Satz schlechthin falsch, weil er in seiner Allgemeinheit die unfehlbaren dogmatischen Dekrete des hl. Stuhles mit einbegreift und bezüglich der übrigen etwas als Regel hinstellt, was im schlimmsten Falle eine höchst seltene und zufällige Ausnahme wäre. Vgl. oben n. 570.

IV. Obgleich die Ergänzung und Unterstützung des Glaubens und der 985
Vernunft eine wechselseitige ist: so bleibt doch die Art und Weise, wie beide Principien nebeneinander und aufeinander einwirken, gemäß der verschiedenen Würde und Kraft beider wesentlich verschieden, und sind sie daher nicht einfach zusammen-, sondern die Vernunft dem Glauben untergeordnet. Die Verschiedenheit der Würde und Kraft gibt sich darin kund, daß der Glaube auf dem eigenen Gebiete der Vernunft ebenso berechtigt und selbstständig ist, wie auf seinem eigenen, während die Vernunft auf dem spezifischen Gebiete des Glaubens gar nicht selbstständig auftreten, sondern

nur im Anschluß an den Glauben und auf Grund desselben eine wahre Erkenntniß erzielen kann, und daß folglich die selbstständige Betretung dieses Gebietes von Seiten der Vernunft ein unrechtmäßiger Eingriff in die Domäne des Glaubens wäre (eorum quae sunt fidei *occupatio, Vat.* Abs. 4. Ende). Sie tritt 2) darin hervor, daß die Vernunft auch auf ihrem eigenen Gebiete der Hoheit des Glaubens unterstellt und mithin der ordnungsmäßigen und für sie selbst wesentlich heilsamen Correktion ihrer Urtheile durch den Glauben unterworfen ist, während der Glaube seinerseits keiner Correktion von Seiten der Vernunft fähig ist, und der Versuch einer solchen eine Störung aller Ordnung und eine Verwüstung der unfehlbaren Wahrheit des Glaubens mit sich brächte (eorum quae sunt fidei *perturbatio, Vat.* l. c., was in dem letzten Absatz des Capitels weiter ausgeführt wird). Die Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, welche hieraus resultirt, ist selbstverständlich eine verschiedene, wo die Vernunft neben dem Glauben auf ihrem eigenen Gebiete, und wo sie auf dem spezifischen Gebiete des Glaubens thätig ist: im ersten Falle ist es bloß eine Unterwerfung unter eine außer und über ihr stehende Regel, resp. Leitstern, im zweiten die Unterordnung unter oder vielmehr die innere Abhängigkeit von einem höheren von ihr aufgenommenen und ihrer Thätigkeit als Wurzel zu Grunde liegenden treibenden und tragenden Princip.

986 V. Das gesammte Verhältniß der Vernunft und ihrer Thätigkeit zum Glauben läßt sich in dem bekannten Axiom zusammenfassen, daß die Vernunft die ancilla fidei, die Magd des Glaubens, resp. der Theologie, sei und folglich in einem Dienstverhältniß zu ihm stehe. Der leitende Gedanke hiebei ist der, daß die Glaubenserkenntniß und ihre Entwicklung in der Theologie als die höchste hienieden mögliche Erkenntniß der Endzweck ist, auf welchen die ganze Thätigkeit der Vernunft in der Idee Gottes und nach der richtigen Ordnung der Dinge bezogen werden soll [1]. Das Axiom besagt also zunächst und ganz allgemein 1), daß die Thätigkeit der Vernunft zu Gunsten des Glaubens als einer höhern Erkenntniß verwandt werden kann und soll; und in dieser Weise dient die Vernunft dem Glauben schon in derjenigen Thätigkeit, welche demselben vorausgeht und ihn entfernter oder näher vorbereitet: besonders in der Erkenntniß der natürlichen metaphysischen und religiös-sittlichen Wahrheiten, wodurch sie den Spiegel und die Unterlage für die Wahrheiten des Glaubens gewinnt, und der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, wodurch sie dem Glauben seinen Thron in der Seele bereitet, obgleich bei dieser Thätigkeit von einer Aeußerung der Herrschaft des Glaubens über die Vernunft durch Einwirkung auf dieselbe noch keine Rede sein kann. Es besagt aber ferner 2), daß die Vernunft nach Annahme des Glaubens auch in ihrer selbstständigen Thätigkeit auf ihrem eigenen Gebiete die Würde und die Interessen des Glaubens unbedingt wahren muß, also ihm nicht widersprechen darf, vielmehr von ihm als einer

---

[1] Wir betonen, daß die Vernunft auf den Glauben als auf ihren höhern Endzweck bezogen werde. Denn nicht jede Dienstleistung, d. h. Thätigkeit zu Gunsten eines Andern, begründet ein eigentliches Dienstverhältniß. Obgleich daher der Glaube auch der Vernunft Dienste leistet, begründet das doch so wenig ein Dienstverhältniß seinerseits, wie ein solches bei Gott dadurch begründet wird, daß er seinen Creaturen Wohlthaten erweist.

unbedingt maßgebenden äußeren Regel, resp. Leitstern, sich leiten lassen muß. Es besagt endlich 3), daß die Vernunft auf dem eigenen Gebiete des Glaubens nicht bloß ihm nicht widersprechen darf und von ihm sich leiten lassen muß, sondern sich überhaupt nicht mehr selbstständig zu bethätigen hat; sie wirkt hier nur als einfaches Organ des Glaubens in vollster Abhängigkeit von ihm für die Verdeutlichung und Entwickelung der in ihm wurzelhaft enthaltenen Erkenntniß, indem sie ihre natürlichen Begriffe als ein von ihm zu formirendes Material für die Verdeutlichung und ihre natürliche Denkkraft, sowie die natürlichen Denkprincipien als Werkzeug für die Entwickelung seines Inhaltes ihm zur Verfügung stellt, und so von ihm sich beleben und befruchten läßt. Eben darum werden auch hier die Resultate der selbstständigen Vernunftthätigkeit, welche an sich bloß für den Glauben und die Theologie bestimmt waren, effektiv für ihren höhern Endzweck nutzbar gemacht.

Obgleich nun die Theologie als Wissenschaft der Folgesätze erst aus 987
der mit dem Glauben verbundenen Vernunftthätigkeit hervorgeht, und folglich in dieser Beziehung nur als Frucht des Dienstverhältnisses, in welchem die Vernunft zum Glauben steht, erscheint: so kann und muß man doch der Thätigkeit des Theologen als solchen, inwiefern sie eben die Grundsätze des Glaubens zur Geltung bringt, denselben dominativen Einfluß über die Vernunft und ihre Thätigkeit zuschreiben, wie dem Glauben selbst, und also sagen, die Vernunft sei nicht bloß ancilla *fidei*, sondern auch ancilla *theologiae*, wie denn auch in der That von den Theologen und selbst in kirchlichen Aktenstücken (z. B. in der ep. Greg. IX. oben n. 895) beide Ausdrücke als synonym gebraucht worden.

Andererseits kann und muß die Dienstbarkeit, welche der Vernunft und 988
ihrer Thätigkeit zukommt, auch auf alle natürlichen Wissenschaften bezogen werden; jedoch mit der Maßgabe, daß, so lange von dem Betriebe dieser Wissenschaften als solcher die Rede ist, nur die beiden ersten Momente (die Unterordnung unter den Glauben als Ziel und Regel) in Betracht kommen, das letzte Moment hingegen (die werkzeugliche Verwendung) nur bei der Verwerthung ihrer Resultate auf dem Gebiete der Theologie Geltung hat.

Diese ganze Lehre ist bündig zusammengefaßt in folgendem Satze des hl. Thomas 989
(prol. in 1. sent. art. 1): Quum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his, quae in eis traduntur. Diese Benützung der Resultate der natürlichen Wissenschaften für die Theologie erklärt sehr schön *Bonav.* (prol. brevil.): Theologia assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in suo infimo tangit terram et in suo cacumine tangit coelum. Der Durchführung dieses Gedankens ist das herrliche Werkchen desselben Heiligen, reductio artium ad theologiam. gewidmet.

Das Dienstverhältniß zwischen der natürlichen und der theologischen Wissenschaft liegt 990
so nahe, daß Aristoteles dasselbe auf die Beziehung der übrigen, niedern Wissenschaften auf die höchste Vernunftwissenschaft, die Metaphysik, angewandt und nach allen drei Richtungen erklärt hat. In der That liegt diesem Verhältnisse der natürlichen Wissenschaften untereinander ein ähnliches Verhältniß der Principien zu Grunde, wie es zwischen Vernunft und Glaube besteht; denn die niedern Vernunftwissenschaften sind Gegenstand der ratio inferior, die höchste aber Gegenstand der ratio superior. Wie nun der letztern, weil sie Gott, als der Quelle aller Wahrheit, näher steht, die Herrschaft über die erstern gebührt: so muß

a fortiori eine Herrschaft über die ganze Vernunft dem Glauben zukommen, welcher, auf übernatürliche Weise von Gott stammend, auch die Herrschaft Gottes selbst über die Vernunft in sich repräsentirt.

991 Man braucht das Axiom nur richtig zu erklären, um sofort zu begreifen, daß das Dienstverhältniß kein sklavisches und tyrannisches, sondern ein durchaus naturgemäßes ist und folglich die Vernunft nicht schädigt und entwürdigt, sondern sie unterstützt und adelt. Denn die Vernunft bewahrt nicht bloß ihre natürliche Selbstständigkeit und Freiheit, weil sie ja ohne dieselbe nicht auf ihrem Gebiete für den Glauben thätig sein könnte, sondern sie bethätigt dieselbe in eminenter Weise gerade in der Annahme der Herrschaft des Glaubens, indem diese Annahme von einem selbstständigen Urtheil der Vernunft über die Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes abhängig ist. Sie erlangt überdieß eben durch den Anschluß an den Glauben eine höhere Freiheit, als sie für sich allein und isolirt besitzen würde, nach dem Worte: servire Deo regnare est. Denn, dem Urtheil des Glaubens sich unterwerfend, schützt sie sich vor der Sklaverei und Tyrannei des Irrthums; ihm als Leitstern folgend, eröffnet sie sich neue, sicherere und höhere Bahnen; ihm ihre Resultate zur Verfügung stellend, gibt sie ihnen höhere Weihe; endlich in Abhängigkeit vom Glauben mit ihm in der Ausgestaltung des theologischen Wissens zusammenwirkend, erhält sie Flügel, um auf ein ihr sonst unzugängliches Gebiet emporzusteigen und auf demselben mitthätig zu sein.

Vgl. über obiges Axiom und alle einschlägigen Fragen Dr. *Clemens*, de scholasticorum sententia: philosophiam esse ancillam theologiae (Münster 1860). An diese Dissertation hat sich eine große Controverse mit Kuhn geknüpft, in welcher Clemens noch eine weitere Schrift erscheinen ließ: „Die Wahrheit in dem Streite über Philosophie und Theologie" (Münster 1860). Vgl. auch Kleutgen Bd. IV. n. 315 ff.; Denzinger a. a. O. Bd. II. S. 565.

992 **VI. Das allgemeine Verhältniß zwischen Vernunft und Glaube läßt sich noch tiefer und allseitiger durch andere Analogien veranschaulichen, worin zwar das Dienstverhältniß nicht aufgehoben, aber die Würde des dienenden Princips besser gewahrt erscheint, und seine innige lebendige Verbindung mit dem höheren Princip deutlicher hervortritt. Diese Analogien sind 1) das Verhältniß von Braut und Bräutigam, 2) das der hl. Jungfrau zum hl. Geiste, und 3) das der menschlichen Natur in Christus zu seiner göttlichen Natur. Die erste ist ein bloßes Sinnbild; die beiden andern aber enthalten die Ideale, nach welchen das Verhältniß von Vernunft und Glaube gebildet, und in welchen es in der vollkommensten Weise verwirklicht ist.**

993 1. Analogie des Verhältnisses von Braut und Bräutigam. Vergleichungspunkte: a) Innerliche Verschiedenheit und ungleiche Würde beider Principien, dabei Verwandtschaft im Wesen, Ursprung und Ziele. b) Göttliche Bestimmung beider Principien zu wechselseitiger Ergänzung und Unterstützung, vor Allem zur Erzeugung eines gemeinschaftlichen Produktes. c) Der Glaube ist das befruchtende Princip, welches der Vernunft Keim, Inhalt und Gesetz der höhern Erkenntniß einprägt, die Vernunft das empfangende, aber eben deßhalb hegende, pflegende und entwickelnde Princip. d) Die Verbindung beider wird durch einen bewußten Akt der Hingabe der Vernunft bedingt, und durch freie Herablassung von Seiten Gottes vermittelt. e) Durch Eingehung der Verbindung wird die Vernunft geadelt, bereichert und vervollkommnet, freilich auch gebunden und unterthan, aber eben in Folge der Bindung aus ihrer Isolirtheit herausgezogen.

2. Ueber die zweite Analogie, welche zwischen der ersten und dritten in der Mitte steht, vgl. die Darstellung in unsern „Mysterien des Christenth." S. 160—161.

994 3. Analogie des Verhältnisses der beiden Naturen in Christus. Hier fehlt das Moment der freien Verbindung des niedern Princips mit dem höhern; dafür haben wir aber hier zwei Prinzipien in Einem Subjekte, wie Glaube und Vernunft in derselben Seele sind. Vergleichungspunkte: a) Die beiden Naturen in Christus bestehen trotz der hypostatischen Union unvermischt nebeneinander als die höhere und die niedere, indem beide zusammen den ganzen Christus ausmachen, und so bleiben auch Vernunft und Glaube im gläubigen

Menschen unvermischt neben einander bestehen als die Principien der beiden höchsten Wissenschaften, der Philosophie und Theologie, welche zusammengenommen das Subjekt zum Besitzer der höchsten Erkenntnißgebiete machen. — b) Die menschliche Natur in Christus behält wegen ihrer Integrität ihre eigenthümliche Kraft und Wirksamkeit, ihre eigene Thätigkeit aus sich selbst und für sich selbst, und so behält sie auch die Vernunft, selbst nachdem sie mit dem Glauben in demselben Subjekte verbunden worden; sie hat also immer noch das Vermögen und das Recht, durch ihre eigenen Principien die in der Tragweite derselben liegenden Wahrheiten zu erkennen, d. h. reine Philosophie zu treiben. — c) Wie jedoch die menschliche Natur Christi wegen ihrer Verbindung mit dem Logos auch ihre eigene Thätigkeit nicht so ausüben kann und darf, als wenn sie allein wäre, sondern sich der göttlichen Natur und ihrem Willen conformiren muß: so kann und darf auch die Vernunft beim gläubigen Christen nicht rücksichtslos philosophiren, sondern muß sich in ihrer philosophischen Thätigkeit in Uebereinstimmung mit dem Glauben halten. — d) In denjenigen Thätigkeiten hingegen, welche die menschliche Natur Christi nicht aus ihrer eigenen Kraft vollziehen kann, muß sie sich der göttlichen Natur nicht bloß conformiren, sondern sich von dieser als Instrument der Wirksamkeit gebrauchen lassen, so daß hier beide Naturen ineinander und durcheinander wirken in der actio theandrica. Auf ähnliche Weise muß dann auch die Vernunft ihre Thätigkeit in und durch den Glauben entfalten, wenn es sich um die Auswirkung nicht der rein philosophischen, sondern der theologischen Erkenntniß handelt.

VII. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß nicht bloß die Theologie 995
als solche und ihrem Wesen nach christlich und katholisch ist, sondern daß auch die reine Vernunftwissenschaft oder die *Philosophie in ihrer Weise christlich und katholisch sein kann und soll*, und zwar sowohl in ihrem *Betriebe*, wie in ihren *Principien* und *Resultaten*. Sie wird christlich und katholisch in ihrem Betriebe, wenn der Philosoph bei demselben den christlich-katholischen Glauben zur äußern Regel und zum Leitstern nimmt, und zugleich die Absicht hat, dadurch den natürlichen Inhalt des Glaubens sich vollkommen anzueignen und zu bestätigen, und die theologische Entwicklung seines übernatürlichen Inhaltes vorzubereiten und zu vermitteln. Sie ist christlich und katholisch in ihren Principien und Resultaten, wenn diese entweder formell mit dem Glauben übereinstimmen oder doch so beschaffen sind, daß dieselben den Glauben nicht nur nicht gefährden, sondern auch eine fruchtbare Verwendung in der Theologie zulassen; mit andern Worten: wenn sie selbst eine wahre und gediegene Philosophie ist. Letzteres kann an sich, wenigstens theilweise, auch dann erzielt werden, wenn die Philosophie nicht von einem Christen und in christlicher Weise betrieben wird; nach der Natur der Sache und dem Zeugnisse der Erfahrung ist jedoch die *vollkommene* Entwicklung der Philosophie von der christlichen Weise ihres Betriebes abhängig. Daher findet sich die christliche Philosophie im zweiten Sinne, und darum auch die wahrste und gediegenste Philosophie, nur unter Christen und speziell in der katholischen Kirche; und wenn auch schon eine vorchristliche Philosophie, die sokratische, ohne die Einwirkung des Christenthums einen relativ hohen Grad der Vollkommenheit erreicht und den Grundstock für die spätere christliche Philosophie geschaffen hat, dann hat man eben von den Zeiten der Väter her in ihr eine von Gott eigens verordnete und geleitete Propädeutik der christlichen Wahrheit erblickt, welche darum auch, an der Hand des christlichen Glaubens verbessert und weiter entwickelt, zur philosophia perennis werden sollte.

Die *sokratische* Philosophie, wie sie hier gemeint ist, besteht in der richtigen Combi- 996
nation der platonischen und der aristotelischen Form derselben. Diese Formen ergänzen und corrigiren sich gegenseitig; sie sind daher naturgemäß aufeinander angewiesen und so auch

beide, wenn schon bald mehr die eine, bald mehr die andere vorherrscht, in der kirchlichen Philosophie miteinander verbunden worden. Wie nun aber die sokratische Philosophie durch die stete kirchliche Cultivirung derselben gereinigt und vervollkommnet worden ist: so wird durch den kirchlichen Gebrauch derselben auch die Wahrheit der wesentlichen Grundsätze und der anerkannten Resultate derselben garantirt. Deßhalb kann man jede Prätension einer fundamentalen Umgestaltung jener Philosophie nur mit verdächtigem Auge ansehen, um so mehr, als alle modernen Versuche der Art thatsächlich nichts Besseres, wohl aber vieles sehr Schlechte an die Stelle der alten Philosophie gesetzt haben. (Vgl. Kleutgen Bd. IV. Abh. I.) Es ist vielfach der Irrthum verbreitet, als ob die sogen. scholastische Philosophie bloß eine einseitig aristotelische, die der hh. Väter aber platonisch gewesen sei. Beides ist grundfalsch, und das ist bezüglich der Scholastiker schon daraus klar, daß sie den ganzen Lehrgehalt des hl. Augustinus und des Pseudo-Dionysius Areopagita in sich aufnahmen und verarbeiteten, wenn sie schon nicht die eigenen Schriften des Plato ebenso, wie die des Aristoteles, commentirten. Eine sehr interessante Parallele zwischen Plato und Aristoteles findet sich bei *Thom.* opusc. de substantiis separatis.

§ 54. Abhängigkeit des theologischen Verständnisses und Wissens von der Einwirkung des hl. Geistes durch die Gnade und die Kirche, oder die Theologie als heilige Wissenschaft.

997 Obgleich das Verständniß und die wissenschaftliche Entwicklung des Glaubensinhaltes an sich durch die natürliche Kraft und Thätigkeit der Vernunft, aber im Dienst und an der Hand des Glaubens vollzogen werden kann und soll: so ist doch für die gedeihliche und sachgemäße Bethätigung der Vernunft in dieser Richtung und für die Erzielung einer lebendigen und fruchtbaren Erkenntniß eine übernatürliche Einwirkuug und Unterstützung des hl. Geistes wegen der übernatürlichen Erhabenheit der Gegenstände theils moralisch nothwendig theils höchst nützlich und vortheilhaft. Und sie ist auch in der That um so mehr mit der theologischen Erkenntniß verbunden, als dieselbe in der innigsten Beziehung steht einerseits zum übernatürlichen Glauben, worin sie selbst wurzelt, und andererseits zu dem übernatürlichen Leben, das aus dem Glauben hervorgehen soll. Kraft dieser doppelten Beziehung und der ihr entsprechenden Einwirkung des heiligen Geistes erlangt die Theologie den Charakter einer heiligen Wissenschaft, der sie von allen übrigen Wissenschaften als profanen wesentlich unterscheidet und sie darum auch in ganz besonderer Weise unter den Einfluß und die Auktorität des sichtbaren Organes des heiligen Geistes, der Kirche, stellt. Diese Sätze finden ihre nähere Erklärung und Begründung in den folgenden Thesen.

998 I. Vor Allem ist eine übernatürliche, die Vernunft erleuchtende Nachhülfe des heiligen Geistes für das theologische Wissen aus denselben Gründen moralisch nothwendig, wegen deren sie auch für den Glauben, abgesehen von seinem substanziell übernatürlichen Wesen, nothwendig ist (s. oben n. 806), weil nämlich die Beschaffenheit des Subjektes einer- und des Objektes andererseits große Schwierigkeiten für das richtige und volle Verständniß des Glaubensinhaltes mit sich bringt. Auf Seiten des Subjektes liegen diese Schwierigkeiten in der Abhängigkeit aller geistigen Erkenntniß überhaupt von der Sinnlichkeit, sowie in den verwirrenden Einflüssen von Vorurtheilen, Leidenschaften, böser Gesinnung und der bösen Geister. Auf Seiten des Objektes liegen sie in der Erhabenheit des Glaubensinhaltes über den ganzen

Kreis der natürlichen Vorstellungen. In ersterer Beziehung muß also die Erleuchtung des heiligen Geistes zunächst negativ, läuternd, in der zweiten aber auch positiv, verklärend auf das Auge der Vernunft einwirken, um die natürlichen Vorstellungen den übernatürlichen Gegenständen homogen und verwandt zu machen.

Beide Gründe finden sich, genau betrachtet, ausgedrückt in dem Worte des Apostels 999
(1 Cor. 2, 14—15): Animalis homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei. Eine solche Erleuchtung behufs der Auffassung der Glaubensgeheimnisse ist auch naturgemäß überall mitzuverstehen, wo die hl. Schrift (vgl. bes. Eph. 1, 17 ff.) von der durch die Glaubensgnade mitgegebenen Erleuchtung der Augen unseres Herzens redet. Treffend nennt sie Johannes (1 Joh. 2, 27) eine unctio quae docet vos de omnibus, eine Salbung nämlich, wie für das Herz, so auch für das Auge, welche, wie die Hülfe eines andern Lehrers (ibid.), so auch die eigene Anstrengung und natürliche Ausbildung nicht bloß unterstützt, sondern auch ergänzt und theilweise ersetzt.

II. Fernerhin ist eine übernatürliche ethische Einwirkung des heiligen 1000
Geistes wenigstens moralisch nothwendig, um die sittliche Disposition oder Empfänglichkeit, namentlich die Reinheit und Demuth des Herzens, herbeizuführen, welche, wie überhaupt schon mehr oder weniger für die volle und reine Entwicklung aller sittlich-religiösen Erkenntniß, so insbesondere für die Erkenntniß der übernatürlichen Dinge, und namentlich für den Empfang und die Wirksamkeit der oben erwähnten Erleuchtung des heiligen Geistes erforderlich ist. Und diese Einwirkung des heiligen Geistes ist dann auch unter Umständen so wirksam, daß sie mehr zur Vollkommenheit und Klarheit der Erkenntniß beiträgt, als eine sehr ausgebildete natürliche Denkfähigkeit, bei welcher jene Einwirkung gänzlich fehlt.

Die Nothwendigkeit sittlicher Dispositionen für die göttliche Weisheit betont die heil. 1001
Schrift sehr oft. Vgl. bes. Weish. 1, 4: In malevolam animam non introibit sapientia nec habitabit in corpore subdito peccatis. Insbesondere verlangt sie kindliche Demuth: Abscondisti haec a sapientibus et revelasti ea parvulis (Matth. 11, 25), und Reinheit des Herzens: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Matth. 5, 8): letztere Stelle geht zwar zunächst auf die Anschauung Gottes im Jenseits, aber die hh. Väter beziehen sie mit Recht auch auf den intellectus fidei als die Vorstufe der Anschauung Gottes. Diese sittlichen Dispositionen machen das Auge des Geistes zu einem reinen und geweihten Auge und befähigen es dadurch insbesondere, das läuternde und verklärende Licht der Gnade aufzunehmen. Daß sie selbst wieder ein Werk der Gnade sind, ist hier nicht näher zu beweisen. (Vgl. vieles hierher gehörige Material aus der hl. Schrift und den Vätern bei Staudenmaier, Dogm. II. § 37.) Den letzten Satz des Textes bestätigt die Erfahrung, daß Kinder und schlichte Gläubige klarer und reiner, oft auch leichter, die erhabensten Geheimnisse auffassen, als stolze Philosophen.

III. Wenn der heilige Geist schon durch seine erleuchtende Salbung des 1002
geistigen Auges, wie durch die von ihm verliehene sittliche Empfänglichkeit uns zu einer reineren und volleren Auffassung des Glaubensinhaltes befähigt: so erhält unsere Erkenntniß doch erst volle Kraft und Leben durch die Realisirung des ebenfalls vom heiligen Geiste ausgehenden übernatürlichen Lebens in unserem Innern. Denn dieses Leben versetzt uns in die innigste Communikation mit den Geheimnissen des Glaubens, stellt uns in unserem Inneren ein lebendiges Abbild derselben vor Augen, bringt uns in einen geistigen Contakt mit ihnen, läßt uns sie gleichsam kosten und empfinden, und macht sie uns verwandt und vertraut. Insbesondere ist es die theologische Liebe, welche, wie sie den Glauben

ethisch lebendig, d. h. fruchtbar an guten Werken, macht, so auch ihn zu einer lebensvollen, innigen, genuß- und wonnereichen Erkenntniß, zur vollkommenen sapientia gestaltet, und uns die Geheimnisse Gottes so vergegenwärtigt, daß die Erkenntniß derselben zum Vorgeschmack der einstigen Anschauung wird und daher selbst schon in gewissem Sinne eine Anschauung oder vielmehr Beschauung (contemplatio), noch genauer mystische Beschauung derselben ist.

1003 Diese Wirksamkeit übt aber die Liebe in vielfacher Weise. Sie schärft 1) das geistige Auge und versenkt es in den Gegenstand seiner Liebe. Sie läßt uns 2) die Schönheit und Süßigkeit desselben empfinden und in uns selbst erfahren. Sie macht uns 3) Gott ähnlich gerade nach der Richtung hin, nach welcher er das Princip der wichtigsten Geheimnisse ist; je mehr man liebt, desto besser versteht man die Liebe Anderer. 4) Die Segnungen und die Wonne, welche sie um sich her in der Seele verbreitet, lassen uns nach den verschiedensten Seiten hin die Congruenz der Offenbarungswahrheiten mit den tiefsten Bedürfnissen und den edelsten Wünschen unserer Natur empfinden. Endlich bringt 5) diese himmlische Gluth naturgemäß auch ein himmlisches Licht mit sich, in welchem Gott sich dem Geiste auf mehr oder minder wunderbare Weise offenbart.

1004 Vgl. abermals 1 Cor. 2, 13—16: Spiritualibus spiritualia comparantes ... spiritalis judicat omnia; 2 Cor. 3, 16—18: Ubi Spiritus Domini, ibi libertas ... revelata facie gloriam Domini speculantes transformamur de claritate in claritatem; Eph. 3, 14 ff.: in caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum, scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Die Beschauung der Geheimnisse, welche auf diesem Wege sich ergibt, heißt als solche mystische Beschauung, sowohl im Gegensatze zu derjenigen Einsicht, welche mehr durch Anstrengung der natürlichen Denkkraft erworben wird, um ihren übernatürlichen Charakter auszudrücken, wie auch im Gegensatze zur dereinstigen klaren Anschauung, um ihre relative Dunkelheit zu bezeichnen. Sie ist mystisch schlechthin, wenn sie durch besondere wunderbare Gnade und Erleuchtung mitgetheilt wird und in keiner Weise die Frucht eigener Denkthätigkeit ist, vielmehr der Geist ihr gegenüber nur receptiv oder passiv sich verhält; sie ist es in beschränktem Sinne, wenn sie einfach aus der Fülle des heiligen Lebens unter mehr oder minder großer Anstrengung der eigenen Denkfähigkeit hervorgeht und daher immer zugleich eine erworbene (acquisita) bleibt. Im ersten Falle heißt sie auch Beschauung schlechthin (contemplatio), im zweiten Falle aber mehr Betrachtung (meditatio).

1005 Obgleich das beschauliche und gleichsam experimentale Erkennen mit dem durch eigene, namentlich durch streng wissenschaftliche Denkthätigkeit erworbenen Wissen so wenig identisch ist, daß es an sich ohne dasselbe bestehen kann: so steht es doch in der Regel in engster Wechselbeziehung mit diesem. Denn so lange das erstere nicht durch ein förmliches Wunder mitgetheilt wird, muß es durch letzteres vorbereitet und unterstützt werden. Umgekehrt gibt das erstere dem letztern nicht bloß größere Lebendigkeit und Innigkeit, sondern fördert auch die Erlangung und Ausbildung desselben so mächtig, daß die Heiligen mit verhältnißmäßig viel geringerem Studium eine größere Vollkommenheit in demselben erlangen, als Andere mit dem Aufwande der größten natürlichen Anlagen und der eifrigsten Arbeit. (Beispiele die hh. Thomas und Bonaventura.)

1006 Uebrigens stützt sich das in der übernatürlichen Beschauung enthaltene Wissen, was seine Gewißheit betrifft, ebenso wie das wissenschaftliche, auf den Glauben als sein Fundament, wie es auch aus dem Glauben als seiner Wurzel hervorgeht. So wenig es daher die Gewißheit des Glaubens ersetzen kann, so wenig kann es dieselbe innerlich erhöhen; es kann sie nur inniger, freudiger und gesicherter machen. Est ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabi-

liens, et lucerna dirigens et janua introducens (*Bonav.* brevil. prol.). Ohne den Glauben als Fundament und Maßstab der durch übernatürliche Erleuchtungen oder innere Gemüthserfahrungen erworbenen Erkenntnisse beizubehalten, würde man einer visionären oder sentimentalen Schwärmerei verfallen und die Würde der göttlichen Offenbarung nicht weniger gefährden, als durch die Prätension einer vom Glauben sich emancipirenden rationalistischen Wissenschaft. Ja, die pseudo-mystische Gnosis ist unter Umständen noch viel verderblicher, als die pseudo-wissenschaftliche. — Es soll jedoch hier nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß wenigstens bezüglich einzelner Geheimnißlehren durch ein besonderes Wunder der Gnade eine Art von evidenter Erkenntniß schon in diesem Leben ermöglicht werden könne. Vgl. dagegen *Aguirre,* theol. S. Anselmi tom. I. disp. 10.

IV. Den oben erklärten dreifachen Einfluß des heiligen Geistes auf die 1007
Vollendung der theologischen Erkenntniß führten die Theologen des Mittelalters nach dem Vorgange des hl. Augustinus auf einige von den sieben sogen. dona Spiritus S. zurück; denn wie diese Gaben überhaupt den Zweck und die Wirkung haben, das in den übernatürlichen Tugenden wurzelnde Leben zur vollen Entfaltung zu bringen, so sind auch unter ihnen die Einflüsse zu suchen, durch welche der Glaube als übernatürliche Erkenntniß seine Vollendung erlangt. Der unter II. besprochenen Einwirkung entspricht das donum pietatis; der unter I. besprochenen entspricht das donum scientiae, als niedere mehr dem meditirenden Denken, und das donum intellectus, als höhere, dem contemplativen Denken angehörige Stufe; der unter III. besprochenen endlich entspricht das donum sapientiae.

Ueber das donum intellectus vgl. *S. Thom.* in 3. dist. 35. q. 2. a. 2. quaestiunc. 1008
1 sqq.; 2. 2. q. 8. per totam etc. Ueber das donum sapientiae *Thom.* in 3. dist. 35. q. 35. a. 1; noch besser aber 2. 2. q. 45 per totam, bes. a. 2: Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter. Uno modo secundum perfectum usum rationis: alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea, de quibus jam est judicandum: sicut de iis, quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille, qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille, qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere, pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis. Sed rectum judicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus Sancti. Sicut Dionysius dicit in 2. cap. de Divin. nom. quod Jerotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina. Hujusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud 1. ad Cor. 6: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem: sed essentiam habet intellectu, cujus actus est recte judicare, ut supra habitum est. Ueber das Verhältniß dieser dona zum Glauben sagt der hl. Thomas 2. 2. q. 4. a. 8. ad 3: Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei, quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem adhaesionem: quia tota certitudo intellectus et scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a cognitione fidei, sicut certitudo conclusionum procedit ex certitudine principiorum.

V. Die Einwirkung des heiligen Geistes auf das theologische Wissen 1009
vollendet und besiegelt den Charakter übernatürlicher Heiligkeit, der ihm vermöge seines Princips, seines Objektes und Endzweckes zukommt, und wegen dessen die älteren Theologen die Theologie schlechthin doctrina *sacra* nannten. Dieser selbe Charakter verlangt aber auch, daß der Betrieb der Theologie zugleich mit dem Glauben in ganz besonderer Weise unter die Obhut und

Leitung der Kirche als des Organes des heiligen Geistes gestellt werden. Während nämlich die profanen Wissenschaften nur indirekt und negativ einer Controle von Seiten der Kirche unterstellt sind: muß die Theologie, als ein heiliges und geistliches Gut und als höchst wichtiges und einflußreiches Mittel für die Zwecke der Kirche, direkt und positiv nicht bloß unter die Aufsicht, sondern auch unter die Verwaltung der Kirche gestellt sein. Demnach hat die Kirche wesentlich den Beruf, den Betrieb und den Vortrag der Theologie zu fördern, und besitzt sie allein die Macht, den öffentlichen Vortrag derselben zu auktorisiren und zu regeln. Und wenn schon selbst die höhere Vernunftwissenschaft nur unter den mannigfaltigen Einflüssen, welche von Seiten der Kirche und ihrer Lehre auf dieselbe geübt wird, vollkommen gedeihen kann: dann ist um so mehr die gedeihliche Pflege der Theologie nur möglich im Schooße der Kirche, im engsten Anschluß an ihre Auktorität, und unter Benützung der mannigfachen von ihr dargebotenen Hülfsmittel; namentlich aber kann sie nur unter diesen Bedingungen sich des segensreichen Einflusses des heiligen Geistes, von welchem ihre gedeihliche Entfaltung abhängt, versichert halten.

1010 Hierhin gehört die prop. 35 des Syllabus: Non pertinet unice ad ecclesiasticam jurisdictionis potestatem proprio et nativo jure dirigere theologicarum rerum doctrinam. Die Verurtheilung dieses Satzes war zunächst gegen die Emancipation der theologischen Lehrer von den Inhabern der kirchlichen Jurisdiction gerichtet; sie trifft aber a fortiori die monströse Behauptung der Josephiner und ihrer neuern Nachtreter, welche dem Staate die Leitung der öffentlichen Lehre der Theologie zuschreibt, weil die Theologie Wissenschaft, die Wissenschaft aber ein natürliches Gut, und alle natürlichen Güter der Verwaltung des Staates unterworfen seien. Es ist das dieselbe Logik, mit welcher man auf einem andern Gebiete argumentirt, die Ehe sei ein Vertrag und ein natürliches Gut, folglich gehöre sie auch in ihrer Substanz unter die Jurisdiction des Staates. Und durch eine solche Profanation will man dann dem „Priesterthum der Wissenschaft" seine höhere Weihe geben!

§ 55. Der Fortschritt im theologischen Wissen. Wesen, Verlauf, Bedingungen des Fortschrittes.

Literatur: Vgl. besonders Kleutgen, Th. d. V. Bd. IV. Abh. VI. Hauptst. IV.

1011 Wie es einen Fortschritt in der göttlichen Offenbarung selbst (s. oben § 6), sowie in der kirchlichen Vorlage derselben oder im Dogma, und mithin auch im ausdrücklichen öffentlichen Glauben der Kirche (s. oben § 36) gibt: so ist ebenfalls ein Fortschritt im theologischen Wissen möglich, welcher zwar mit dem Fortschritte des kirchlichen Glaubens in innigster Wechselwirkung steht, aber doch weder formell noch materiell mit demselben ganz zusammenfällt.

1012 Der Fortschritt des theologischen Wissens kann betrachtet werden entweder als Fortschritt eines Individuums von einer niederen Stufe zu einer höheren Stufe, oder als Ueberschreitung der Erkenntnißstufe einer früheren Zeit durch die Erkenntniß einer späteren Zeit. Beide Formen des Fortschrittes werden vom Vatikanum am Schlusse des c. 4. de fide empfohlen mit den Worten des hl. Vincenz v. Lerin, welche zugleich den Fortschritt im Dogma aussprechen (s. oben n. 598).

1013 I. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses Fortschrittes im Allgemeinen ergibt sich 1) aus dem unerschöpflichen Reichthum der geoffen-

barten Wahrheit selbst, welche der Betrachtung immer neue Seiten darbietet. Sie folgt 2) aus der Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Vernunft, welche durch fortgesetzte Uebung und Betrachtung, wie auf ihrem eigenen Gebiete, so auch auf dem der Offenbarung sich weiter entwickeln kann, und dieß um so mehr, als die Fortschritte in anderen Wissenschaften mehr oder weniger auch auf die Theologie einwirken. Sie folgt 3) aus der weisen Fügung der göttlichen Vorsehung, welche, wie sie in ihrer Weisheit für mannigfaltige Zwecke die Offenbarung selbst und das kirchliche Dogma sich stufenweise entwickeln läßt, so auch aus ähnlichen Gründen einen Fortschritt im theologischen Wissen offen hält und herbeiführt. 4) Endlich wird ein solcher Fortschritt den Kindern der Kirche förmlich aufgenöthigt durch die stets erneuerten und mannigfaltigen Angriffe der Häresie und des Unglaubens, deren Abwehr nicht minder eine Fortbildung der wissenschaftlichen Waffen, wie der auktoritativen Formulirung des Glaubens erheischen.

II. Inhalt und Ziel des Fortschrittes. Vermöge der höheren Natur 1014
der Theologie kann der Fortschritt bei ihr nicht alles das in sich begreifen oder beziehen, was mehr oder weniger bei dem Fortschritt in der natürlichen Erkenntniß möglich ist, und was deßhalb von den Rationalisten, welche die Theologie als rein menschliche Wissenschaft behandelt wissen wollen, ab und zu auch bei ihr gefordert worden ist.

1. Er kann also nicht bestehen a) in der Ueberwindung des Glau- 1015
bensstandpunktes, weder der absoluten, als wenn er an die Stelle des Glaubens ein reines Vernunftwissen setzen sollte (s. oben n. 889 ff.), oder der relativen, als wenn hinterher der Glaubensinhalt bloß als historisch gegebener von der Vernunft selbstständig und souverän behandelt werden sollte (s. oben n. 899); — b) in einer Veränderung oder Umwandlung der Grundsätze, resp. einer Revolution in der Gesammtanschauung, wie es z. B. in der Physik und Astronomie geschehen, weil die Grundsätze der Theologie unwandelbare kirchliche Glaubenslehren sind, welche auch stets in der Bedeutung und dem Sinne wahr bleiben, in welchem sie einmal festgestellt worden sind (s. Vat. de fide c. 4. Abs. 5); — c) auch nicht einmal schlechthin in der Berichtigung der Folgesätze, soweit dieselben als feste Resultate mit ausdrücklicher oder stillschweigender Genehmigung der Kirche zum Gemeingut der kirchlichen Wissenschaft geworden und gleichsam zum Kapital geschlagen worden sind; — d) in der Aufschließung neuer Gebiete — es sei denn in den Abzweigungen der eigentlichen Theologie — da mit dem Abschluß der Offenbarung auch ein für allemal die Grenzen abgesteckt sind, innerhalb welcher sich die Theologie bewegen kann und soll.

2. Der wirklich mögliche Fortschritt besteht vielmehr positiv hauptsächlich 1016
in folgenden drei Momenten: a) Zunächst kann und soll durch denselben das vorher Ungewisse, Unbestimmte oder Dunkle in einzelnen Glaubenssätzen und in vielen Folgesätzen durch sorgfältigere und glücklichere Erhebung aus den Quellen des Glaubens oder durch tiefere und schärfere Entwicklung der feststehenden Grundsätze gewiß gemacht, bestimmt und aufgehellt werden, zunächst für die Ueberzeugung und die Einsicht des Einzelnen, damit aber auch mittelbar für die ganze Kirche. — b) Damit verbindet sich naturgemäß auch die Berichtigung oder Correktion der entgegengesetzten

irrigen Meinungen, welche vorher nicht zwar als ausgemachte Lehrsätze von der ganzen Kirche festgehalten wurden, wohl aber von Einzelnen für gewiß und von Vielen oder Allen für mehr oder minder wahrscheinlich gehalten werden konnten. — c) Endlich können und sollen bei den bereits feststehenden Lehrsätzen die positiven und spekulativen Beweisgründe für dieselben vermehrt, verstärkt, neuen Angriffen gegenüber neu geformt, und die Gegengründe schlagender und allseitiger widerlegt werden. Hiebei können dann natürlich früher gebrauchte Beweisgründe, mögen sie auch allgemein verbreitet gewesen sein, als unhaltbar verworfen und berichtigt werden, und zwar in viel weiterem Umfange, als die Lehren selbst, aber doch nicht absolut, weil sie unter Umständen mit dem Bestande oder dem Inhalte der feststehenden Lehre unlösbar verbunden oder verwachsen, resp. als dogmatische Thatsachen von der Kirche festgestellt sind. Dahin gehören namentlich der Sinn der konstitutiven Schriftstellen bezüglich einzelner Dogmen (s. oben n. 283) und besonders alle Realgründe, welche nothwendig mit dem Wesen der dadurch begründeten Lehre zusammenhängen und dasselbe innerlich bestimmen. — Ueberhaupt ist ein viel weiter gehender Fortschritt durch Berichtigung allgemeiner früherer Ueberzeugungen denkbar bezüglich derjenigen Wahrheiten, welche nicht direkt und unmittelbar auf den eigentlichen Inhalt der Offenbarung und der Kirchenlehre, sondern bloß auf die historische Entwicklung der Offenbarung und der Kirche sich beziehen.

1017 III. Verlauf des Fortschrittes. Der Verlauf des Fortschrittes im theologischen Wissen ist nicht ein so stetiger, wie der des kirchlichen Dogma's, indem in jenem weit mehr, als in diesem, ein Rückschritt stattfinden kann. Denn da das theologische Wissen weit mehr, als der kirchliche Glaube, von der subjektiven geistigen Ausbildung und Thätigkeit der einzelnen Glieder der Kirche abhängt: so kann es sehr wohl geschehen, und die Geschichte bietet manche traurige Beispiele dafür, daß die in einer früheren Zeit bereits errungene Tiefe, Klarheit und Allseitigkeit des theologischen Wissens in späteren Zeiten wieder mehr oder minder bedeutend abnimmt. Gleichwohl ist die Stetigkeit dieses Fortschrittes auf der anderen Seite auch wieder größer, als bei denjenigen natürlichen Wissenschaften, welche nicht, wie Mathematik, Naturwissenschaften und Geschichte, in festen Formeln oder Thatsachen sich bewegen, sondern, wie Philosophie und Aesthetik, mehr idealer Natur sind. Dieß kommt daher, daß in der Theologie nicht bloß die Grundsätze stets unwandelbar aufrecht erhalten werden, sondern auch die Aufsicht der Kirche und der göttliche Schutz zur Bewahrung des Gewonnenen wirksam beitragen und grobe allgemeine Verirrungen nicht aufkommen lassen.

1018 IV. Bedingungen und Mittel des Fortschritts.

1. Falsche Bedingungen und unfruchtbare oder verderbliche Mittel. In der neueren Zeit hat man, wie auf anderen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens, so auch für die Theologie den Radikalismus, resp. den Liberalismus, in der einen oder anderen Form als das „moderne" Princip der theologischen Wissenschaft und ihres Fortschrittes proklamirt. Zunächst geschah das von Seiten der unkirchlichen Rationalisten gegen die kirchliche Theologie überhaupt, um sie als Feindin der Wissenschaft und des Fortschrittes zu denunciren; dann aber auch katholischer

Seits von Seiten einiger vom Rationalismus angesteckten Theologen im vermeintlichen Interesse der kirchlichen Theologie in der Meinung, daß sie eine solche Behandlung vertrage und durch dieselbe mit dem Geiste der neuen Zeit sich versöhnen und ihn für sich gewinnen müsse, während sie in Wirklichkeit dem Geiste der Zeit zum Opfer gebracht wurde [1].

Der Radikalismus resp. Liberalismus gibt sich in verschiedenen Weisen und Stufen 1019 kund; ersterer zunächst als Forderung der Voraussetzungslosigkeit, letzterer als Forderung der Regellosigkeit oder Unbeschränktheit.

a) Der volle Radikalismus verlangt absolute Voraussetzungslosigkeit für die Theologie in der Weise, daß die wissenschaftliche Behandlung die Grundsätze der Theologie oder die Glaubenssätze ernstlich in Frage stelle und positiv bezweifle — entweder so, daß man schon sogleich mit dem Zweifel beginne, indem man kategorisch die Gewißheit der Grundsätze aufgibt, um sie nachher durch die Wissenschaft wieder zu gewinnen (Hermes), oder so, daß man den Zweifel an den Grundsätzen oder eine Berichtigung derselben hypothetisch sich vorbehält, sobald in der Prüfung der Glaubenslehren ein Anlaß sich ergeben sollte (so Günther, und Frohschammer in seiner ersten Periode). In beiden Formen wird das Princip der Theologie, der Glaube, untergraben und vernichtet, damit aber jeder theologische Fortschritt ebenso unmöglich gemacht, als die Philosophie auf der Läugnung oder Bezweiflung ihrer ersten Grundsätze vorwärts kommen kann. (Vgl. das Breve Gregors XVI. gegen Hermes bei Denz. Ench. n. 1486.) Zulässig ist nur der methodische Zweifel, durch welchen man auch bei unantastbaren und unumstößlichen Wahrheiten, ohne die Gewißheit derselben in sich zu erschüttern, von dem Besitze derselben abstrahiren kann, indem man entweder für sich selbst die Grundlagen derselben genauer prüft, oder Andere, welche sie noch nicht besitzen, von ihrem Standpunkte aus zu derselben hinführen will.

b) Der zahmere Radikalismus verlangt wenigstens relative Voraussetzungslosigkeit, welche zwar die Wahrheit der Grundsätze unangetastet lassen will, aber das 1020 Recht in Anspruch nimmt, alles bisher auf dieselben Aufgebaute, resp. den wesentlichen Plan und die Methode des bisherigen Aufbaues, in Frage zu stellen und eventuell niederzureißen, resp. zu verwerfen, nicht bloß das Schadhafte auszubessern und das Fehlende zu ergänzen. (Vgl. prop. 13 des Syllabus: Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum necessitatibus scientiaeque progressui minime congruunt.) Diese Forderung, welche sich besonders in der Verachtung der Theologie des Mittelalters kundgibt, ist ein Spott auf die bisherige Leistungsfähigkeit der Vernunft, auf die Lebenskraft der Kirche und die Vorsehung Gottes, welche stets fruchtbar in der Kirche waltet — dazu eine schlechte Aussicht auf den neuen Erfolg. Der wahre Fortschritt auf allen Gebieten knüpft an die bisher errungenen Erfolge an.

c) Der Liberalismus forbert vor Allem Unbeschränktheit gegenüber äußern 1021 normirenden Auktoritäten, als ob die Wissenschaft nicht gedeihen könnte, wenn sie durch solche Auktoritäten in ihrem willkürlichen Laufe gehemmt würde, und die Auktorität für die Wissenschaft nicht als Richterin und Regel, sondern nur als Gegenstand souveräner Kritik da wäre. Nachtheilig für die Wissenschaft sind nur falsche, unberufene und willkürlich handelnde Auktoritäten, nicht aber die wahren, von Gott und der Kirche berufenen, auf den Schutz der Wahrheit angewiesenen und für denselben garantirten Auktoritäten. (Vgl. prop. 12 des Syllabus oben n. 984.)

d) Der Liberalismus verlangt ferner Unbeschränktheit in der Wahl und Be- 1022 nützung der Wege und Hülfsmittel, ohne Rücksicht darauf, ob solche im Schooße der Kirche oder außerhalb derselben dargeboten werden, ob sie kirchlich bewährt sind, oder gar von der Kirche verboten werden. Diese Forderung ist überflüssig für diejenigen, welche wirklich im Stande sind, die theologische Wissenschaft erheblich zu fördern, da ihnen keine hiezu wirklich tauglichen Hülfsmittel verwehrt sind; thöricht für die große Menge, welche durch eine solche Freiheit an wahrer Wissenschaft mehr verlieren, als gewinnen und,

[1] Vgl. über diese Illusion, von welcher namentlich Hermes, Hirscher und Günther beherrscht waren, Kleutgen, Vorrede zum I. Bd. der Theol. der Vorz.

anstatt in den Schriften, welche von Irrthümern angesteckt sind, wie man sagt, die Goldkörner herauszufinden und auszuscheiden, mit einem Grane Gold eine ganze Masse von Irrthum in sich aufnehmen würde; oft aber auch übertrieben in der Schätzung des Werthes der un- oder außerkirchlichen Mittel, indem man sich die Illusion macht, daß außer der Kirche die Vernunft und Wissenschaft in theologischen Dingen ebenso leistungsfähig und fruchtbar sich erweisen könne, wie in der Kirche. Das ist zwar bei der bloßen Philologie, Archäologie und Geschichte an sich möglich; aber diese Kenntnisse machen eben nicht die eigentliche Theologie aus, sie sind bloße Hülfsmittel für dieselbe und als solche nur in der Kirche vollkommen nutzbar zu machen. Positiv unkirchliche oder widerkirchliche Schriften fördern meist nur durch Anspornung zur Bekämpfung derselben, und durch die hiebei aufzuwendende Anstrengung; sie stecken aber oft auch den entschlossenen Gegner an, besonders wenn dieser ihnen das Privilegium vorurtheilsfreier Wissenschaftlichkeit zuerkennt und daneben die bisherigen kirchlichen Leistungen unterschätzt und verachtet, wie die Erfahrungen des 18. und 19. Jahrhunderts übergenug gelehrt haben (vgl. Kleutgen a. a. O.).

1023 Ueberhaupt enthält das vom Liberalismus proklamirte Princip der freien, d. h. willkürlichen Forschung nicht nur eine Vermischung der wahren Freiheit mit der falschen, sondern auch eine Vernichtung der wahren Freiheit, indem die wahren Grundlagen durch falsche, altbewährte Vorarbeiten durch ephemere Scheinleistungen, die berechtigte und maßvolle kirchliche Auktorität durch die „öffentliche Meinung", die zuverlässigen Mittel durch unzuverlässige und trügerische ersetzt werden.

1024 Die Forderungen b — d wurden besonders von Döllinger in der Rede auf der Münchener Gelehrtenversammlung mehr oder minder nachdrücklich betont. Wenn hier behauptet wurde, der spanische Inder habe in Spanien den Fortschritt der Theologie unterdrückt, dann hat das zwar unmittelbar mit der kirchlichen Auktorität nichts zu thun; aber die Behauptung ist selbst so absolut unwahr, da es in keinem Lande eine großartigere Entwicklung der Theologie gegeben hat, als in Spanien unter der Herrschaft des Inder im 16.—17. Jahrhundert (vgl. Katholik 1865. Bd. I. S. 394 f.). Dagegen hat es in Deutschland nie einen jämmerlichern Rückschritt der Theologie gegeben, als im vorigen Jahrhundert in Folge der unmäßigen Bewunderung und Benützung der protestantischen Theologen.

1025 2. Die wahren Bedingungen des gedeihlichen Fortschrittes in der Theologie sind a) gegenüber den falschen: α) treues und unbedingtes Festhalten an den unwandelbaren Grundlagen des Glaubens; β) aufrichtige Würdigung, freudige Anerkennung und ausgiebige Benützung der bereits gewonnenen Resultate; γ) pietätsvolle Unterwerfung unter die kirchliche Lehrauktorität; δ) Vorsicht in der Benützung außerkirchlicher oder unkirchlicher Hülfsmittel, einmal in bescheidener Rücksicht auf die eigene persönliche Schwäche, aber zugleich aus Hochachtung gegen die katholischen Lehrer, denen man die außerkirchlichen nicht als ebenbürtige Meister an die Seite stellen dürfe. Diese Bedingungen müssen aber b) ergänzt und vervollkommnet werden durch folgende: α) genaue Unterscheidung des Gewissen von dem Ungewissen, besonders in den Grundsätzen, und sorgfältige Prüfung der Gründe der Gewißheit; β) vorurtheilsfreie Würdigung des Unvollkommenen in den früheren Leistungen und willige Anerkennung des sich bewährenden Neuen; γ) Unabhängigkeit des Urtheils, wie von eigenen Leidenschaften, besonders dem hoffärtigen Dünkel, so auch von der Tagesmeinung, und selbst von solchen Auktoritäten und Celebritäten, die im Gegensatz zur obersten kirchlichen Auktorität eine Parteistellung einnehmen, und deren Verehrung darum nicht kirchliche Pietät, sondern Parteigeist athmen würde; δ) Mannesmuth in der Bekämpfung unkirchlicher oder außerkirchlicher Leistungen, aber auch Mannes-Ruhe und Besonnenheit in der Ausscheidung, Erhaltung und Würdigung ihres Wahrheitsgehaltes. Wenn man die Worte in einem guten Sinne nehmen

will, kann man auch kurz sagen: der fruchtbare Radikalismus in der Theologie sei das Streben nach Gründlichkeit und Genauigkeit, und der ächte Liberalismus die reine Liebe zur katholischen Wahrheit, verbunden mit dem Vertrauen auf die Macht dieser Wahrheit und mit der unverzagten Durchführung derselben in ihrer ganzen Fruchtbarkeit und Consequenz.

Man redet oft davon, daß die Revolution in der Naturanschauung seit Kopernikus 1026
auch eine Revolution in der Theologie bedingen und nach sich ziehen müsse, indem die ältere Theologie in einem principiellen Gegensatze zur modernen Naturanschauung stehe. Dem ist aber nicht so, wie auch Kopernikus selbst an eine solche Consequenz nicht entfernt gedacht hat. In der That konnte die Kopernikanische Lehre den theologischen Ideen durchaus keine neue Richtung geben. Denn stets hatten die Theologen das Verhältniß der Erde zur Sonne als Analogie des Verhältnisses der Welt zu Gott betrachtet; diese Analogie führt aber in consequenter Durchführung geradeswegs darauf hin, daß die Sonne als das aktive, erleuchtende und belebende Princip auch örtlich eine centrale Stellung einnehmen müsse (vgl. die stets von den Theologen bewunderte Darstellung jenes analogen Verhältnisses bei Dion. Areop. vulg. de div. nomin. c. 4). Wenn daher die Theologen diese Consequenz eine Zeit lang bestritten, geschah das nicht aus innern und sachlichen theologischen Gründen, sondern bloß aus Rücksicht auf den Wortlaut der hl. Schrift. An sich ist die Lehre von der peripherischen Stellung der Sonne gegenüber der Erde insofern sogar mehr heidnisch, als christlich-theologisch, als dieselbe parallel läuft mit der Auffassung, welche die Heiden von der Stellung ihrer Götter zu den Menschen hatten. — Die Revolution in der Theologie auf Grund der Kopernikanischen Naturanschauung will man aber namentlich damit begründen, daß die untergeordnete örtliche Stellung der Erde in einem Winkel des Universums sich nicht mehr mit dem ideellen Principat vertrage, welcher der Erde nach der alten Theologie, oder vielmehr nach katholischer Lehre, dadurch zukommt, daß sie der Schauplatz der Incarnation des Sohnes Gottes geworden. Aber die Theologen wußten schon lange, daß der Sohn Gottes nicht nur an den sichtbaren Himmelskörpern, sondern auch an allen Sphären des unsichtbaren geistigen Himmels vorbeigegangen sei, um den Samen Abrahams anzunehmen (Hebr. 2, 16); und hiemit lösten sie sogar auch die jetzt noch viel stärker, als früher, auftretende philosophische Schwierigkeit, wie doch so viele und so große Himmelskörper um des armen Menschen willen geschaffen sein könnten. — Was durch die Revolution in der Naturanschauung wirklich einen schweren Stoß erhalten hat, das ist der Rationalismus der armen Erdenwürmer, die von ihrem Winkel aus Alles begreifen wollen, sowie auch der Sensualismus, der am sinnlichen Scheine hängt; die Theologie wandelt in Folge derselben nur desto freier ihre alten Wege fort.

Die Revolution in der Wissenschaft ist daher nur ein leerer Vorwand, um die Theologie in neue Bahnen zu weisen. Der wirkliche Grund, woraus die modernen Versuche, die Theologie zu revolutioniren, hervorgegangen sind, liegt in dem protestantischen Geiste, dem Geiste der Verneinung und des Zweifels, der mit der Theologie auch den Glauben, und mit dem Glauben auch die gesunde Vernunft zersetzt und zerstört.

Zur Geschichte der Theologie.

§ 56. Allgemeines und Literatur.

Im Folgenden beabsichtigen wir, 1) einen Ueberblick über den Gang der 1027
historischen Entwicklung der Theologie zu liefern, 2) die wichtigsten literarischen Notizen mitzutheilen und zugleich 3) Winke zur Würdigung und zum Gebrauche der hervorragendsten theologischen Schriftsteller zu geben. Wir fassen dabei zunächst die Dogmatik ins Auge, die übrigen Zweige der Theologie nur nebenbei berührend. Ebenso verweilen wir länger bei den späteren Theologen, von dem Anfange der Scholastik an, als bei den hh. Vätern, theils weil mit jenen erst die eigentliche systematische Theologie beginnt, theils

weil über die letzteren das Nothwendige schon anderwärts, namentlich in den Patrologien, leicht zugänglich ist, während für die spätere Zeit die nothwendigen Notizen kaum irgendwo vollständig und übersichtlich zusammengestellt sind. Die Kenntniß der nachpatristischen Theologie ist aber von der größten Wichtigkeit, nicht bloß als Vorbedingung für das Studium der älteren Theologen, das nicht Allen in größerem Umfange möglich ist, sondern auch für die Würdigung der auf jene Bezug nehmenden Citationen und das Verständniß der geschichtlichen Entwicklung des geistigen Lebens in der Kirche und die der Dogmen selbst; die schlimmen Folgen, welche die Unkenntniß in diesem Punkte haben kann, haben sich in der Aufklärungszeit und jüngst noch im Jahre 1870 sehr fühlbar gezeigt [1].

1028 a) Eine vollständige und gute allgemeine Geschichte der Dogmatik und der Theologie überhaupt, oder auch nur eine bis auf die heutige Zeit herabreichende chronologische oder lexikalische Zusammenstellung der literarischen Notizen ist noch immer ein unbefriedigtes Bedürfniß. Das große chronologisch geordnete Werk von Ellies Du Pin (des auteurs ecclésiastiques), welches am weitesten (mit den Fortsetzungen bis in's 18. Jahrhundert) geht, ist zu oberflächlich, einseitig und in schlechtem Geiste geschrieben. Der lexikalisch geordnete Apparatus sacer von Anton Possevin S. J. (ein großer Folioband), zugleich das erste größere Werk dieser Art, geht nur bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts; ebenso das kleinere chronologische Werk de script. eccles. von Bellarmin, mit der Fortsetzung von Saussay; ebenso Trithemius, fortgesetzt von Miräus. Remy Ceilliers großes chronologisches Werk geht bloß bis zum Anfange des 13. Jahrh.; Busse's „kurzer Grundriß" etwas weiter bis zum 14. resp. 15. Jahrh.; ebenso die Werke der Protestanten Cave und Oudin (Apostat), sowie die literarischen Uebersichten in den kirchengeschichtlichen Werken von Natalis Alexander und Graveson (letzterer besonders reichhaltig und übersichtlich, aber sehr parteiisch). Bis auf die neuere Zeit erstreckt sich Wiest, introd. in hist. lit. theol. revel., gibt aber meist nur äußerliche literarische Notizen; sein Urtheil ist zudem höchst einseitig und oberflächlich, vielfach dem Protestanten Cramer nachgeschrieben. Eine wirkliche Geschichte, und zwar bis auf die neueste Zeit, findet sich eigentlich nur in den dießbezüglichen Werken von Karl Werner: nämlich einerseits in seiner „Geschichte der apologetisch-polemischen Literatur der katholischen Kirche" (5 Bände), und andererseits bezüglich der spekulativen Theologie in seinen Schriften über Thomas und Suarez, worin im Anschluß an diese Bannerträger die ganze Entwicklung der ältern und der neuern Scholastik dargestellt wird. Kürzere Uebersichten finden sich in den Dogmatiken von Gener, Perrone (im Compendium), Staudenmaier I. Bd., Kuhn (Einl., Schluß), Schwetz und Knoll.

1029 b) Die übrigen Werke zur Geschichte der Theologie sind meist partikulärer Natur, indem sie nur einzelne Zeitabschnitte, Länder oder Körperschaften behandeln.

1. Bezüglich einzelner Zeiten ist α) am reichhaltigsten die Periode der Väter behandelt, in neuerer Zeit besonders in den Patrologien von Möhler, Permaneder, Feßler, Alzog. Vieles dahin gehörige Material liegt in den praefationes zu den großen Väterausgaben. — β) Für das Mittelalter oder die Periode der ältern Scholastik ist das Beste niedergelegt in Werner, der hl. Thomas von Aquin; Stöckl, Geschichte der scholastischen Philosophie (auch in der betr. Partie seines Handbuches der Geschichte der Philosophie); in Möhlers Kirchengeschichte (herausgeg. von P. Pius Gams O. S. B., Bd. II.); Freib. Kirchen-Lex. v. Scholastik von Mattes, und *Laforêt*, coup d'œuil sur l'histoire de la théol. dogm. (Louvain 1851). — γ) Für die neuere Zeit findet sich Vieles in den betr. Schriften von Werner, das Meiste aber in chronologischer Zusammenstellung bei

[1] Bei dem bisherigen Stande der einschlägigen Literatur und der Kürze, der wir uns befleißigen müssen, können wir natürlich keine vollständige Geschichte versprechen. Wohl aber dürfen wir sagen, daß die Urtheile über Werke und Personen durchweg auf persönlicher Einsichtnahme oder doch auf genauen Informationen beruhen, namentlich da, wo sie von den in manchen Büchern enthaltenen oder sonst umlaufenden abweichen. Selbst gute Geschichtschreiber schreiben in diesem Punkte oft das leichtfertigste Gerede nach.

Hurter S. J. in dem mit außerordentlichem Fleiße zusammengestellten Nomenclator literarius recentioris theol. cath. (Innsbruck 1871), wovon bis jetzt Bd. I., das erste Jahrhundert nach dem Concil von Trient umfassend, erschienen.

2. Bezüglich einzelner Länder gehört hierhin α) die große Histoire littéraire de la 1030
France, von den Maurinern begonnen, später mit weniger Glück von Andern fortgesetzt; β) die Bibliotheca *Hispanica* nova von Nikolaus Antonius; γ) die Storia della litteratura *italiana* von Tiraboschi, und δ) die Geschichte der Theologie in Deutschland von Karl Werner; für die neueste Zeit auch Vieles in Alois Schmidt, Wissenschaftliche Richtungen &c.

3. Bezüglich einzelner Körperschaften sind hervorzuheben: α) die Historia univer- 1031
sit. Parisiensis von Buläus; β) die Bibliotheca O. Praedicatorum von Quétif und Echard; γ) Bibliotheca *Franciscana* von Wadding; δ) Bibliotheca scriptorum *Soc. Jesu*, begonnen von Alegambe, in neuester Zeit weitläufig ergänzt durch die PP. de Backer; ε) Bibliotheca *Benedictina* von Ziegelbauer; diese Bibliotheken sind alle lexikalisch angelegt.

Die Geschichte der Theologie zerfällt in Hinsicht auf die wissenschaftliche 1032
Gestaltung und Entwicklung derselben in **drei Hauptperioden**, welche mit den Hauptperioden der Kirchengeschichte zusammenfallen: nämlich A. die Periode der Väter (bis auf Gregor den Großen oder je nachdem bis St. Anselm), B. die Periode der älteren Scholastik (von St. Anselm bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts), und C. die der neueren Theologie (vom Concil von Trient abwärts). Alle drei Perioden kommen darin überein, daß jede eine beiläufig 100 Jahre währende und je an eines der großartigsten allgemeinen Concilien sich anlehnende Glanzepoche hat, nach deren Verlauf fast nur noch an den in ihr errungenen Früchten gezehrt wird und ein mehr oder weniger großer Verfall eintritt. Diese Glanzepochen sind das Säkulum nach dem Nicänum I., das Säkulum nach dem Lateranense IV., und das Säkulum nach dem Tridentinum. Die drei Perioden und die betreffenden Glanzepochen unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, daß die Theologie in der ersten Periode sich auf das Studium der heiligen Schrift, die Befestigung der Tradition und die Vertheidigung der Hauptdogmen gegen Heidenthum und Häresie concentrirte und vorzüglich durch die geborenen Vertreter des öffentlichen kirchlichen Lehramtes gepflegt wurde; daß dann in der zweiten Periode die spekulative und systematische Verarbeitung und Verwerthung der Glaubenslehren in den Vordergrund trat, und vorzugsweise in eigens organisirten theologischen Schulen, in Klöstern und an Universitäten, gepflegt wurde; daß endlich in der dritten Periode auf die beiden früheren zurückgegangen, die Leistungen derselben erhoben, zusammengestellt und verglichen, und mit den so gewonnenen Hülfsmitteln die spezifischen Zwecke der beiden ersten Perioden zugleich verfolgt wurden.

§ 57. A. Die patristische Periode.

Im Großen und Ganzen wurde während dieser Periode die Theologie 1033
nicht als ein organisches corpus doctrinae behandelt. Das geschriebene Wort Gottes war, wie die Hauptquelle, so auch das Handbuch und der Text für den ordentlichen Vortrag der theologischen Wahrheiten, so jedoch, daß die Commentare desselben, vom Texte ausgehend, sich oft auch weiter über einschlägige Dogmen verbreiteten. Die Behandlung der Dogmen ex professo und im Zusammenhange kam meist nur bei dem Unterricht der

Katechumenen vor, und findet sich daher auch eine einigermaßen vollständige Uebersicht der Glaubenslehren fast ausschließlich in den katechetischen Reden und Werken einzelner Väter. Zu einer eingehenderen und mehr wissenschaftlichen Behandlung der Dogmen wurden die Väter in der Regel nur durch praktische Rücksichten und äußere Umstände, besonders durch die Nothwendigkeit der Vertheidigung des Glaubens gegen Heidenthum und Häresie veranlaßt. Diese Behandlung richtete sich dann aber natürlich, als eine monographische und polemische, direkt nicht auf das ganze System der Glaubenslehren, sondern auf einzelne Hauptpunkte derselben, welche gerade von den Feinden des Glaubens angegriffen wurden, was jedoch nicht hinderte, daß die meisten wissenschaftlich bedeutenderen Väter bei dieser Gelegenheit eben auch auf den Zusammenhang dieser Punkte mit dem ganzen Systeme des Glaubens eingingen. Weil nun hier fast alle wichtigeren Punkte der Glaubenslehren oder die Brennpunkte des ganzen Systems zur Sprache kamen — im Kampfe gegen Heidenthum und Manichäismus die natürlichen Wahrheiten über Gott, Mensch, Welt und deren gegenseitiges Verhältniß, gegen den Arianismus die Trinität, gegen den Nestorianismus und Eutychianismus die Incarnation, gegen den Pelagianismus Gnade und Sünde, gegen den Donatismus die Lehre von der Kirche u. s. w. — so haben die Väter, ohne gerade ein dogmatisches Gesammtsystem zu construiren, doch durch ihre Commentare und Monographien eine systematische und spekulative Behandlung der Theologie vorbereitet.

1034 Formell betrachtet besitzen die griechischen Väter im Allgemeinen eine mehr spekulative Tendenz und in Bezug auf Methode und Ausdruck mehr oder minder einen aus gleichmäßiger und schulgerechter klassischer Bildung fließenden technischen Schultypus, während die lateinischen vorherrschend praktische Tendenzen verfolgen und Methode und Ausdruck sich selber schaffen, also in dieser Beziehung weniger gleichmäßig sind. Gleichwohl findet sich der spekulativste von Allen, und zugleich der universellste und am meisten schöpferisch wirkende Theologe unter den lateinischen Vätern; es ist der hl. Augustinus, in welchem die ganze patristische Entwicklung gipfelt, und an welchen daher die spätere scholastische Entwicklung anknüpfen konnte, obschon sie in der Technik der Methode sich mehr an die griechischen Väter anschloß.

1035 Neben dem hl. Augustinus sind für die wissenschaftliche Behandlung der Dogmen am bedeutendsten: im Orient zuerst die Fürsten der alexandrinischen Katechetenschule, Clemens von Alex., Origenes und Didymus, von welchen die späteren griechischen Väter ihre Ausbildung herleiteten; sodann Athanasius und die drei großen Kappadozier: Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa; weiterhin Cyrill von Alex., Leontius Byzantinus, Pseudo-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor und endlich auf den Schultern Aller stehend Johannes Damascenus; im Occident neben dem hl. Augustinus Tertullian, Ambrosius, Hilarius von Poitiers und Fulgentius von Ruspe, welcher letztere die Augustinische Theologie zusammenfaßte.

1036 Die monographischen Werke der Väter, welche für die Dogmatik von besonderer Bedeutung sind, werden unten bei der Behandlung der betreffenden Dogmen namhaft gemacht werden. Hier nur eine kurze Zusammenstellung derjenigen Schriftsteller und Schriften, welche mehr oder minder über den Gesammtinhalt des Glaubens sich verbreiten. 1) Ori-

genes, περὶ ἀρχῶν oder de principiis, ein Werk, welches sich nach bündiger Zusammenstellung des kirchlichen Lehrbegriffs exegetisch und spekulativ über manche Punkte verbreitet, mit viel Geist und Gelehrsamkeit, aber oft unglücklich, namentlich in der gegenwärtigen Gestalt dieser Bücher[1]; classisch ist dagegen seine Apologetik des Christenthums in den Büchern contra Celsum. — 2) St. Gregor von Nyssa (dem Origenes in vielen Punkten verwandt), λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, eine vorherrschend apologetische Beleuchtung der Hauptlehren des Glaubens (Trinität, Incarnation, Sakramente). — 3) St. Cyrill von Jerusalem, 18 Katechesen ad illuminandos, die einen populär gehaltenen, aber sehr gediegenen Commentar zum apostolischen Symbolum bilden und mit den fünf mystagogischen Katechesen, welche die drei ersten Sakramente behandeln, beinahe eine vollständige Dogmatik ausmachen. — 4) Die apologetischen Schriften des hl. Athanasius behandeln in Verbindung mit seinen dogmatischen Schriften gegen die Arianer und Apollinaristen ebenso, wie das große Werk des hl. Hilarius von Poitiers de Trinitate, sehr gründlich und schön die Hauptwahrheiten der Theologie. — 5) St. Augustinus hat mehrere compendiarische Schriften: de fide et symbolo (ein Commentar zum symb. Ap.) und de fide, spe et caritate (worin die Grundlagen der Dogmatik und Moral zugleich enthalten sind); seine Bücher de Trinitate enthalten die ausgebildetste spekulative Gotteslehre, und die letzten zwölf Bücher de civitate Dei geben einen Ueberblick über die ganze geschöpfliche Seite der Theologie. — 6) St. Fulgentius Ruspensis, de fide s. regula rectae fidei (ein ausführliches, sehr prägnant abgefaßtes Glaubensbekenntniß) und de incarnatione et gratia (eine durch Bündigkeit und Präcision ausgezeichnete Zusammenfassung der augustinischen Lehre und überhaupt der ganzen theologischen Entwicklung vom Nicänum bis zum Chalcedonense). — Gegen den Schluß des patristischen Zeitalters finden sich endlich mehrere nach Einheit und Vollständigkeit strebende Sammlungen des von den Vätern Geleisteten: in der lateinischen Kirche St. Isidors von Sevilla libri tres sententiarum s. de summo bono (besonders nach Augustinus und Gregor d. Gr. bearbeitet) und des Tajus von Saragossa sententiarum libri 5 (besonders nach Gregor, nur aushülfsweise nach Augustin); im Orient des hl. Johannes von Damaskus ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξης πίστεως in vier Büchern, wissenschaftlich viel werthvoller, als das Werk Isidors. — Der unter dem Namen Dionysius Areopagita verborgene Auktor hatte nach den in seinen Schriften gegebenen Andeutungen ein vollständiges und großartiges System der spekulativen Theologie entworfen resp. ausgeführt, von dem die übrig gebliebenen Schriften nur Fragmente sind.

Da der hl. Augustinus fast alle wichtigern Fragen der Dogmatik nicht bloß obenhin 1037
und im katechetischen Unterricht, sondern eingehend und mit dem ganzen Reichthume seines Geistes gegenüber den verschiedensten Häretikern behandelt hat: so ließe sich leicht aus seinen Schriften ein reichhaltiges System der Dogmatik zusammenstellen. In der That sind die Systeme der mittelalterlichen Scholastik, besonders gleich Anfangs das des Hugo von St. Viktor, sowie des Alexander von Hales, nichts Anderes, als eine Verarbeitung des von Augustinus gelieferten theologischen Materials, während dieselben in Form und Methode allerdings mehr an die griechischen Väter sich anschließen und eben dadurch die Ideen des hl. Augustinus in festere Gestalt und harmonischen Zusammenhang bringen. Besonders auffallend zeigt sich dieser Einfluß der griechischen Väter im Anfange des 13. Jahrhunderts in der Gnadenlehre, welche hier auf einmal eine ganz andere Gestalt annimmt, als sie vorher unter dem ausschließlichen Einfluß des hl. Augustinus beim hl. Anselm und bei Hugo hatte, und zwar genau dieselbe, wie sie bei den griechischen Vätern vorhanden war, weßhalb denn auch später die Jansenisten die Scholastiker zugleich mit den griechischen Vätern des Pelagianismus bezichtigten.

§ 58. B. Die Periode des Mittelalters oder der ältern Scholastik.

I. Vorbereitende Zeit. Vorbereitet wurde die weitere Entwicklung 1038
der Theologie durch die wissenschaftliche Thätigkeit, welche nach der Christiani=

[1] Vgl. über die neuerdings von Vincenzi versuchte Ehrenrettung des Origenes unsere Art. im Katholik 1866. II. und Hergenröther im Theol. Lit. Bl. 1867.

sirung der germanischen Völker, besonders seit Karl dem Großen, in den Dom- und Klosterschulen sich entfaltete. Dieselbe war im Großen und Ganzen nur eine erhaltende und reproduktive, zeigt jedoch in einzelnen Erscheinungen eine tiefe und reiche Bildung, welche an die besten Zeiten der Väter erinnert, besonders in den Commentaren des ehrwürdigen Beda zur heiligen Schrift und in den Schriften über die Eucharistie von Paschasius Rathbertus und in den späteren gegen Berengar gerichteten von Lanfranc, Hugo Lingoniensis (von Langres) Guitmund und Alger; durch letztere wurde die im Mittelalter hervortretende reiche Entwicklung der Sakramentenlehre eingeleitet, nachdem die Väter sich mehr mit Trinität und Incarnation befaßt hatten. Skotus Erigena schuf eine Art von theologischem System in dem berühmten Werke de divisione naturae, aber in pantheistischem Sinne; er kann daher in keiner Weise als Vater der Scholastik gelten, wie man ihn in neuerer Zeit zuweilen genannt, zumal da die Scholastiker ihn absolut ignorirten.

1039 II. Einleitende Epoche. Die eigentliche Entwicklung des dieser Periode eigenthümlichen Typus begann erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, zur Zeit des großen Kampfes um die Freiheit der Kirche, wo mit der Erneuerung des kirchlichen Lebens ein neues Aufleben der kirchlichen Wissenschaft Hand in Hand ging. Unter der Devise Fides quaerens intellectum eröffnete St. Anselm († 1109) das Ritterthum des Geistes, d. h. das männlich ernste und kühne, von der Begeisterung des kindlichen Glaubens getragene und von der zartesten Liebe beseelte Ringen nach dem Vollbesitze der christlichen Wahrheit, indem er zunächst an einigen Hauptdogmen versuchte, im Anschluß an den hl. Augustinus, in knapper, streng logischer Form eine scharfe und systematische Entwicklung ihres Inhaltes aus ihren innern Gründen zu geben. In den nächstfolgenden Jahrzehnten bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts breiteten sich diese Bestrebungen immer mehr aus. Gegenüber den nahe liegenden Gefahren wurden sie durch den hl. Bernard in den rechten Bahnen gehalten und geleitet, durch tiefes Studium der heiligen Schrift, der Väter und der Liturgie unterstützt und befruchtet, so daß die sich vordrängenden rationalistischen und zersetzenden Elemente, Abälard voran, in tapferm und siegreichem Kampfe bald überwunden wurden.

1040 Die durch die beiden großen Kirchenlehrer geweckte und getragene Bewegung concentrirte sich gegen und um die Mitte des 12. Jahrhunderts, wo Paris mit seiner Universität das Emporium der Theologie wurde, in mehreren systematischen Darstellungen, welche auf Grund der patristischen Doctrinen (sententiae Patrum) das ganze Gebiet der Theologie mit Gründlichkeit und Geschmack bearbeiteten, der frommen, jugendlichen Wißbegierde reichliche Nahrung boten, und ein sicheres Fundament für die weitere theologische Spekulation schufen. Es sind die summae sententiarum von Hugo von St. Viktor (wozu noch dessen Werk de sacramentis fidei kommt), Robert Pulleyn (Pullus), Petrus Lombardus und dessen Schüler Peter von Poitiers, welchen im Anfang des 13. Jahrhunderts Wilhelm von Auxerre (Altissiodorensis) mit seiner sogenannten Summa aurea sich zugesellte. An diese reihten sich mehr spezielle, rein spekulative Arbeiten von

Richard von St. Viktor, Alanus von Lille, und Wilhelm von Paris, welcher letztere ebenso materiell, wie Wilhelm von Auxerre formell, schon den Uebergang zur Glanzepoche des 13. Jahrhunderts bildet. Alle diese schlossen sich materiell, bezüglich des Lehrinhaltes, wie Anselmus, vorzugsweise an den hl. Augustinus, resp. dessen platonische Philosophie, formell aber, bezüglich der Dialektik, mehr an die aristotelische Philosophie an.

St. Anselm hat noch kein vollständiges System der Dogmatik geliefert, aber die wich- 1041
tigsten und schwierigsten Dogmen so behandelt, daß daran eine Systematisirung leicht angeknüpft werden konnte. Seine Hauptwerke sind: 1) das monologium, eine vollständige, streng logisch gegliederte und entwickelte Lehre von Gott in der Einheit der Natur und der Dreifaltigkeit der Personen, welche in ersterer Beziehung durch das proslogium, in der zweiten durch die Schrift de processione Spiritus S. adv. Graecos vervollständigt wird; 2) die Schrift de casu diaboli, welche in Verbindung mit der andern de conceptu virginali et originali peccato die Lehre von der Sünde entwickelt; 3) cur Deus homo, die berühmte Anselmische Erlösungslehre enthaltend; 4) Schriften über Gnade und Freiheit, nämlich eine kleinere de libero arbitrio und eine größere de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio — alle gleich bahnbrechend nach Form und Inhalt[1]. — Neben dem hl. Bernard entwickelte noch eine Menge Anderer in Commentaren zur hl. Schrift, oder in ascetischen und liturgischen Werken, oder in der Widerlegung der Häretiker (besonders Berengars, der schismatischen Griechen, Abälards und Gilberts von Porret) im freien und warmen Stile der alten Väter eine reiche Fülle des tiefsten theologischen Wissens: so besonders Ruprecht von Deutz (Rupertus Tuitiensis)[2] in der Exegese, oder vielmehr in der biblischen Theologie; Guerricus von Igny, Wilhelm von Thierry, Petrus Venerabilis in der Ascese und Mystik; in der Polemik Algerus von Lüttich in dem mit vollendeter Technik geschriebenen Werke de corpore et sanguine Domini gegen Berengar, Gauffridus gegen Gilbert, Hugo Etherianus gegen die Griechen. Ebenso begann um diese Zeit eine festere Organisation für das Studium des Kirchenrechtes auf patristischer Grundlage; namentlich trifft das Erscheinen des decretum Gratians sehr nahe mit dem der Sentenzenbücher des Lombarden zusammen.

Um diese Zeit versuchte zuerst Hugo von St. Viktor (ein Deutscher, geb. 1097, 1042
† 1141) in einem doppelten Werke eine an St. Augustin angelehnte Gesammtdarstellung der Theologie. Das eine ist die *Summa sententiarum* (theilweise früher dem Hildebert von Mans zugeschrieben), so genannt, weil sie ausdrücklich auf die Sentenzen des hl. Augustinus und anderer Väter zurückgeht, um über alle Punkte der Glaubenslehre zu orientiren und über alle Fragen, die für den Gläubigen von Interesse sind, Aufschluß zu geben. Die Schrift zerfällt in acht Traktate; tract. I.: Gott in der Trinität und in der Incarnation; tr. II. und III.: Schöpfung und Sünde der Engel und der Menschen; tr. IV. — VIII.: die media reparationis, namentlich die Sakramente ausführlich. Das andere Werk führt den Titel: *de sacramentis* (den Geheimnissen) *christianae fidei ad eruditionem Scripturarum.* Es unterscheidet sich von dem vorhergehenden durch selbstständigeres Verfahren, andere Anordnung und größere Vollständigkeit. Es soll den theologischen Gehalt der heil. Schrift darlegen und gibt ihn in zwei Büchern, die den beiden Testamenten entsprechen. Das erste behandelt in zwölf Traktaten das opus conditionis und dessen Ursache (Gott), sowie die Vorbereitung des opus reparationis: den Glauben, die Sakramente und die Gesetzeswerke des A. T. Das zweite behandelt in 18 Traktaten das opus reparationis: nämlich zuerst Christus, dann die Kirche, ihre Gewalt, Cultus, Sakramente und Tugendleben, endlich die Vollendung aller Dinge. Wenn Hugo an Schärfe hinter St. Anselm, an Tiefe hinter seinem spätern Mitbruder Richard zurücksteht, so bezeichnet er doch durch seine sinnige Einfachheit einen hohen Grad theologischer Cultur und kann jetzt noch für Anfänger als

[1] Eine ausführliche Bearbeitung der Lehre Anselms lieferte im 17. Jahrhundert Cardinal Aguirre in seiner theologia S. Anselmi, 3. Bd. fol.

[2] Vgl. einige Proben der theologischen Tiefe Ruprechts bei Schäzler, opus operatum S. 44 ff.

Führer in die Theologie des hl. Augustin dienen, wie denn auch schon seine Zeitgenossen ihn als alter Augustinus oder lingua Augustini rühmten.

1043 Ein Gegenstück zu den beiden Werken Hugo's bilden die beiden Hauptschriften seines Zeitgenossen Abälard († 1142), dessen Geist ebenso unruhig und keck, wie der Hugo's sinnig und demüthig war. Der summa sent. von Hugo steht gegenüber das Buch Sic et non, worin über 158 Fragen Sentenzen der Väter pro et contra gesammelt sind, ohne eine Ausgleichung zu versuchen, und folglich auch ohne die Lehre der Väter als feste Basis der Theologie hinzustellen. Der Schrift Hugo's de sacramentis fidei steht gegenüber Abälards Introductio in theologiam christianam (resp. die theologia christiana; letztere ist nur eine Ueberarbeitung der erstern, aber ebenso unvollendet, wie diese), welche in dem rationalistischen Geiste gehalten ist, den der hl. Bernard an dem Verfasser so stark gerügt hat [1].

In kirchlichem Geiste wurde die von Hugo begonnene systematische Theologie fortge-
1044 führt in den drei übrigen obengenannten Sentenzenbüchern, in welchen weit mehr, als bei Hugo, aber vorsichtiger und ehrerbietiger, als bei Abälard, eine strenge und scharfe Diskussion sowohl hinsichtlich der Uebereinstimmung der Sentenzen der Väter, wie hinsichtlich der genauen Fassung der Begriffe und der Entwicklung der innern Gründe der Glaubenslehren und ihrer Corollarien auftritt.

Die Sentenzen von Robert Pulleyn († 1153), welche der Zeit nach zwischen Hugo und dem Lombarden stehen, zerfallen in acht Bücher, in welchen man über der Menge der aufgeworfenen Fragen den leitenden Faden verliert, so daß man kaum eine Disposition des Werkes angeben kann.

1045 Bedeutend vollkommener hat die Idee der Sentenzen Hugo's ausgeführt Petrus Lombardus, später Erzbischof von Paris, in seinen vier libri sententiarum, worin mit erstaunlichem Fleiße und großem Scharfsinne und auch in leidlicher, wenn schon nicht immer musterhafter Ordnung das patristische Material für die Leitung und Befruchtung des theologischen Denkens zusammengestellt, gesichtet, verglichen und verarbeitet ist. Daher wurde sein Werk, wie das gleichzeitige von Gratian für das Kirchenrecht (mit dem es auch die Eintheilung der Bücher in *distinctiones* gemein hat), trotz mancher sachlicher und formeller Mängel epochemachend und der das traditionelle, dogmatisch-theologische Bewußtsein der Kirche repräsentirende Text für die spekulativen Arbeiten der Theologen der folgenden Periode, und sogar bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, wo die Summa des hl. Thomas an seine Stelle trat. Die eigentlichen Commentare beginnen jedoch erst im 13. Jahrhundert, und unter den gedruckten rühren die ersten von den neuen Schulen der Bettelorden her. Das von Petrus selbst aufgestellte Princip der Eintheilung in res et signa, und der res in res, quibus fruendum und quibus utendum sit ist zu äußerlich, beherrscht aber auch nicht so sehr den Inhalt, daß sich nicht ein besseres substituiren ließe. Als solches stellt der hl. Thomas auf: Gott als Princip, von dem die geschaffenen Wesen ausgehen resp. abfallen (lib. I.—II.), und als Ziel, zu dem sie zurückkehren und zurückgeführt werden (lib. III.—IV.).

Demgemäß handelt lib. I. von Gott A. in seiner trinitarischen Subsistenz dist. 2—34 (1. Glaubenslehre d. 2; — 2. Vorstellbarkeit der Trinität durch geschöpfliche Bilder d. 3; — 3. Entwicklung des Dogma's: a) die Ausgänge (processiones) in der Trinität: α) des Sohnes d. 4—9; β) des hl. Geistes d. 10—18 (ewiger Ausgang d. 10—13, zeitlicher d. 14—17, als donum d. 18); b) Gleichheit, Totalität und Unzertrennlichkeit der Personen d. 19—21; c) die die Trinität betreffenden Ausdrucksweisen und Benennungen d. 22—26, 30; d) die Proprietäten d. 27—29, und Appropriationen d. 31—32 u. 34; — B. die drei den einzelnen Personen entsprechenden hauptsächlichsten Attribute, durch welche Gott in Beziehung zur Welt tritt, nämlich 1. scientia, dabei Allgegenwart und Prädestination d. 35—39; 2. potentia d. 42—43; 3. voluntas d. 45—48.

Lib. II. handelt A. vom Ausgange der Creaturen von Gott: 1. der Engel dist. 1—11, wobei auch alles Uebrige die Engel Betreffende: a) Wesen und Beschaffenheit d. 3—4; b) Entscheidung und Scheidung d. 5—7; c) Stellung und Wirksamkeit der bösen d. 7—8, und der guten d. 9—11; — 2. der Körperwelt d. 12—15; — 3. des Menschen d. 16—20: nämlich a) Gottebenbildlichkeit d. 16, b) Bestandtheile d. 17, c) Ge-

---

[1] Vgl. über Abälard besonders die Monographie von Hayd.

schlechtsscheidung d. 18, e) Fortbestand der Natur (Unsterblichkeit und Fortpflanzung) d. 19—20; — B. von dem Abfalle und der Entfremdung des Menschen von Gott durch die dreifache Sünde: 1. das peccatum personae, quod perdit naturam (Sünde des ersten Menschen dist. 21—29, bei welcher Gelegenheit unter dem Namen des adjutorium, quo homo stare et proficere potuisset, von der sittlichen resp. übernatürlichen Ausstattung des ersten Menschen, insbesondere d. 26—29 von der Gnade, gehandelt wird; 2. das peccatum naturae, quod perdit personam (Erbsünde d. 33—34); und 3. das peccatum personae propriae (die allgemeine dogmatische Lehre über die aktuelle Sünde d. 34—44).

Die Zurückführung der Dinge zu Gott wird begründet durch die Incarnation; die Frucht der letztern ist zunächst das Gnadenleben, geleitet durch das Gesetz und vermittelt durch die Sakramente, vollendet durch die Auferstehung. Daher lib. III. A. Incarnation dist. 1—22; 1. deren Ursachen d. 1—5, 2. Eigenschaften des Gottmenschen als solchen d. 6—12, und seiner menschlichen Natur d. 13—16, 3. Thätigkeit, Amt und Hauptthaten Christi d. 17—22; — B. Gnadenleben, bestehend formell in den theologischen Tugenden, d. 23—32, sich äußernd in den sittlichen Tugenden d. 33, genährt durch die dona Spir. S. d. 34—35, in harmonischer Einheit d. 36; — C. Gesetz des Gnadenlebens d. 37—40.

Lib. IV. A. Sakramente d. 1—42: Allgemeines d. 1 u. 2 theilw.; Taufe d. 2—6; Firmung d. 6, 2 Th.; Eucharistie d. 8—13; Buße d. 14—23; Weihe d. 24—25; Ehe d. 26—42. — B. Vollendung oder letzte Dinge d. 43—50. Die Auferstehung d. 43—44; die Seele vor der Auferstehung, Fegfeuer d. 45—46; Gericht d. 47—48; nach der Auferstehung, Wirkung des Gerichtes, Seligkeit und Verdammniß d. 49—50.

Man sieht, die Principlosigkeit der Eintheilung und die Unordnung in der Durchführung ist faktisch so groß nicht; daher die Klage des Melch. Canus über den babylonischen Wirrwarr unbillig. Hauptfehler sind 1) im Ganzen, daß in der Gotteslehre die Lehre von der Wesenheit Gottes nicht herausgehoben und vorausgestellt ist (sie taucht nur auf in d. 8), und daß sogleich auf die concrete Subsistenz Gottes eingegangen wird; 2) daß die Lehre von der Gnade bloß beim ersten Menschen, und hier bloß aus Anlaß der Sünde, besprochen wird; 3) im Einzelnen, daß besonders bei der Trinität die Ordnung nicht klar genug hervortritt und strenge eingehalten wird. Alexander von Hales, St. Bonaventura und St. Thomas haben in ihren selbstständigen Werken diese Fehler verbessert. Das breviloquium von St. Bonaventura kann als eine frei gehaltene Condensation der libri sententiarum gelten, indem der erste von den sieben Theilen des breviloquium das ganze erste Buch der Sentenzen umfaßt, die folgenden sechs je eine Hälfte der übrigen Bücher wiedergeben. Für den Gebrauch der Commentatoren bemerke man, daß nicht alle immer an derselben Stelle dieselbe Frage anknüpfen oder ausführen, besonders solche, welche vom Lombarden nicht ex professo behandelt sind. In manchen Punkten jedoch weichen fast alle Commentatoren einstimmig von ihm ab; sie sind in den Ausgaben gewöhnlich zusammengestellt. Eine Uebersicht über die Stellen, wo die einzelnen beim Lombarden berührten Fragen von seinen Commentatoren behandelt werden, lieferte im 17. Jahrhundert Jos. Martinez de Ripalda in der Schrift: Brevis expositio litterae Mag. sent. cum quaestionibus, quae circa ipsam moveri possunt et auctoribus, qui de illis disserunt. Wegen ihrer Brauchbarkeit ist sie oft an verschiedenen Orten aufgelegt.

Peter von Poitiers (Pictaviensis), Schüler des Lombarden, lieferte in fünf Büchern 1046
ein analoges, aber mehr noch mit dem von Pulleyn verwandtes Werk, welches indeß nicht die gleiche Bedeutung erlangte, wie das seines Lehrers.

Es war übrigens ein grobes Unrecht gegen diese beiden Männer, wenn Walther von St. Viktor (um 1280) sie mit Abälard und Gilbert als die vier Labyrinthe Frankreichs zusammenstellte. Sie haben vielmehr mit Hugo von St. Viktor und Robert Pulleyn, die dem hl. Bernard befreundet waren, die Bahn für das echt kirchliche und gediegene Studium der Theologie geöffnet, und diese vier sind daher die Thore, durch welche man in die Hallen der Theologie eintreten konnte.

Wilhelm von Auxerre (Archidiakon, nicht Bischof von Auxerre oder Beauvais, 1047
wie zuweilen behauptet wurde) schrieb im Anfange des 13. Jahrhunderts seine Summa aurea ebenfalls in vier Büchern, wie der Lombarde, weßhalb man sein Werk vielfach (selbst von Seiten der Herausgeber!) für einen Commentar der Sentenzen des Lombarden gehalten

hat. Indeß hievon ist keine Spur; höchstens ist es eine selbstständige Ueberarbeitung des Lombarden, welche sich in der strengen logischen Formulirung schon der Methode des 13. Jahrhunderts nähert. Dasselbe scheint zu gelten von einem gewissen Präpositivus, welcher im 13. Jahrhundert oft mit Wilhelm unter den doctores antiqui citirt wird.

1048 Die drei andern im Texte Genannten waren mehr schöpferische Genie's, welche in verschiedenen Monographien den Ideenkreis erweiterten und klarer gestalteten und festere Formen für die Darstellung schufen. Richard von St. Viktor (ein Schotte, zweiter Nachfolger Hugo's im Lehramte, † 1173) gehört hierhin durch seine höchst originellen, tiefen und gedankenreichen libri 6 de Trinitate und seine vielen mystischen Schriften, namentlich aber den Benjamin minor und den Benjamin major, welche seine herrliche Theorie über die meditative und contemplative Erkenntniß Gottes enthalten und für die spätere mystische Theologie die wissenschaftliche Grundlage bildeten. Ferner Alanus ab insulis (von Lille, † 1203) durch seine in streng logischer Form abgefaßte, positiv-spekulative Apologetik, eine mathematisch, aber auch sehr kurz gehaltene Ableitung der einzelnen Glaubenswahrheiten aus höhern Principien (de arte seu articulis fidei cath.) und seine regulae theologicae. Endlich der schon tief in das 13. Jahrhundert hineinreichende und die arabische Bekämpfung des Christenthums mitberücksichtigende, aber der freien Form nach noch der frühern Epoche angehörige, ungemein gelehrte und geistreiche Wilhelm von Auvergne (Alvernus, als Erzbischof von Paris auch Parisiensis genannt, † 1248) mit seinen Traktaten de fide, de Trinitate, de causis, cur Deus homo, de sacramentis, de anima und dem großen Werke de universo (einer Art von apologetischer Summa, ein Seitenstück zur civitas Dei des hl. Augustinus), welche zusammen die großartigste Leistung bilden, die den Summen des Alex. von Hales und des hl. Thomas vorausgegangen ist.

1049 III. Blüthezeit. Nachdem durch die mit dem Geiste des hl. Anselm und des hl. Bernard befruchteten alten Klosterschulen und die neuaufblühenden öffentlichen Universitäten, besonders die Pariser, an welcher alle theologischen Größen der Zeit sich sammelten, die Theologie längere Zeit gepflegt worden, gedieh sie im 13. Jahrhundert durch die eben erstandenen Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner (resp. der Augustiner, Carmeliter und Serviten), im Kampfe mit der riesenhaft auftretenden und sich ausbreitenden arabisch-aristotelischen Philosophie zu ihrer vollen Reife, abermals in zwei Heiligen und Kirchenlehrern, Thomas und Bonaventura, ihre Hauptträger findend. In ihrem Grundzuge, d. h. in der Tendenz, die Glaubenslehre in ihrer ganzen Fülle und Tiefe zu beleuchten, zu entwickeln und gegen alle menschliche Weisheit zu vertheidigen, der vorhergehenden Epoche gleichbleibend, unterschied sie sich von dieser 1) durch die vollständigere Sammlung und Entwicklung des in der ersteren Gegebenen; 2) durch Erweiterung des Gesichtskreises und das Streben nach größerer Einheit; 3) durch regelrechtere Bekämpfung der Irrthümer in allen Formen und Gestalten; 4) durch stärkere Anwendung nicht bloß der Aristotelischen Dialektik, wie früher, sondern auch des Inhaltes der Aristotelischen Realphilosophie, womit zugleich ein engerer Anschluß an die griechischen Väter Hand in Hand ging; 5) durch allgemeine und konstante Anwendung der sogenannten scholastischen Form, d. h. der Einzelerledigung jeder Frage und der vermittelnden Lösung der für das Ja und Nein vorliegenden Gründe in regelrechter Argumentation und Distinktion, oder knapper und bündiger Diskussion; 6) in Folge dessen durch einfache, allen Schmuck verschmähende, nur auf Präcision berechnete Ausdrucksweise, die jedoch bei den klassischen Vertretern, eben durch ihre Einfachheit einen eigenthümlichen Reiz erhält. Die Gegenstände wurden behandelt, theils 1) in Commentaren zur heiligen Schrift, welche in die Tiefen derselben

eindringen und den ganzen theologischen Reichthum derselben entwickeln; theils 2) in Form der Erklärung und Ausführung des Textes der libri sententiarum als der Repräsentanten des überlieferten kirchlichen Bewußtseins; theils 3) in mehr oder minder umfangreichen Sammlungen von gelegentlichen Monographien, sogenannten Quodlibeta und Quaestiones disputatae; endlich 4) in eigenen von den Verfassern selbstständig konstruirten Systemen der gesammten Theologie, den sogenannten Summae theologicae, welche jedoch sämmtlich von ihren Verfassern, als reifste Frucht ihres wissenschaftlichen Strebens, erst angelegt wurden, nachdem dieselben durch die ersteren Arten der Behandlung Meister des Gebietes geworden waren. Diese Summen sind sämmtlich mehr oder weniger unvollendet geblieben, wie manche der gothischen Dome, und auch ausschließlich im 13. Jahrhundert verfaßt[1].

Der eigentliche schöpferische Zeitraum dieser Blüthe- und Glanzperiode 1050
geht etwa von 1230 bis zum Ende des Jahrhunderts, wo die zersetzenden Elemente sich zu regen anfangen, wirkt jedoch noch bedeutend nach bis 1330 oder 1340. Den Uebergang bilden die oben erwähnten beiden Wilhelme von Paris und von Auxerre. Eröffnet und begründet wurde diese Blüthezeit um 1230 durch die gigantischen Gestalten des Alexander von Hales (doctor irrefragabilis, † um 1245, Franziskaner, vorherrschend Theologe im Anschlusse an die theologische Tradition des 12. Jahrhunderts und in der Spekulation platonisch gefärbt, zugleich Verfasser der ersten und größten theologischen Summa) und des seligen Albertus Magnus (Dominikaner, vorherrschend Philosoph und der eigentliche Restaurator der aristotelischen Philosophie für den theologischen Gebrauch), deren Geist in ihren beiderseitigen Nachfolgern, den heiligen Kirchenlehrern Bonaventura (doctor seraphicus) und Thomas von Aquin (doctor angelicus) vollkommen ausreifte. Dem ersteren stehen nahe Richard von Middleton (de Mediavilla, doctor soli-

[1] Auch in anderer Beziehung hat man in neuerer Zeit oft die großen Summen der Scholastik mit den gothischen Domen verglichen. Die Parallele in der Geschichte der Theologie und der der Baukunst im Mittelalter ist in der That auffallend. Die Blüthezeit der an das christlich-römische Alterthum sich anlehnenden, noch von den alten Abteien und Stiftern gepflegten, in Stil und Form neu und reich gestalteten romanischen Baukunst war das 11. und 12. Jahrhundert; und die Theologie der damaligen Zeit trug ganz denselben Typus. 1200 — 1230 ist die Uebergangszeit, wie vom romanischen zum gothischen Stile, so auch von dem mehr patristisch-oratorischen zum strengern Stile der scholastischen Theologie; und die Blüthezeit beider dauerte eben auch von 1230 bis in den Anfang des 14. Jahrhunderts; die Summa des hl. Thomas wurde fast gleichzeitig mit dem Kölner Dom in Angriff genommen. Die Bettelorden waren beiderseits die Hauptförderer. Das nackte, mit eiserner Gewalt bearbeitete Felsgestein, das jeden weitern Schmuck verschmäht, ist ein sprechendes Bild der ernsten Gedankenarbeit, mit welcher die Scholastiker jener Zeit ihre geistigen Dome bauten. Wie aber der Felsbau durch die harmonisch sich einfügenden gemalten Glasfenster verklärt und belebt wird: so weht auch durch die Werke der großen Scholastiker ein mystischer, belebender Zug, der seinen vollen Ausdruck in ihrem heiligen Leben und ihren mystisch-ascetischen Schriften fand. Wie endlich in der Zopfzeit sogar ein Fenelon die Gothik so mißverstehen konnte, daß er sie als eine barocke Erfindung der Araber bezeichnete: so hat man auch später (Fenelon macht, was die äußere Form betrifft, die Anwendung selbst) die Scholastik nur als geschmacklosen Wirrwarr angesehen. Merkwürdiger Weise ist aber auch im 19. Jahrhundert die Scholastik zugleich mit der Gothik wieder so zu Ehren gekommen, daß selbst ein Geibel singen konnte:

„Die groß geschaut, die groß gebaut, sie schlummern in den Särgen;
Auf ihren Gräbern kriechen wir als ein Geschlecht von Zwergen.“

dissimus) und Heinrich von Gent (doctor solemnis); dem zweiten Petrus von Tarantaise (später Papst Innocenz V.), Ulrich von Straßburg, und der Augustinergeneral Aegidius Romanus (doctor fundatissimus). Im Ganzen herrschte zwischen diesen Größen, in welchen alle vier damaligen Hauptnationen der Christenheit vertreten sind, wie der innigste persönliche Verkehr, so auch die schönste Uebereinstimmung in den Grundanschauungen, und die Verschiedenheit der Geistesrichtung und Auffassungsweise, welche in den beiden Hauptschulen der Franziskaner und Dominikaner hervortritt — die eine mehr mystisch, ideell, augustinisch, resp. platonisch, die andere mehr nüchtern, begrifflich, nach dem Vorbilde der griechischen Väter, resp. aristotelisch — diente nur dazu, Einseitigkeiten zu verhüten und die Arbeiten beiderseits fruchtbarer zu machen. Namentlich waren bei diesen Theologen, von denen die meisten zugleich heilige Männer waren, Scholastik und Mystik in inniger Eintracht verbunden, und haben besonders die vier ersten ebenso fleißig mit der Exegese der heiligen Schrift, wie mit dem Studium der Väter und der spekulativen Theologie sich befaßt. Erst gegen Ende des Jahrhunderts, als Johannes Duns Skotus die Arbeiten seiner Vorgänger der kühnsten und strengsten Kritik unterzog, wurde ein einigermaßen schroffer Gegensatz in die theologischen Schulen eingeführt, aber auf Kosten der positiven Fruchtbarkeit der Leistungen und der Lebensfrische der Ideen, zugleich auch mit Hintansetzung des mystischen Elementes und des positiven Studiums, wie sie bei den eigentlich classischen Theologen des 13. Jahrhunderts sich kundgeben.

1051 Alexander von Hales, seit 1225 Franziskaner, aber schon vorher Lehrer der Theologie zu Paris, hat neben verschiedenen exegetischen Schriften auf Anregung Innocenz' IV. die erste und zugleich die größte scholastische Summa theologiae verfaßt, die zum Theil aus einem früher bearbeiteten Commentar zum Lombarden hervorgegangen, resp. daraus nach seinem Tode von Andern zusammengestellt ist. Da sie die erste, ist der Umfang des in ihr entfalteten Wissens, die geniale Composition, die Tiefe und Erhabenheit der Ideen um so bewunderungswürdiger: und wenn sie der Summa des hl. Thomas an Präcision und Rundung nachsteht, dann hat doch auch Thomas neben andern weitläufigen Commentaren zum Lombarden ohne Zweifel gerade sie im Auge gehabt, wenn er gegenüber den bisherigen ausführlichern Werken für die Fortgeschrittenen seine Summa als bündigeres Werk für die incipientes schreiben zu wollen erklärte. Jedenfalls ist und bleibt sie der Typus der echten Franziskanertheologie, da der hl. Bonaventura, der selbst keine Summa schrieb, sie eigentlich nicht weiter entwickelt, sondern nur in genialer Weise reproducirt und zusammengefaßt hat, die spätere skotistische Theologie aber weit weniger positiv, maß- und gehaltvoll war, und wegen ihres vorherrschend kritischen Charakters durch keine Summa repräsentirt worden ist, noch repräsentirt werden konnte. Als würdiges Seitenstück und Vorbild zur Summa des hl. Thomas verdient sie daher genauer bekannt zu werden, weßhalb wir hier ihre Eintheilung folgen lassen.

Sie zerfällt in vier partes (die ungefähr den vier Büchern des Lombarden entsprechen); die partes sind abgetheilt in eine Reihe von quaestiones (die an die Stelle der distinctiones des Lombarden treten); die einzelnen quaestiones aber zerfallen, als ein corpus betrachtet, in membra, und die membra wieder in articuli. Der Gesammtplan ist am deutlichsten im Prolog zu pars III. entwickelt.

Pars I. handelt von Gott an sich A. in der Einheit der Natur: a) Erkennbarkeit q. 2; b) besondere, Gott eigenthümliche Seinsweise: Wesentlichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit und Unendlichkeit in allen Beziehungen, besonders in Bezug auf Raum und Zeit (3 — 12); c) die allgemeinen Attribute des Seins: Einheit, Wahrheit, Güte (13 — 19); d) aktive Eigenschaften: Macht (20 — 22), Erkenntniß incl. Vorsehung und

Prädestination (23—33), Wille (34—41); — B. in der Dreiheit der Personen: a) Ausgänge (42—43); b) Verschiedenheit resp. Zählbarkeit, Ordnung und Gleichheit der Personen (44—47); c) Namen Gottes, 1) gemeinschaftliche (48—58), 2) besondere der einzelnen Personen (59—64), 3) disjunktive und collektive (65—66), zugeeignete (67); d) die Proprietäten der Personen (68—70); e) Sendung der Personen nach Außen (71—74).

Pars II. handelt von der Schöpfung Gottes, A. inwiefern sie Werk Gottes ist: a) im Allgemeinen das ursächliche Verhältniß Gottes zu den Creaturen als solchen und dessen Ausdruck in den gemeinschaftlichen Eigenschaften der letztern (1—9); b) allgemeine Seinsweise und Attribute der Creaturen: 1) negative im Gegensatz zu Gott: Unterschiedlichkeit, Zusammensetzung, Veränderlichkeit, Zeitlichkeit, Oertlichkeit; 2) positive: Schönheit, Ordnung, Vollkommenheit (10—18); c) die einzelnen Hauptordnungen der Creatur: 1) die Engelwelt: Sein, Kräfte, Thätigkeit, Stellung und Wirksamkeit (19—43); 2) die Körperwelt, Commentar zum Sechstagewerk mit der Schöpfung des Menschen (45—58); 3) der Mensch: α) Seele, Wesen, besonders Gottebenbildlichkeit, und Vereinigung mit dem Körper (59—65), und Kräfte, besonders liberum arbitrium, nebst allgemeiner Theorie desselben (66—74); β) Leib; diese Partie sehr reichhaltig, doch weniger geordnet (besonders auch über Leben und Tod; die übernatürliche Integrität behandelt q. 77. m. 2. a. 3 und q. 88 u. 90); γ) Gnade, Wissenschaft und Herrschaft des ersten Menschen (91—93). — B. Von dem in die Schöpfung von Seiten der Creatur hineingetragenen Uebel: a) das Uebel als solches in abstracto, insbesondere das malum culpae, Ursprung, Wesen, Gegensätze, Arten (94—97); b) in concreto die Sünde 1) der Engel; Verlauf, Strafe, Fortsetzung durch Verführung der Menschen (98—102); 2) Sünde des ersten Menschen, α) als persönliche (103—105), und β) als der Natur sich anheftende (106); 3) Sünde der andern Menschen: in's Einzelne eingehende Lehre von den verschiedenen Formen der Sünde, nach den geläufigsten Eintheilungen derselben geordnet; diese sind angegeben in q. 107. n. 2.

Pars III. handelt A. von der Person des Erlösers und seiner Thätigkeit (das Princip der Anordnung ist das sachliche, verbunden mit der historischen Reihenfolge): a) Nothwendigkeit, Convenienz und Vorherbestimmung der Incarnation (1—3); b) persona assumens und natura assumpta (3—4), und die hypostatische Union selbst (5—6); c) menschlicher Ursprung Christi und Sohnschaft (7—9); d) Vollkommenheiten der Menschheit Christi: Gnade, Wissenschaft, Macht (10—14); e) Thätigkeit und Thaten Christi: 1) Princip und impetratorische resp. verdienstliche Kraft (15—17); 2) die einzelnen Thaten nach allen Beziehungen: besonders Leiden, Tod, Auferstehung u. s. w. (18—25). — B. Von den Mitteln, wodurch die Creatur zu Gott zurückgeführt wird: a) das göttliche Gesetz als Natur-, mosaisches und evangelisches Gesetz, das zweite besonders ausführlich (26—60); b) die göttliche Gnade zur Vollbringung und Vollendung des Gesetzes im innern, übernatürlichen Leben: 1) Wesen, Ursachen und Wirkungen der Gnade (61—63); 2) das übernatürliche Leben α) aus der (von Alex. so genannten) gratia gratis data (fides und spes informis, timor servilis ohne die Liebe) und β) aus der gratia gratum faciens in den virtutes formatae; doch ist hier nur der Glaube behandelt (68—69) und das Programm unerfüllt geblieben. c) An dritter Stelle käme hier die Lehre von den Gnadenmitteln; sie folgt in

Pars IV. A. Die Sakramente: a) im Allgemeinen (q. 1), dann ausführlich die Sakramente der lex naturae, der lex Mosaica und endlich der evangelica (2—5); b) die christlichen Sakramente insbesondere, 1) Taufe (des Johannes, Vorbereitung, Taufhandlung, hierbei besonders der sakramentale Charakter, 6—8); 2) Firmung (9); 3) Eucharistie an sich (10, nebst Commentar des officium missae, besonders des Pater noster) und Genuß derselben (11); 4) Buße: α) als Tugend und Gnade (12—13) gegenüber den verschiedenen Arten der Sünde, besonders der läßlichen (14—15); β) als Sakrament: im Allgemeinen (14 u. 16), in den einzelnen Theilen: Reue (17), Beichte (18); Absolution, hier im Allgemeinen die potestas clavium (19—23); Genugthuung und die drei Hauptwerke derselben (24—35). Weiter ist Alexander in der Sakramentenlehre nicht gekommen.

St. Bonaventura (geb. 1221, † 1274), nicht zwar Zuhörer, aber Erbe und Nach- 1052
folger Alexanders, an den er sich auf das Engste, oft sogar einfach reproducirend, anschließt, schrieb als größeres Werk nur seinen Commentar zu den Sentenzen, worin er vorzüglich

durch die Bündigkeit und das Schlagende des Ausdrucks sich auszeichnet und Alexander überholt. Bei seiner mystischen Anlage war die sorgfältige und ruhige Analyse nicht so sehr seine Sache, als geniale Construktion und Zusammenfassung, worin er auch den hl. Thomas übertrifft. Diese Gabe erscheint am glänzendsten in dem breviloquium theologicae veritatis, das bei ihm die Stelle der Summa vertritt, oder vielmehr eine condensirte Summa ist; es ist ein wahres Juwelenkästlein, welches, mit jedem Worte eine große Frage lösend und die Entwicklung des theologischen Wissens aus den obersten Grundsätzen des Glaubens in der gedrängtesten und anschaulichsten Weise darstellend, recht eigentlich die Quintessenz der damaligen Theologie enthält. Während das breviloquium Alles von Gott aus betrachtet, verfährt das itinerarium mentis ad Deum umgekehrt, indem es Alles auf Gott zurückführt und so die verschiedenen Wege und Stufen der Erkenntniß Gottes (ähnlich wie Richard von St. Viktor im Benjamin major) entwickelt. Außerdem hat Bonaventura in dem Centiloquium ein neues Sentenzenbuch angelegt, nämlich eine etwas eigenthümlich, aber immerhin geistreich gruppirte und wohl verarbeitete, sehr lehrreiche Sammlung von Väterstellen über das gesammte Gebiet der Theologie. Auch manche seiner mystischen Schriften und seiner Schriftcommentare enthalten kostbaren dogmatischen Stoff.

Alexander und Bonaventura sind, wie dem Alter, so auch dem Gehalte nach die eigentlichen Väter und Bannerträger der echten Franziskanertheologie, und wurden als solche offiziell auch stets im Orden anerkannt, obgleich sie später praktisch durch Skotus in den Hintergrund gedrängt wurden, bis die Kapuziner sie wieder auf den Schild erhoben. In der neuesten Zeit kehrt der ganze Orden zu ihnen zurück, und werden eben jetzt für Beide neue Gesammtausgaben von demselben vorbereitet, zumal die neuste Pariser Ausgabe der opp. omnia von Bonaventura zu willkürlich in der Textrevision verfahren ist.

1053 Richard von Middleton in England († 1300), ebenfalls Franziskaner, hat einen sehr gediegenen Commentar zu den Sentenzen und Quodlibeta hinterlassen. Nächst dem hl. Thomas ist bei ihm die Darstellung wohl die ruhigste und durchsichtigste, wie er auch in der Lehre und Anschauungsweise dem hl. Thomas näher steht, als die übrigen Franziskanertheologen [1].

1054 Diesen Franziskanern steht nahe Heinrich (Goethals) von Gent (geb. um 1220 † 1293), später von den Serviten als Glied ihres Ordens und darum als Meister reklamirt), obgleich unter Albert d. Gr. gebildet; ein kühner, gewaltiger Geist, schwungvoll und ideenreich, dabei freier und beweglicher in der Form, als die meisten seiner Zeitgenossen. Sein Commentar zu den Sentenzen ist ungedruckt. Am bekanntesten sind seine Quodlibeta, die einen großen Folioband ausfüllen, sowie seine originell und großartig angelegte Summa, welche jedoch nur die originell gearbeitete theologische Wissenschaftslehre (als prolegomena q. 1—19) und die Gotteslehre nach einem tief durchdachten und selbstständigen Plane enthält, aber weitläufiger ausgeführt ist, als die des hl. Thomas. Im 17. Jahrhundert fand er Commentatoren oder vielmehr Vertheidiger an den italienischen Serviten Lodigieri und Canali, welche seine Lehre gegen viele umlaufende Mißverständnisse in Schutz nehmen wollten: Disput. theol. juxta genuinam Henr. Gandav. doctrinam. 3. Bd. fol. I. Rom 1698; II. Lucca 1792; III. Parma 1730.

1055 Die Dominikanerschule wurde begründet durch den sel. Albertus Magnus [2] (geb. um 1193, † 1280). Seine fundamentale Bedeutung liegt in der durch ihn vollzogenen Restauration der aristotelischen Philosophie, während er als Theolog, namentlich was theologische Erudition, Systematik und Klarheit betrifft, hinter Alexander zurückbleibt und von Thomas weit überholt wird. Gleichwohl hat er ebenso fleißig auch als Exeget der heiligen Schrift gearbeitet (Commentare zu den vier Evangelien und den meisten Propheten) und manche gediegene homiletische und ascetische Schriften verfaßt. Seine dogmatischen Werke eröffnete er zwischen 1240 und 1250 mit Commentaren zu allen Büchern des Areopagiten (Bd. 13 der Gesammtausgabe) und zum Lombarden (Bd. 14—16). Seine

---

[1] Den sonderbaren Wissenschaftskünstler Raymund Lullus, Franziskaner, kann man natürlich nicht unter die classischen Theologen rechnen. Vgl. über ihn Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II. §§ 224—229.

[2] Vgl. über ihn besonders die freundliche und reichhaltige Schrift von Sighardt: Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft. Regensb. 1857.

Summa theologiae, deren vier beabsichtigte Theile den vier Büchern des Lombarden entsprechen sollten, ist nur zur Hälfte (pars I. und II., Bd. 17 und 18) vollendet, und erst im hohen Greisenalter, also nach der Summa des hl. Thomas, die sie in manchen Punkten ergänzt, geschrieben. Daneben verfaßte er eine sogenannte summa de creaturis (Bd. 19), theilweise der thomistischen Summa c. gent. entsprechend, und wie diese mehr philosophisch, als theologisch gehalten, aber sehr reichhaltig; sie handelt in 2 Theilen 1) de quatuor coaevis; sc. materia prima, tempore, caelo et angelis, und 2) de homine. (Einzige Gesammtausgabe von Jammy, Lyon 1651 in 21 Bdn. Fol.)

St. Thomas von Aquin[1] (geb. 1225, † 1274), Schüler Alberts des Gr. hat 1056
immer als der Hauptvertreter der classischen Scholastik gegolten; er ist für sie, was Wissenschaft und Auktorität betrifft, was St. Augustin unter den Vätern, und auch in der Lehrsubstanz „Augustinus contractus"; vor allen übrigen Scholastikern ausgezeichnet, wie durch Kenntniß der Schrift und Tradition, Tiefe, Reichthum, Wahrheit und Klarheit der Ideen, Vollendung der Methode und des Ausdrucks, so auch durch die Vielseitigkeit und den Umfang der theologischen Leistungen, da er über Alles und in all' den Formen geschrieben hat, worüber und worin die übrigen einzeln gearbeitet: über Philosophie und Theologie, Apologetik und Dogmatik, in Commentaren zur heiligen Schrift ebenso, wie zu Aristoteles, zum Areopagiten und zum Lombarden, in Monographien, Compendien und in einer doppelten Summa. Seine dogmatisch wichtigsten Werke sind folgende:

I. Der große Commentar zum Lombarden, Jugendschrift (daher später Manches correkter gefaßt); vortreffliche Texterläuterung nebst beigefügten mehr oder minder organisch gruppirten Einzelerörterungen.

II. Die sogenannten *Quaestiones disputatae*, eine reiche Sammlung von eingehenderen Monographien (63 Quaestiones in 400 Artikeln) über die wichtigsten Gegenstände aus dem Gesammtgebiete der Theologie, in welchen Thomas die Entwicklung der einzelnen Fragen freier und allseitiger als in seinen andern Werken gibt. Sie bilden daher den Schlüssel zum Verständnisse aller seiner Werke, indem sie am besten in seine Anschauungs-, Ausdrucks- und Behandlungsweise einführen[2]. Gelegentlich zu verschiedenen Zeiten verfaßt, sind sie, leider nicht ganz methodisch, gesammelt unter den Titeln: de potentia, de malo, de spiritualibus creaturis, de virtutibus und de veritate. Man könnte sie besser unter den drei Rubriken: de ente et potentia, de veritate et cognitione, de bono et appetitu boni zusammenfassen, und erhält dann ein ziemlich vollständiges System der theologisch-philosophischen Ontologie, Erkenntnißlehre und Ethik. Die erste ist enthalten in den Qu. de potentia (Gott als actus purus q. 7 und 8, Macht nach Innen q. 2 und nach Außen q. 1; Produktion nach Innen q. 9—10, und nach Außen [Schöpfung, Erhaltung, Wunder] q. 3—6), sowie unter den betreffenden Titeln in den Qu. unicae de spiritalibus creaturis, de anima und de unione verbi incarnati. Die zweite im erstern Theile der Qu. de veritate q. 1—20: Wahrheit und Erkenntniß in Gott, theoretische und praktische (Vorsehung, besonders übernatürliche) q. 1—7, in Christus q. 20, in den Engeln q. 8—9, im ersten Menschen q. 18, in den besonders erleuchteten Menschen (Prophezie und Verzückung) q. 12—13; in den andern Menschen: natürliche Erkenntniß überhaupt q. 10—11, Glaube q. 14, sittliche Erkenntniß q. 15—17. Die dritte in den 10 letzten Qu. de veritate[3]: vom Guten q. 21, Wille und Freiheit qq. 22 und 24, Wille Gottes q. 23; sinnliche und natürliche Strebekraft als leidend q. 25—26; übernatürliche Güte, Gnade, vor der Sünde, nach der Sünde, in Christus q. 27—29; in den fünf Qu. de virtutibus (angefügt den Qu. de spir. creaturis) und endlich in den sechszehn Qu. de malo (vom Uebel im Allg., Sünde, Erbsünde, 7 Hauptsünden). Ein Com-

---

[1] Vgl. über Leben und Schriften Karl Werner, Thomas v. Aquin Bd. I. (Bd. II. enthält eine ausführliche Darstellung des Systems); Mattes s. h. v. im Freib. Kirchen-Lex.; Stöckl, Gesch. der Philos. d. Mittelalters Bd. II.

[2] Näheres über die Qu. disp. bei Werner I. S. 360—386; über ihren Werth besonders S. 361—362.

[3] Für die letztern Fragen sind auch anzuziehen die in analoger Weise opusc. 70 im Anschluß an den Commentar zu Boëthius de Trinitate erörterten Quaestiones über die theologische Erkenntnißlehre (mit Ausnahme der vierten, die metaphysische Fragen bespricht).

mentar zu den Qu. disp. erschien im 17. Jahrhundert von Xantes Mariales, † 1666, umfaßt aber nur einen Theil der Qu. de potentia.

III. Die *Summa contra gentiles* ist zwar zu ihrem größten Theile der Behandlung nach philosophisch, enthält jedoch nur solche philosophische Gegenstände, welche in die Theologie einschlagen. Es war hier hauptsächlich auf eine Fülle von Argumenten oder ein vollständiges Arsenal gegenüber allen Arten des Unglaubens abgesehen; aber die Argumente enthalten zugleich immer eine neue Beleuchtung des Gegenstandes. In keinem menschlichen Werke von so geringem Umfange ist eine solche Fülle von Ideen niedergelegt. Diese Summa zerfällt in vier Bücher: die beiden ersten behandeln die Wesenheit und Natur Gottes und der Geschöpfe, oder die natürliche Metaphysik; das dritte die Bewegung der Geschöpfe zu ihrem Endziel in Gott, resp. zur höchst möglichen Vereinigung mit ihm in der Anschauung seines Wesens, mithin auch die übernatürliche Vorsehung, und bildet dadurch den Uebergang zum vierten Buche, in welchem die Geheimnisse, die mit der übernatürlichen Gottesgemeinschaft der Creatur entweder wesentlich (wie die Trinität), oder doch mit der concreten Gestaltung derselben (Erbsünde, Incarnation, Sakramente, Auferstehung) zusammenhängen, den Un- und Irrgläubigen gegenüber, aus der heiligen Schrift bewiesen und theologisch erklärt und vertheidigt werden [1]. Die Form der Darstellung ist nicht die dialektische, sondern die thetische. — Ein vorzüglicher Commentar zu diesem Werke erschien gegen Ende des 15. Jahrhunderts von dem Dominikaner Franz von Ferrara (genannt Ferrariensis), und ist den größeren Ausgaben beigedruckt. Die neuesten Ausgaben von Parma und Paris (Migne) sind nach dem wiederaufgefundenen Originalmanuscript mit den darin vorfindlichen Verbesserungen und theilweise mit dem Commentar des Gottfried von Fontaines, eines Zeitgenossen und Schülers des hl. Thomas, abgedruckt, daher ganz besonders interessant.

IV. Sein Hauptwerk, welches durch die drei genannten vorbereitet und grundgelegt wurde, ist die *Summa theologica*, gegen Ende seines Lebens verfaßt. Sie enthält das eigentliche System des hl. Thomas in organischer Gliederung und zugleich in die bündigste Form zusammengedrängt, weil sie nicht so sehr die erschöpfende Diskussion des Einzelnen für die Gelehrten liefern, sondern ein Handbuch zur Orientirung der Incipientes sein sollte. Leider ist sie nicht ganz zu Ende geführt, sie geht bloß bis zum Bußsakrament (theilweise noch eingeschlossen); der Rest wurde von anderer Hand aus den übrigen Schriften des Heiligen ergänzt [2]. Wir geben in Kürze einen Ueberblick über den Gesammtorganismus; die Gliederung des Einzelnen soll später bei den einzelnen Partien der Dogmatik mitgetheilt werden, um das Zurückgreifen auf dieses per excellentiam klassische Handbuch Jedem zu erleichtern.

Die Summa zerfällt in drei partes, die zweite pars wieder in zwei partes (prima und secunda secundae); die partes in eine Reihe von Quaestiones. die quaestiones in articuli. Die Pars I. handelt von Gott an sich und als dem Princip aller Dinge; Pars II. und III. von Gott als dem Ziele aller Dinge, und zwar pars II., inwiefern das Ziel durch unsere Handlungen erstrebbar ist („de motu rationalis creaturae in Deum"), pars III., inwiefern Gott selbst durch die Incarnation und die Sakramente uns demselben nahe bringt und durch die Glorie mit demselben vereinigt. Gegenüber dem Lombarden und Alex. v. Hales hat diese Eintheilung den Vortheil, daß die bei jenen im Anschluß an die creatio und die reparatio wiederholt oder zerstreut behandelten mehr moralischen Fragen hier in der II. pars organisch vereinigt werden.

Pars I. handelt demnach A. von Gott selbst, seinem Sein (q. 2—13), seiner innern Thätigkeit 14—26., und seiner innern Fruchtbarkeit in der Trinität (27—43); B. von Gott als der Ursache der Creaturen: a) allgemein ursächliches Verhältniß zu ihnen (44—49); b) besonderes nach ihren Hauptklassen, wobei über die eigenthümliche Beschaffenheit und Urgeschichte der einzelnen: α) Engel 50—64; β) Körperwelt 65—74; γ) Mensch, dessen Natur und ursprüngliche Ausstattung (75—102); c) Regierung der Geschöpfe und Antheil dieser selbst am Laufe der Weltordnung (103—119).

Pars II. handelt von der Bewegung der vernünftigen Creatur zu Gott

---

[1] Näheres s. bei Werner I. S. 402 ff.

[2] Eine ausführliche Besprechung und Analyse bei Werner I. S. 801—822.

hin und zwar: A. die **prima secundae** im Allgemeinen: a) Ziel der Bewegung (Seligkeit) (1—6); b) die menschlichen Handlungen als solche und deren natürliche Bedingungen (7—48); c) innere Gestaltung der Seele (durch die habitus) in der Richtung auf das Ziel hin (virtus), oder von derselben weg (vitium) (49—89); d) Einfluß Gottes auf die Bewegung, regelnder durch das Gesetz, unterstützender durch die Gnade (90—114). B. Die **sec. secundae** im Besonderen: a) mit Rücksicht auf den Inhalt der verschiedenen Tugenden: nämlich die theologischen (1—47) und moralischen (48—171); b) mit Rücksicht auf die verschiedenen Personen, nämlich α) die mit außerordentlichen Gnaden begabten; β) die dem aktiven oder kontemplativen Leben sich widmenden und γ) die in verschiedenen Aemtern befindlichen.

Pars III. handelt A. von Christus, seiner Person (q. 1—26) und seinem Leben und Wirken (q. 27—59); B. von den Sakramenten Christi bis zum Bußsakrament (60—90).

Der erste eigentliche Commentar zur Summa wurde im Anfange des 16. Jahrhunderts von Cardinal Cajetanus (zur 1. 2. gleichzeitig von Konrad Köllin) und später den größern Ausgaben beigedruckt. Aber erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts rückt die Summa vollständig als Schultext an die Stelle der Sentenzen. Der Ausgaben sind unzählige, die neuesten bei Migne (3 Bde. in 4°), Vives in Paris (in 12° und 4°), Fiaccabori in Verona (in 4° die schönste).

V. Das *Compendium theologiae* (auch schlechthin opusc. ad Reginaldum genannt), schon vor der Summa verfaßt, war darauf angelegt, wie die Schrift St. Augustins de fide, spe et caritate, den Inhalt der Offenbarung in seiner Beziehung zu diesen drei Tugenden zu behandeln, ungefähr in der Anordnung, wie im Deharbe'schen Katechismus. Vollendet ist nur der erste Theil, an das Symbolum sich anlehnend, de fide Trinitatis creatricis et Christi reparantis; der zweite, an das Pater noster anknüpfend, geht bis zur zweiten Bitte, die das Ziel unserer Hoffnung enthält. Die Behandlung ist nicht ganz gleichmäßig, sie gewinnt im Fortgange an Fülle und Innigkeit, so daß Manches hier sogar schöner behandelt ist, als in den größern Werken. Für Anfänger sehr zu empfehlen. Separat-Ausgabe von Ruland, Paderborn 1867. — Analoge kürzere Schriften sind noch die Expositio Symboli Apostolorum und die Expositio primae decretalis, d. h. des berühmten caput Firmiter, der Glaubensdefinition des Lat. IV.

Ueber die Gesammtausgaben der Werke des hl. Thomas vgl. Werner I. 884 ff., Mattes l. c. Ueber das Ansehen des hl. Thomas vgl. Kleutgen, IV. Bd. I. Abth.

Von Petrus von Tarantasia (Tarantaise), Dominikaner, später Papst Innocenz V., 1057
Freund und Schüler des hl. Thomas, haben wir seinen Commentar zum Lombarden, der in Form und Inhalt das thomistische Gepräge trägt (Ausg. v. Toulouse 1652 in 2 Bd. Fol.). — Ulrich von Straßburg, ebenfalls Dominikaner und gleichzeitig mit dem vorigen, schrieb eine leider noch ungedruckte Summa, die im Mittelalter in hohem Ansehen stand und, nach den bei Dionys Ryckel gedruckten Auszügen zu schließen, allerdings vortrefflich ist.

Aegidius Romanus (aus dem Geschlechte der Colonna), General der Augustiner, 1058
später Erzbischof von Bourges († 1316), schließt sich im Ganzen, ohne seine Originalität zu verlieren, gleichfalls an den hl. Thomas an, und wenn er theilweise von ihm abweicht, geschieht das jedoch durchaus nicht in der Richtung, nach welcher im 17. und 18. Jahrhundert die Schule der Augustiner hinneigte; diese lehnte sich vielmehr an Gregor von Rimini an. Ob er der Verfasser des defensorium oder correctorium corruptorii Thomae, einer Erwiderung auf die erste Bekämpfung des hl. Thomas von Seiten Wilhelms de la Marre in Oxford, sei, ist zweifelhaft. Außer mehreren exegetischen und philosophischen Schriften haben wir von ihm einen großen Commentar zum Lombarden, der jedoch nur bis l. 3. dist. 11 vollendet ist, dann viele Quodlibeta und eine Anzahl von größeren und kleineren dogmatischen Schriften (opuscula) in Traktatenform. Eine Gesammtausgabe scheint leider nicht zu existiren und, mit Ausnahme der Quodlibeta, sind unseres Wissens die übrigen Schriften nur in sehr schlechten Ausgaben vorhanden. Noch zu seinen Lebzeiten wurde seine Doktrin von seinem Orden als klassisch recipirt; aber erst im 17. Jahrhundert durch den italienischen Augustiner Gavardus der Versuch gemacht, eine eigentliche Aegidianische Schule zu gründen.

Bei allen bisher aufgezählten classischen Theologen findet sich zwar eine ähnliche, 1059
strenge und schmucklose dialektische Form, wie in den Schriften des hl. Thomas, nicht aber

der abstruse, steife und eckige Formalismus, wie bei ihren Kritikern in der folgenden Zeit von Skotus abwärts. Auch gehört es zur vollständigen Charakteristik dieser classischen Zeit, daß neben der eigentlichen Theologie eben wegen der engsten Verbindung mit ihr auch die Abzweigungen derselben, besonders einzelne positive Zweige, großartig und geistreich behandelt wurden; man denke an die großen apologetischen Werke der zwei Dominikaner: Raymund Martini († 1286 Pugio fidei) und Moneta (um 1230: Summa contra Catharos et Waldenses); an die herrliche vita Jesu Christi von Ludolph von Sachsen (früher Dominikaner, später Karthäuser), die Postilla zur heiligen Schrift von Nikolaus von Lyra (Franziskaner, † 1340), die später von Paul von Burgos († 1435) ergänzt und verbessert wurde, das rationale divinorum officiorum von Wilhelm Durandus († 1296, wegen seines speculum juris speculator genannt), und die drei encyclopädischen specula (doctrinale, naturale, historiale) des Polyhistors Vincenz von Beauvais (Dominikaner, † 1264).

1060 Am Schlusse der classischen Zeit, wegen seines gewaltigen Genie's noch zu ihr gehörend, aber schon einem anderen Geiste huldigend, steht Johannes Duns Skotus[1] (doctor subtilis 1266—1308), Schüler von Wilhelm Ware (Varro) in Oxford, der dort auf den ersten Gegner des hl. Thomas, Wilhelm de la Marre, gefolgt war. Seinen unläugbar großen Scharfsinn verwandte er mehr auf die Kritik der Leistungen des 13. Jahrhunderts, als auf positiven Aufbau durch Benützung und weitere Ausführung des Gegebenen, wie denn auch die positive Erudition bei ihm verhältnißmäßig dürftig ist, und vollends keine Commentare zur heiligen Schrift, welche bei seinen Vorgängern die Vorschule der Spekulation waren, von ihm verfaßt wurden. Aus demselben Grunde hat er kein eigenes systematisches Werk zu Stande gebracht, und ist er wegen der Subtilität, der unendlichen kritischen Hin- und Herzüge und des abstrusen Stiles auch weit schwerer zu lesen, als die früheren Theologen; allem Anschein nach ist er sogar von vielen Schriftstellern seiner Schule nicht im Urtext gelesen und studirt worden[2]. Sein Hauptwerk ist der große Oxforder Commentar zum Lombarden (opus Oxoniense 5.—10. Bd. der Wadding'schen Gesammtausgabe, der Schluß des IV. Buches ist aus den Reportata Parisiensia herübergenommen); daneben der spätere und weit kürzere Pariser Commentar (Reportata Parisiensia im 11. Bd.) und die Quaestiones quodlibetales (12. Bd.), analog den Qq. disp. des hl. Thomas, und verschiedene kleinere opuscula metaphysischen und erkenntniß-theoretischen Inhalts (Bd. 3). Die handlichste Ausgabe des opus Oxon. ist die von Hugo Cavellus, irischer Franziskaner in Löwen, später Erzbischof von Armagh, der sie mit guten orientirenden Scholien begleitet hat; in der Wadding'schen Ausgabe sind ein Commentar von Lychetus (aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts) und weitläufige Ergänzungen desselben von Johannes Poncius (zu den 3 ersten Büchern) und Anton Hiquäus (Hickey, zum 4. Buche) beigefügt. Um dem Mangel an Uebersicht in der skotistischen Lehre nachzuhelfen, hat schon sein Schüler Johannes de Colonia eine alphabetische Uebersicht veranstaltet, und später Antonius de Fantis in seiner Tabula generalis Scoticae subtilitatis (Lyon 1530) achtfältige Uebersichtstafeln entworfen. Andere haben die Lehre des Skotus zu einer Art von Summa nach dem Vorbilde des hl. Thomas umgearbeitet; so schon Damian Genez in der Schrift: Oxoniense scriptum in faciliorem methodum redactum (Valenzia 1598), weit besser und großartiger aber Hieronymus a Montefortino (Rom 1739 Fol. 6 Bde.). Der alphabetische Weg wurde wieder eingeschlagen von Karl Franz a Varesio in seinem promptuarium Scoticum (2 Bde. Fol. Venedig 1690).

1061 Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Skotus nicht eigentlich als Fortsetzer der alten Franziskanerschule betrachtet werden kann, sondern wirklich eine neue gegründet hat, die mit Recht von ihm ihren Namen trägt. Allerdings treibt er manche in der früheren Schule bereits vorhandene spezifische Ideen auf die Spitze; aber ihrer idealinnigen Denk-

[1] Vgl. über ihn im Allgemeinen den trefflichen Art. von Döllinger im Freib. Kirchen-Lex.; über die Lehre des Skotus: Werner, Thom. v. Aquin (Bd. III., nach ihrer kritischen Seite S. 3—70, nach ihrer positiven Seite S. 11—100), und Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters S. 783 ff.

[2] Einer von ihnen, Boyvin, überschreibt sein Werk geradezu: theol. Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate liberata.

weise gegenüber macht sich bei ihm der dürre und starre Begriff geltend, und dieser bestimmt auch den eigenthümlichen Charakter seines überspannten Realismus, der ganz nach der entgegengesetzten Richtung hinläuft, als der platonisirende frühere, und daher in einer Menge von Anschauungen mit den Nominalisten übereinstimmt. Direkt wandte sich indeß Skotus gegen den hl. Thomas, und im Verhältniß zu ihm tritt auch die Eigenthümlichkeit seiner Anschauungsweise am deutlichsten hervor.

Die Differenz zwischen Thomas und Skotus läßt sich im Allgemeinen darin 1062
zusammenfassen, daß die Auffassung des hl. Thomas eine streng organische ist, d. h. bei aller Feinheit der Distinktion doch die unterschiedenen Momente nicht auseinander reißt, sondern sie in ihrer natürlichen lebendigen Verbindung läßt, während Skotus mit dem Secirmesser seiner Distinktionen ihre organische Verbindung lockert, ohne jedoch, wie die Nominalisten, die Verbindung und damit das Leben in den gelösten Theilen zu zerstören. Mit andern Worten: für Thomas ist die Welt ein vollkommener animalischer Organismus, worin alle Theile auf's engste durch die Seele zusammengehalten und in Wechselbeziehung gesetzt werden; für Skotus ein Organismus nach Art der Pflanze, wie er selbst sich ausdrückt, worin die Theile, von der Wurzel sich abzweigend, auseinandergehen; bei den Nominalisten endlich ein Haufe pulverisirter Atome, die nur äußerlich und arbiträr in Verbindung gesetzt werden. Jene allgemeine Differenz der Auffassungsweise spiegelt sich in fast allen besonderen Lehrdifferenzen ab. Die wichtigsten rein theologischen Differenzen — die rein philosophischen übergehen wir — sind folgende:

1) Gotteslehre. Bez. der Einheit Gottes will Thomas nur einen virtuellen, Skotus einen formellen Unterschied der Eigenschaften vom Wesen und untereinander; desgleichen bezüglich der Trinität will Thomas wieder nur einen virtuellen, Skotus einen formalen Unterschied zwischen dem Erkennen und Wollen, und dem produktiven dicere und spirare; ebenso sieht Thomas die Hauchung des hl. Geistes zugleich mit der Zeugung des Sohnes als actus naturalis, sowie als wesentlich und formell durch die Zeugung des Sohnes bedingt an; Skotus aber sieht sie als actus liber an und läßt sie nicht wesentlich und formell durch die Zeugung bedingt sein. 2) Gnadenlehre. Thomas nimmt für das Gnadenleben eine Verklärung der Natur des Geistes als gemeinschaftliche Wurzel aller übernatürlichen Tugenden an; er läßt darum nicht bloß die theologischen, sondern auch die moralischen Tugenden substanziell übernatürlich werden; er gewinnt dadurch ferner für das Verdienst der Menschen eine durch seine innere höhere Würde bedingte innere Grundlage, wie auch die Nachlassung der Sünde innerlich durch die Kraft der gratia gratum faciens vermittelt wird. Skotus läugnet dieß Alles und hat somit eine viel äußerlichere Auffassung von der organischen Einheit des Gnadenlebens. Ebenso sind nach Thomas die Gaben der Integrität in der justitia originalis innerlich mit der sanctitas verbunden und davon abhängig; nach Skotus sind beide bloß äußerlich verbunden oder auf einander bezogen. — 3) Lehre von der Sünde. Der Unterschied der Todsünde von der läßlichen wird bei Thomas mehr innerlich, bei Skotus mehr äußerlich begründet; die habituelle Sünde bei Thomas auf's engste mit der Aufhebung der justitia habitualis verbunden, bei Skotus als einfacher reatus von dieser abgelöst, und demgemäß beiderseits auch die Nachlassung der Sünde anders construirt. — 4) In der Christologie wird bei Thomas die hypostatische Union der Menschheit mit der Gottheit organisch vermittelt, und daher dieselbe inniger und fruchtbarer aufgefaßt, während Skotus die menschliche Natur zu abstrakt faßt und sie so sehr isolirt, daß er die innere Unendlichkeit des Werthes ihrer verdienstlichen Akte bestreitet. Mehr Recht hätte Skotus mit der Lehre von der absoluten, d. h. von der Erbsünde unabhängigen Prädestination Christi und der darauf gegründeten Theorie von der unbefleckten Empfängniß Mariä, wenn er hiebei nicht ebenfalls zu abstrakt verführe, und Thomas nicht die Substanz dieser Lehre bewahrte. — 5) In der Sakramentenlehre verflüchtigt Skotus die objektive Verbindung der Sakramente mit Christus als instrumenta operationis, ferner das reale Wesen und die Bedeutung des sakramentalen Charakters, löst die organische Verbindung der Akte des Pönitenten mit denen des absolvirenden Priesters und faßt die Transsubstantiation nicht als produktive Wandlung, sondern als abduktive Substitution des Leibes Christi an Stelle der vernichteten Brodsubstanz, während bei Thomas von allem diesem das Gegentheil gelehrt wird. — 6) In der Sittenlehre betont Thomas nachdrücklich die Natur der Dinge und die innern Zwecke der Handlungen als Maßstab für den sittlichen Charakter der letzteren, während Skotus mehr auf den freien

Willen Gottes recurrirt und daher die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, besonders bez. der praecepta secundae tabulae, alterirt. — 7) In der Eschatologie faßt Thomas die Anschauung Gottes, Skotus die Liebe Gottes als den beseligenden Besitz des höchsten Gutes auf, und stellt letzteres überhaupt die Thätigkeit des Willens mehr oder weniger isolirt neben die Erkenntniß, statt sie in lebendiger Einheit mit derselben zu erhalten.

1063 In späterer Zeit hat man wegen der Achtung, in welcher der hl. Thomas in der ganzen Kirche stand, von Seiten verständiger Franziskaner wiederholt versucht, diese Differenzen im Zusammenhange zu würdigen, resp. womöglich auszugleichen: so der Cardinal Constantin Sarnanus in seiner conciliatio dilucida omnium controv. inter Thomam et Scotum (Rom 1589 und Lyon 1590); ferner Johannes de Rada in dem berühmten Werke controversiae inter S. Thomam et Scotum (Venedig 1599 u. ö.), (die collationes von dem portugiesischen Skotisten Franz Macedo sind dagegen sehr einseitig und hartnäckig skotistisch). Der französische Kapuziner Marcus a Baudunio lieferte in seinem paradisus theologicus eine ruhige und bündige Zusammenstellung und Vergleichung der Lehre von Thomas, Bonaventura und Skotus, und der belgische Rekollekt Matthäus Hauzeur that in seiner collatio totius theologiae inter majores nostros (2 Bde. Fol. 1646 und 1652) dasselbe für Alexander von Hales (den er den patriarcha theologorum nennt), Bonaventura und Skotus, wozu ein appendix, der die Lehre dieser drei mit der des hl. Augustinus vergleicht.

1064 IV. Mit dem Anfange des 14. Jahrhunderts ging die schöpferische und klassische Zeit der älteren Scholastik zu Ende. In den beiden folgenden Jahrhunderten[1] wurde das bisher Errungene zwar nicht verloren, aber auch nicht wesentlich vermehrt und weiter ausgebildet, vielmehr nur schulmäßig reproducirt und verarbeitet, namentlich gegenüber den mit dem Anfange des 13. Jahrhunderts auftauchenden hyperkritischen und zersetzenden Bestrebungen, welche in der Theologie und Philosophie Hand in Hand gingen mit den analogen Bestrebungen und Kämpfen im öffentlichen Leben der Kirche und des Staates. Diese concentrirten sich einerseits in einem falschen Mysticismus, andererseits in dem sogenannten Nominalismus, der, theils als Ueberspannung ihrer kritischen und kalt begrifflichen Tendenz, theils als Umschlag in's andere Extrem, aus der Schule des Duns Skotus hervorging, um die reichen und fruchtbaren Ideen des 13. Jahrhunderts zu verflüchtigen, durch frivole Willkür und haarspaltende Spitzfindigkeit den lebendigen Inhalt und Zusammenhang der christlichen Wahrheit zu zerstören und im äußeren Leben die übernatürliche Würde und Einheit der Kirche zu untergraben. Vorbereitet durch den spitzfindigen Petrus Aureolus (Franzose, † 1321) wurde er von dem rebellischen Wilhelm Okkam[2] († 1347 — beide waren Schüler des Skotus) vollkommen ausgebildet und sofort auch von ihm und seinen Kampfgenossen Marsilius von Padua und Johannes von Jandun im Dienste der physischen Gewalt gegen die göttliche Ordnung der Kirche angewandt. Am meisten setzte er sich in Deutschland fest, wo er, seit Ludwig der Baier den Stifter begünstigt hatte, später von den Fürsten in ihrem dynastischen Interesse gepflegt wurde; in Frankreich wurde er zwar

[1] Ueber die theologische Entwicklung dieser Zeit vgl. bes. Werner, Thomas III. S. 101 ff. und Stöckl Bd. II. S. 952 ff.; auch Kleutgen, Theol. IV. S. 37 ff. u. Phil. I. S. 328 ff.

[2] Ueber Okkam und seine Lehre vgl. bes. Schwab, Gerson S. 274 ff., besonders auch in seiner Beziehung zu Peter d'Ailly und Gerson. Vgl. bes. S. 288 die Auszüge aus dem Centiloquium Okkams, in welchen sich die ganze Frivolität und Nichtsnutzigkeit des „venerabilis inceptor" zeigt. Vgl. auch Kerker im Freib. Kirchen-Lex. s. h. v.

wiederholt als philosophische Doktrin unterdrückt, blieb aber auch hier als theologische Doktrin nicht ohne großen Einfluß auf die Anschauung von der Kirche; namentlich waren manche Constanzer (wie Peter d'Ailly und theilweise auch sein Schüler Gerson[1]) und die meisten Baseler Theologen in ihm großgezogen. Zu den besseren Vertretern dieser Richtung gehört aus dem 14. Jahrhundert Gregor von Rimini (s. u.) und aus dem 15. Gabriel Biel, während Jakob Almain und Johannes Major in Paris zur Zeit des zweiten Conciliabulums von Pisa ihn zuletzt gegen den Organismus der Kirche anwandten.

Der Tradition des 13. Jahrhunderts blieb am treuesten die Domini- 1065
kanerschule (in welcher die dem Nominalismus zuneigenden Durandus von St. Portiano († 1332) und Holkot († 1349) abnorme Erscheinungen sind) und bewahrte daher auch am besten ihre Würde. Zu nennen sind aus der älteren Zeit (erste Hälfte des 14. Jahrhunderts) Bernhard von Gannaco (Auvergne), Hervāus Natalis (de Nedellec, besonders klarer und gemäßigter Gegner von Skotus), Johannes von Neapel, Johannes von Paris, Petrus de Palude, Raynerius von Pisa; aus der späteren (15. Jahrhundert und Anfang des 16.) der sinnige und emsige St. Antonin von Florenz, der gewaltige Apologet des Thomismus Johannes Capreolus, endlich am Anfang des 16. Jahrhunderts die ersten Commentatoren der Summa theol., Cardinal Cajetan und Konrad Köllin (in Köln), und der Commentator der Summa c. gent., Franziskus von Ferrara. — Der Franziskanerorden nährte in sich die verschiedensten Elemente; während ein großer Theil dem Nominalismus anhing, hielten die meisten an Skotus fest; so in der ersten Zeit Franz Mayronis, sehr bezeichnend magister abstractionum genannt, Antonius Andreä, Wilhelm de Rubeon, Gerhard Odonis, Johannes de Colonia, Peter de Aquila (als berühmter und beliebter Compendiator des Skotus, genannt Scotellus); später Nikolaus de Orbellis, Johannes Bassolis, Trombetta, Tartaretus und Lychetus (letzterer berühmter Commentator des Skotus um dieselbe Zeit, wie Cajetan und Köllin für den hl. Thomas). Einige, wie Wilhelm Vorrilong (um 1400), besonders aber sein Schüler Stephan Brulefer († 1483), und Nikolaus de Niisse, gingen aber zugleich auf den hl. Bonaventura zurück. Unter den Augustinern ragen, aber in verschiedenen Richtungen, hervor: der Aegidianer Gerard von Siena, die eine Mittelstellung einnehmenden Jakob Capoccius (Jacobus de Viterbo † 1308) und Thomas von Straßburg (Argentinas † 1357), der nominalistische und zugleich den Bajanischen Augustinismus präformirende Gregor von Rimini, genannt tortor infantium († 1359), und der Thomist Alphons Vargas, genannt Toletanus († 1366). Im Carmeliterorden trat nach Gerard von Bologna († 1317), der noch dem 13. Jahrhundert verwandt ist, an Thomas sich anschließt, und auch eine unvollendete Summa schrieb, und neben Guido de Terrena († 1342),

[1] Daß Gerson, obgleich Mystiker, doch zugleich in der Theorie eine nominalistische Richtung gehabt, beweist Schwab, Gerson S. 291 ff. Okkam ist ihm ein egregius theologus, dem man freilich nicht unbedingt folgen dürfe. Wenn Kleutgen, Phil. I. S. 337 ff., Gerson vom Nominalismus freispricht, so betrifft das nur die Universalienfrage.

Johann Bacon oder Baconthorp († 1346) als Gründer einer Ordensschule auf, ohne es jedoch zu allgemeinem Ansehen zu bringen, wie er auch durchaus nicht der klassischen Scholastik angehört.

1066 Die positivsten, umfassendsten und allseitigsten Theologen dieser Zeit waren aber neben St. Antonin Dionysius Ryckel, der Karthäuser, und Alphons Tostatus, von seinem Bischofssitz Abulensis genannt. Neben diesen zeichneten sich durch bedeutende monographische Leistungen in verschiedener Hinsicht aus Thomas Bradwardinus (Erzbischof von Canterbury † 1340) als gelehrter und tiefsinniger Vertreter einer schroff ausgebildeten Gnadenlehre; der ihm zwar nicht in der Strenge, aber in der mathematischen, in die Theologie hinüberwirkenden Bildung verwandte Cardinal Nikolaus von Cusa als geistreicher Vertreter einer neuen spekulativen Beleuchtung der Glaubenslehren, sowie der spanische Arzt Raymund von Sabunde wegen seiner, freilich nicht ganz correkten, aber gewandt und originell durchgeführten eigenthümlichen Verschmelzung der theologia supernaturalis mit der theologia naturalis. Ferner gehören hierhin der Minorit Alvarus Pelagius, die Augustiner Augustinus Triumphus und Alexander von St. Elpidio, besonders aber Johannes Torquemada (Turrecremata) und der hl. Johannes Capistran wegen ihrer Arbeiten über die Kirche. Weiterhin als Apologeten: gegenüber den Armeniern der freilich in manchen Punkten sehr incorrekte Richardus Radulphus († 1360 als Erzbischof von Armagh gewöhnlich schlechthin Armacanus genannt), und gegen die Wicleffiten Thomas Netter (genannt Waldensis); endlich Hieron. Savonarola wegen mehrerer sehr gediegener und schöner apologetischer Schriften. Gerson und der spätere Papst Hadrian VI., welche vielfach als Dogmatiker genannt werden, haben hauptsächlich nur praktische Bedeutung, jener als Mystiker, dieser als Moralist.

1067 In Folge der theilweisen Ausartung der Scholastik einer- und der Mystik andererseits, trat in dieser Zeit ein gewisser Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik hervor, indem manche gesunde Mystiker von der entarteten Scholastik, aber auch manche ungesunde Mystiker von der soliden Scholastik sich abwandten.

Wie der Nominalismus durch Flachheit und Willkürlichkeit des Denkens besonders die Gnaden- und Sittenlehre der Innerlichkeit und Lebendigkeit entkleidete und die Gnade bloß als eine äußerliche Dekoration der Seele auffaßte: so vernichtete die falsche Mystik durch Ueberschwänglichkeit des Gefühls und der Phantasie den übernatürlichen Charakter der Gnade und die naturgemäße organische Construktion und Entwicklung der gesunden Sittenlehre; und da beide zusammen die richtige Auffassung des Organismus der Kirche gefährdeten, so waren auch beide die Vorläufer der Reformation des 16. Jahrhunderts.

1068 Die besten Arbeiten dieser Zeit charakterisiren sich dem Gesagten zufolge als Nach- oder Auslese, resp. als Vertheidigung der Leistungen des 13. Jahrhunderts, welche allgemein als classisch und fundamental anerkannt wurden. Die Tendenz der Nach- und Auslese gibt sich bei manchen Arbeiten sogar in der Form kund. So lieferte Raynerius von Pisa in seiner Pantheologia (die im 17. Jahrhundert von dem Dominikaner Nicolai mit guten Noten und Zusätzen in 3 Bd. Fol. herausgegeben wurde), eine alphabetisch geordnete Uebersicht der Lehre des hl. Thomas und theilweise auch des Alex. v. Hales; Johannes

de Colonia eine kürzere von der des Skotus; das Werk des Thomisten ist aber viel größer und reichhaltiger, als das des Skotisten, und noch heutzutage sehr brauchbar.

In anderer Weise verfuhren später die beiden Lichter des 15. Jahrhunderts, St. 1069
Antonin und Dionys der Karthäuser [1]. St. Antonin (1389—1447) verfolgte in seiner Summa theologiae mehr praktische als theoretische Zwecke und hat sie daher auch nicht als ein wissenschaftliches System angelegt, aber in seiner anspruchslosen Form eine reiche Fülle theologischen Wissens zusammengetragen. Dionysius Ryckel aus dem Geschlechte der Leewis, Karthäuser in Roermond (geb. 1403, † 1471, studirte in Köln) ist der Sammler per exc., vor Allem in seinem catenenartig angelegten Commentar zu den Sentenzen (de his, quae secundum s. Script. et orthod. Patres de Trinitate etc. creduntur), worin er bei jeder Frage Auszüge aus den großen Theologen des 13. Jahrhunderts (darunter auch einzelne bis jetzt ungedruckte Werke, wie die Summa Ulrichs von Straßburg) zusammenstellt und vergleicht. Dieses Werk füllt 4 Foliobände (Köln 1535 und Venedig 1584); an Reichthum und Werth stehen jedoch die ersteren Bücher desselben weit über den letzteren. Außerdem verfaßte er verschiedene Compendien der scholastischen Philosopie und Theologie; die wichtigsten sind: die beiden parallelen Schriften de lumine christianae theoriae und elementatio philos. et theol., beide in je 2 Büchern (im 2. Bd. der opusc.) und analog angelegt, wie die Summa c. gent. des hl. Thomas, aber im geraden Gegensatz zur theologia naturalis des Raymund von Sabunde, indem jedesmal der erste Theil die natürlichen, der zweite die übernatürlichen Wahrheiten des Christenthums in strenger Ausscheidung bündig und geistreich behandelt. Ergänzt werden diese Schriften durch die Werke de natura veri et summi Dei (I. Bd. der opusc.) und creaturarum in ordine ad Deum consideratio theologica, von denen ersteres den Inhalt des l. I. sent., das zweite den des lib. II. in freier Bearbeitung behandelt. Dazu kommen medullae aus den Schriften des hl. Thomas und der Summa des Wilhelm von Auxerre, Werke über Kirche und Papst, großartige Commentare zum Areopagiten und zur hl. Schrift in 7 Bdn. Fol. An Tiefe steht er seinem Freunde Nik. v. Kues gleich, an Umfang und Correktheit des Wissens über ihm; das Wahre und Schöne der Kusanischen Spekulation findet sich klarer und reicher bei ihm, so daß er neben Albertus M. und Heinrich v. Gent als Hauptvertreter der deutschen Theologie, auch der Mystik, im Mittelalter gelten kann. Daher wurden auch seine Werke kurz nach dem Ausbruche der Reformation als Bollwerk gegen die Häresie gesammelt und zu Köln gedruckt [2].

Neben Dionysius steht in Bezug auf Vielseitigkeit Alphonsus Tostatus, an Gelehr- 1070
samkeit ein Riese (hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne), auch nicht ohne Tiefe und Frische, aber in der Lehre von der kirchlichen Verfassung, wie Manche seiner Zeit, verfänglich (seine dießbezügliche Vertheidigungsschrift im letzten Bande seiner Werke macht die Sache eher schlimmer als besser). Sein Hauptwerk bilden seine großen Commentare, vielmehr eine Sammlung von Dissertationen zur hl. Schrift, worin zuweilen vollständige Traktate über einzelne Theile der Dogmatik (so z. B. zu Matth. 19 ein schöner Traktat de gratia) eingefügt sind. Seine quinque paradoxa im letzten Bande enthalten eine poetisch eingeleitete, sehr gelehrte und geistreiche Darstellung der Lehre von Christus und der hl. Jungfrau.

Der ordentliche Lehrvortrag und die gewöhnliche Bearbeitung der Theologie bestand 1071
während dieser Zeit in der Commentirung des Lombarden und der gelegentlichen Behandlung einzelner Fragen (Quodlibeta), welche in diskutirender Form abgefaßt waren, und wobei man sich der Theologie des 13. Jahrhunderts gegenüber theils kritisirend, in skotistischer oder nominalistischer Weise, theils vertheidigend verhielt. So unerquicklich, spitzfindig und unfruchtbar theilweise diese Polemik ist: so war sie das doch zunächst nur von Seiten der

---

[1] Beide geben, jener am Anfange der Summa, dieser am Ende seines Commentars zu den Sentenzen, eine Aufzählung der Theologen, denen sie folgten.

[2] Vor Dionysius werden als bedeutende Theologen unter den deutschen Karthäusern genannt: Heinrich von Hessen (in 4 l. sent.; wohl zu unterscheiden von dem gleichnamigen Nominalisten Heinrich Langenstein), und gleichzeitig mit Dionysius der ihm an Vielseitigkeit sehr ähnliche Johannes Hagen (ab indagine); eine Aufzählung seiner vielen Schriften bei Possevin im Apparatus.

Kritiker, nicht von Seiten der Vertheidiger der Theologie des 13. Jahrhunderts, und bot den letztern Gelegenheit, die Probehaltigkeit dieser Theologie, besonders der des hl. Thomas, durch die siegreiche Bekämpfung aller Widersprüche desto herrlicher an's Licht zu stellen. Dieß geschah innerhalb der Dominikanerschule namentlich in dem clypeus Thomistarum, einem großen Commentar zu den Sentenzen von dem französischen Dominikaner Johannes Capreolus, dem princeps Thomistarum, gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts. Capreolus hatte sich nämlich zur Aufgabe gestellt, den mannigfachen Bekämpfungen der Gegner und theilweise auch den unglücklichen Auffassungen älterer Thomisten gegenüber die Lehre des hl. Thomas nicht nur als probehaltig zu erweisen, sondern auch zu zeigen, wie dieselbe bereits in ihrer ursprünglichen Entwicklung die spätern Einwendungen im Voraus ausgeschlossen und widerlegt habe. Er stellt daher bei jeder Frage alle einschlägigen Stellen des hl. Thomas mit dessen eigenen Worten zusammen, führt dann ebenso treu, bündig und vollständig die Bemerkungen der Hauptgegner (besonders Aureolus, Durandus, Skotus, Occam, Gregor von Rimini) an, um sie sofort, wo möglich in den eigenen Worten des hl. Thomas, mit schlagender Kürze zurückzuweisen. Die Darstellung ist scholastisch im strengsten Sinne des Wortes, aber mit solcher Kunst gehandhabt, daß sie eben der kürzeste und packendste Ausdruck für die Entwicklung der Gedanken wird, und ihre Härte nur die Wucht der geführten Schläge vermehrt. Um das geistige Ritterspiel der damaligen Zeit in seiner vollen Pracht und seinem ganzem Umfange zu schauen, gibt es kein besseres Werk, als dieses. (Reichhaltige Proben daraus s. bei Werner, Thomas III. S. 156—244.) Zu der Venediger Ausgabe von 1588 lieferte der Thomist Aquarius ein Supplement, worin er u. A. die von Thomas abweichenden Lehren Baconthorps widerlegt. Der clypeus Thomisticus von Petrus Niger aus dem 15. Jahrhundert ist von geringerer Bedeutung.

1072 Die bündigsten, klarsten und gefälligsten Werke der Franziskanerschule sind im reinen Skotismus die Commentare von Peter von Aquila und Nikolaus de Orbellis; zugleich im Anschluß an St. Bonaventura die von Vorrilong, Niisse und Brulefer; letzterer titulirt sogar sein Werk: Reportata in 4. sent. ll. S. Bonaventurae, wie es denn auch nur ein conciser Auszug, resp. eine Ueberarbeitung des Commentars des hl. Bonaventura ist. In den übrigen Orden gab es keine streng geschlossenen Schulen, so viel man auch davon redet. So z. B. haben die beiden Augustinergenerale Thomas von Straßburg und Gregor von Rimini eine wesentlich verschiedene Richtung, indem ersterer so ziemlich an Aegidius und Thomas sich anschloß, letzterer die nominalistische Spitzfindigkeit mit einem mißverstandenen rigoristischen Augustinismus versetzte und so der Vorläufer des Bajus und Jansenius wurde. Unter den Carmeliten wird Baconthorp, ein allerdings eigenthümlicher Kopf, der theils in skotistischem, theils in nominalistischem Sinne gegen Thomas polemisirt, zwar als Gründer einer Schule genannt; aber wenigstens die spätern Carmeliten waren durchweg entschiedene Thomisten.

1073 Wenn in manchen Büchern viel davon geredet wird, daß um diese Zeit der Nominalismus allgemein geherrscht habe: so ist daran nur so viel wahr, daß er in manchen Gegenden, und besonders in Deutschland, zeitweise sich sehr breit machte und die Oberherrschaft gewann, und dann auch unsäglich viel Schaden stiftete, sogar, theils direkt, theils indirekt, die Reformation des 16. Jahrhunderts vorbereiten half. Und hieraus erklärt es sich auch, wie man später nach dem Vorgange der Protestanten die Fehler der Nominalisten den echten Scholastikern andichten und einen von jenen, Gabriel Biel, glücklicherweise in dieser Richtung einen der letzten, schlechthin als den „letzten Scholastiker" bezeichnen und nach ihm die Scholastik beurtheilen konnte. Biel ist übrigens einer der besten von seiner Schule, klar, exakt, und auch positiver und kirchlicher, als viele andere; aber um so unbegreiflicher ist es, wie er sein Werk geradezu als collectorium aus den Schriften des saubern Occam hinstellen kann, worin er nur darauf ausgehe, dogmata et scripta venerabilis inceptoris Guil. Occam Angli veritatis indagatoris acerrimi circa 4 sent. libros abbreviare. Da hatte doch die Kölner Universität klüger und kirchlicher gehandelt, indem sie um 1430 auf das sonderbare Ansinnen der Kurfürsten, sie solle sich doch nicht mehr an die dunkeln alten Doktoren (antiqui alti sermonis doctores), wie Albertus M. und Thomas, sondern an die moderniores, die einen stilus humilior in die Wissenschaft eingeführt hätten, wie Buridan und Marsilius, halten, antwortete: unter jenen Alten seien denn doch Heilige, die noch keine Ketzerei gelehrt hätten, die moderni aber ständen theil-

weise nicht einmal im Geruche der Orthodoxie, geschweige der Heiligkeit [1]. Ueberhaupt wäre noch ein interessantes Buch zu schreiben darüber, wie die Nominalisten im Dienste der deutschen Fürsten Reich und Kirche haben zerrütten helfen. — In Frankreich wurde zwar wiederholt während des 14. Jahrhunderts der philosophische Nominalismus — und unter dessen Vertretern wird auch Peter d'Ailly [2] genannt — interdicirt, weil es hier neben dem Könige keine Fürsten gab, denen er zur Zersplitterung des Staates dienen konnte. Der Nominalismus in der Theologie durfte sich aber im Kampfe des Staates gegen die Kirche breit machen; namentlich durfte Almain seinen Traktat de potestate ecclesiastica et laica in Form einer expositio super decisiones Guilielmi Occam de potest. summi Pontificis schreiben. Trotz der nachdrücklichen Verwerfung des Peter d'Ailly von Seiten der Universität und trotz der unendlichen Dürftigkeit positiver Kenntnisse, wie sie fast allen Nominalisten eigen, gelten die Genannten bei Bossuet und Natalis Alexander — beide Thomisten und höchst positive Theologen! — als die echten alten französischen Kirchenlichter, bloß deßhalb, weil sie Gallikaner waren, und auch bloß um eine Stütze für den Gallikanismus zu finden. Und unsere altkatholischen „historischen Theologen" in Deutschland thun das Gleiche mit der colluvies scribarum von Basel, welche von positiver Theologie so viel und so wenig hatten, wie von spekulativer.

Die übrigen oben außerhalb der Ordensschulen wegen monographischer 1074
Arbeiten Genannten haben meistens bei ihrer Originalität ihre schwachen Seiten. Thomas Bradwardin (nicht Dominikaner, wie öfter angenommen) war der berühmteste Mathematiker seiner Zeit. Sein Hauptwerk de causa Dei contra Pelagianos, mathematisch angelegt, zeugt von großer Formgewandtheit, Erudition und Geistestiefe, macht aber wegen der strengen Doktrin einen düstern Eindruck; es wurde daher später von den Anglikanern zu Gunsten ihres Calvinismus herausgegeben. Einige betrachteten es auch als einen Anlaß zum Wicleffitismus, was jedoch mit größerem Rechte von Richard Radulphus gilt [3]. Nikolaus von Kues ist in seiner Originalität von Manchen zu strenge, von Anderen aber auch zu günstig beurtheilt worden. Ueber die theologia naturalis von Raymund von Sabunde (s. oben n. 891). Von den Arbeiten über die Kirche ist weitaus die bedeutendste die Summa de ecclesia von Turrecremata, und nach ihr die Bücher von Dionys Ryckel de potestate Papae. Das große Werk des Waldensis führt den Titel: Doctrinale antiquitatum ecclesiae catholicae adv. Wicleffitas et Hussitas. Savonarola's Hauptschrift ist der triumphus crucis.

Der theologische Gehalt der mittelalterlichen Mystik ist, soweit er von 1075
wirklichem Werth, überreichlich und in klarer, unzweideutiger Form enthalten in den Schriften der echten Scholastiker, wie Thomas und Bonaventura und

---

[1] Vgl. das Dokument bei *d'Argentrée*, judicia I. P. II. p. 220. Werner, Thomas Bd. III. S. 124 ff. Dasselbe zeigt, daß der Nominalismus, oder wenigstens eine flachere Doktrin, als die alte — denn Marsilius v. Inghen (ein Engländer, aber an verschiedenen deutschen Universitäten thätig) war kein eigentlicher Nominalist — damals auf allen deutschen Universitäten gepflegt wurde, und auch zu Köln vorher gepflegt worden war. Die Herren Kurfürsten waren in ihrem Eifer für die Reinheit des Glaubens so weit gegangen, daß sie sagten, die Lehre der alten Doktoren habe, etsi in se non sit mala, zur husitischen Irrlehre Anlaß gegeben!

[2] Neben ihm werden wegen ihrer mehr oder minder nominalistischen Tendenz interdicirt: Guilielmus Occam, monachus Cisterciensis, de Arimino, Buridanus, Marsilius, Adam Dorp, Albertus de Saxonia. Vgl. Werner, Thomas Bd. III. S. 127.

[3] Vgl. über letztern Werner, apol. Lit. Bd. III. S. 409 u. ö. Ueberhaupt ist in diesem Bande Vieles über die positive und polemische Literatur jener Zeit enthalten.

des Dionysius Ryckel, besonders in dessen großen Commentaren zum Areopagiten, sowie in der an die Scholastiker eng angeschlossenen theologia mystica des belgischen Minoriten Henricus Harphius, welche allerdings auch ursprünglich nicht ganz correkt und daher eine Zeit lang verboten war, aber in der revidirten Ausgabe von 1585 und 1611 erlaubt worden ist. Ueber die theilweise überschwenglichen „deutschen Mystiker" vgl. Stöckl, Geschichte der Phil. d. M. A. Bd. II., wo freilich hie und da, namentlich über Suso, etwas hart geurtheilt wird. Ueber das Verhältniß der Mystik zur Scholastik s. auch Kleutgen IV. S. 55. ff. Zu dieser Richtung gehört auch die von Luther herausgegebene „Theologia deutsch" (vgl. Kirchen-Lex. von W. u. W. s. h. t. und Stöckl, Gesch. der Phil. S. 502 f.); während die „Teutsche Theologie" von Berthold von Chiemsee eine in ihrer Art classische Vertheidigung der katholischen Lehre gegen die Reformatoren enthält.

1076 Auf die im 15. Jahrhundert auftauchenden antischolastischen Bestrebungen der sogen. Renaissance, theils von Seiten der Platoniker, theils von Seiten der Humanisten, können wir uns hier nicht einlassen. Dieselben hatten zum Theil Recht gegenüber der nominalistischen Scholastik, vergriffen sich aber auch an der echten und setzten vielfach nur Schwindel und Gedankenarmuth an deren Stelle, während sie selbst vorherrschend theils mit ihrer platonischen Ueberschwenglichkeit nur heidnisch gefärbte Mystiker, theils mit ihrer classischen Phraseologie nichts als elegante Nominalisten waren.

§ 59. C. Die neuere Zeit seit dem Ausbruch der Reformation.

1077 Vorbereitet und in ihrem eigenthümlichen Charakter bestimmt wurde seit dem Ende des 15. und dem Anfange des 16. Jahrhunderts die weitere Entwicklung der Theologie hauptsächlich durch drei Umstände: die Erfindung der Buchdruckerkunst, das Wiederaufblühen der altklassischen Studien und den radikalen Kampf der Reformatoren gegen den ganzen historischen Besitzstand der Kirche. Durch diese Umstände wurde nämlich einerseits eine sorgfältigere und fruchtbarere Behandlung der biblisch-historischen Seite der Theologie ebenso möglich wie nothwendig gemacht, andererseits aber auch eine neue umfassendere Behandlung der spekulativen Theologie angebahnt.

1078 Lokal ging seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts die neue großartige Entwicklung der Theologie — und zwar wie im 13. Jahrhundert in engster Verbindung mit christlicher Mystik und christlicher Kunst — von demjenigen Lande aus, welches im Mittelalter am weitesten zurückgeblieben war, jetzt aber von den häretischen Bewegungen am wenigsten berührt wurde, von Spanien, besonders den Universitäten von Salamanca, Alcala (Complutum) und Coimbra. Es waren hauptsächlich spanische Theologen, welche theils durch ihre Thätigkeit auf dem Concil von Trient (wie die beiden Soto und Vega), theils durch ihre Lehrthätigkeit in den übrigen Ländern (wie Maldonat in Paris, Tolet in Italien, Gregor von Valentia in Deutschland) auch in diesen das wissenschaftliche Leben anregten und förderten. Neben Spanien that sich in den damals unter seiner Herrschaft stehenden Niederlanden die Löwener Universität hervor. Die Pariser hingegen, welche inzwischen viel verloren hatte, fing erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts wieder an, ihren alten Rang einzunehmen. Von den religiösen Corporationen traten zwar auch die älteren, die Erben der Theologie des 13. Jahrhunderts, wieder mit

verjüngter Kraft auf; der Löwenantheil fiel jedoch dem neu erstandenen Jesuitenorden zu, welcher auf allen Gebieten der Theologie, namentlich aber in der exegetischen und historischen Theologie, am großartigsten wirkte, und die spekulative Theologie des Mittelalters in freierer eklektischer Weise und in einer den Bedürfnissen und den Fortschritten der Zeit entsprechenden Form weiter auszubilden suchte. Die Verbindung mit der theologischen Entwicklung des Mittelalters wurde bei den Jesuiten, wie in den meisten übrigen Orden und Schulen, besonders dadurch unterhalten, daß an Stelle der Sentenzen des Lombarden fortan die reifste Frucht des 13. Jahrhunderts, die Summa des hl. Thomas, als Text zu Grunde gelegt wurde, nachdem sie auf dem Concil neben der heiligen Schrift und dem corpus juris canonici als bewährtester Ausdruck des theologischen Bewußtseins der Kirche aufgelegen hatte.

In dieser neuen Periode lassen sich fünf Epochen unterscheiden: I. die 1079
Vorbereitungszeit bis zum Schlusse des Concils von Trient, II. die Blüthezeit, von da ab bis um 1660, III. die Epigonenzeit bis um 1760. An diese drei Epochen, welche denen der patristischen Zeit und des Mittelalters entsprechen, reiht sich IV. die Zeit des tiefsten Verfalls 1760 bis gegen 1830 und V. die Zeit der Restauration von 1830 abwärts.

I. Die Vorbereitungszeit 1500 bis 1570 enthält verhältnißmäßig 1080
noch wenige großartige und das Gesammtgebiet der Theologie umfassende Leistungen, zeigt aber in Monographien und namentlich in Controversschriften ein reges und wohlverstandenes Streben, sowie große Geschicklichkeit in der Beherrschung der neuen Zeit, wofür die Dekrete des Concils von Trient und der Catechismus Romanus die sprechendsten Belege sind.

Die zahlreichen Controversisten aus dieser Zeit sind bekannt und über ihre Schrif- 1081
ten ist leicht Auskunft zu finden, besonders im Freib. Kirchen-Lexikon. Wir nennen aus Deutschland: Johann Eck in Eichstätt, Friedrich Nausea und Jakob Noguera in Wien, Berthold von Chiemsee, Joh. Cochläus in Nürnberg, Fried. Staphylus in Ingolstadt, Jakob Hogstraeten, Joh. Gropper und Albert Pighius in Köln, Cardinal Stanislaus Hosius und Martin Cromer in Ermland, und endlich den sel. Petrus Canisius; aus Belgien die Löwener Doktoren Ruard Tapper, Joh. Driedo, Jak. Latomus, Jodokus Ravestein (Tiletanus), Joh. Hessels, Wilh. Lindanus, Joh. Molanus, Cunerus Petri, Johannes Lensäus, Theodor Pelten (Peltanus) und den Augustinerchorherr Joh. Garetius; aus England die Martyrer Joh. Fisher (von seinem Bischofssitz Roffensis genannt), Thomas Morus und Edmund Campian S. J., den Cardinal Reginald Pole (Polus), Stephan Gardiner, und etwas später Wilh. Allen (Alanus) und Nikolaus Saunders (Sanderus S. J.); aus Frankreich: Claude d'Espence, Claude de Saintes, Joh. Arboreus, Jodokus Clichtoväus, Jak. Merlin, Christoph. Cheffontaines (a capite fontium) O. S. Fr., Gilbert Genebrard O. S. B.; aus Italien: die Dominikaner Sylvester Prierias, Ambros. Catherinus und Jakob Nacchiante (Naclantus), Cardinal Seripandus (Augustiner); endlich aus Spanien: die Minoriten Alphons de Castro (adv. omnes haereses), Andreas Vega und Michael de Medina, die Dominikaner Petrus und Dominikus de Soto und Melchior Canus; sodann die Portugiesen Payva de Andrada, Perez de Ayala und Osorius. Die Schriften dieser Controversisten beziehen sich hauptsächlich auf die Lehre von der Kirche, von den Glaubensquellen und Regeln, von der Gnade und Rechtfertigung und den Sakramenten, besonders der Eucharistie, und sind zum Theil mit großer positiver Erudition ausgestattet. Von großer und bleibender Bedeutung für die folgende Entwicklung sind besonders folgende Monographien: *M. Canus*, de locis theologicis; *Sanderus*, de monarchia visibili ecclesiae; sodann *Dom. Soto*, de natura et gratia und *Andreas Vega*, de justificatione libri 15, beide Werke zur Beleuchtung der sess. VI. des Tridentinums, an welcher

die Verfasser hervorragenden Antheil genommen, geschrieben; sodann *Garet*, de veritate corporis Christi; *B. Canisius*, de beata Maria Virgine (eine vollständige Mariologie); der große Catechismus von demselben oder die Summa doctrinae christianae mit ihren reichen Belegen aus der hl. Schrift und den Vätern kann als das den Bedürfnissen der Zeit entsprechende „Sentenzenbuch" betrachtet werden [1].

1082 Außer der Controverse erschienen wenige Werke von besonderer Bedeutung; von systematischen Werken nennen wir nur die Institutiones ad naturalem et christianam philos. des Dominikaners Joh. Viguerius und das Compendium institut. cathol. des Minoriten Cardinal Clemens Dolera, von denen namentlich das erstere (oft aufgelegt und viel gebraucht) eine fließende übersichtliche Darstellung der spekulativen Theologie zu geben versuchte. Wichtigere, viel verheißende Anfänge wurden dagegen in der theologisch-philologischen Exegese der hl. Schrift gemacht, besonders von Genebrard, Arboreus, Naclantus, Dom. Soto und Catherinus, von den drei letztern namentlich durch Commentare zu dem damals so wichtigen Römerbrief, während Sixtus von Siena in seiner Bibliotheca sancta (erschien zuerst 1566) einen reichhaltigen Apparat zum regelrechten Studium der hl. Schrift lieferte.

1083 II. Blüthezeit 1570—1660. Sofort nach dem Schlusse des Concils von Trient, welches durch die auf ihm gepflogenen Verhandlungen nicht minder, als durch seine Dekrete, den Anlaß dazu gab, beginnt die eigentliche Blüthezeit dieser Periode, welche an Reichthum und Mannigfaltigkeit der Leistungen in der Kirchengeschichte nicht ihres Gleichen hat. Dem Inhalte und der Form nach lassen sich die eigentlich theologischen Arbeiten (von den rein moralischen, historischen und kanonistischen abgesehen) in fünf Hauptklassen zerlegen: in exegetische, polemische, scholastische, mystische und historisch-patristische, so jedoch, daß diese Klassen wechselseitig vielfach ineinander übergreifen. Denn darin gerade besteht die Größe dieser Zeit, daß alle Seiten der Theologie in innigster Gemeinschaft und Wechselwirkung gepflegt wurden: die Exegese ist keine bloß philologisch-kritische, sondern verwerthet zugleich die Errungenschaften der Scholastik und Patristik zum tiefern Verständniß und zur vollern Begründung der katholischen Lehre; die großen Controversisten besaßen eben in der Verbindung scholastischer Durchbildung und gründlicher exegetisch-historischer Kenntnisse ihre Stärke; die besseren scholastischen Theologen pflegten nicht einseitig die Spekulation, sondern knüpften, wie an die spekulativen Traditionen des Mittelalters, so auch an die Grundlage der heiligen Schrift und der Väter an; und die hervorragenden patristischen Theologen benützten ihrerseits wieder die Scholastik als Leitfaden zum Verständniß der hh. Väter, wie denn auch manche Theologen auf allen oder mehreren dieser Gebiete zugleich thätig waren.

1084 A. Exegeten. Die Exegese nahm gleich Anfangs besonders in Spanien und bei den Jesuiten einen so großartigen Aufschwung, daß für die folgende Zeit kaum noch etwas zu thun übrig blieb, und Jahrhunderte lang an den damals erzeugten Früchten gezehrt werden konnte, von Seiten der protestantischen Bibelverehrer aber weder damals noch später Aehnliches geleistet worden ist.

1085 Den Reigen der großen Exegeten eröffnet Alphons Salmeron S. J. († 1586) mit seinen riesenhaften Arbeiten über das N. T. (15 Bde. Fol.). Dieselben sind kein fort-

[1] Vgl. über die Thätigkeit dieser Controversisten Werner, Gesch. der apol. Lit. IV. S. 1 ff.

laufender Commentar, sondern eine sachlich geordnete Bearbeitung der Bücher des N. T., und enthalten ungefähr das, was man heutzutage biblische Theologie nennen würde, obgleich sie in dieser Beziehung zu wenig anerkannt und gebraucht werden. Salmeron war der einzige der ersten Gefährten des hl. Ignatius, von dem wir gedruckte Schriften besitzen, und er schrieb dieses Werk auch erst am Ende seiner vielbewegten öffentlichen Thätigkeit in den letzten 16 Jahren seines Lebens zu Neapel. Seine Ordensbrüder Maldonat (Spanier in Paris), Franz Toletus (Spanier zu Rom) und Nikol. Serarius (Lothringer) sind neben ihm als Hauptbegründer der classischen Schriftauslegung zu nennen. Ueberhaupt erhoben die Jesuiten, namentlich die spanischen, damals das gelehrte Schriftstudium zur höchsten Vollkommenheit; wir nennen nur: Franz Ribera, Johann Pineda, Beneb. Pereyra (Pererius), Kaspar Sanktius, Hieronymus Prado, Ferd. de Salazar Joh. Villalpandus, Ludwig von Alkasar, Emmanuel Sa (alle Spanier), Joh. Lorin (Franzose), Beneb. Justinianus (Italiener), Jak. Bonfrère, Adam Contzen und Cornelius a Lapide (in den deutschen Niederlanden), letzterer bekannt als fleißiger Sammler der Früchte der vorhergegangenen Detailarbeiten. Außerhalb des Jesuitenordens ragen hervor die Dominikaner Malvenda und Franz Forerius, Anton Aghelli, cler. reg. in Italien, und die Niederländer Lukas von Brügge, Cornelius Jansenius von Gent und Wilhelm Estius.

Für die Dogmatik sind außer Salmeron am wichtigsten: Pereyra und Bonfrère zur 1086
Genesis; Lud. da Ponte zum hohen Lied; Lorin zum Buche der Weisheit; Maldonat; Contzen und Bonfrère zu den Evangelien; Ribera und Toletus zu Johannes; Sanktius, Bonfrère und Lorin zur Apostelgeschichte; Vasquez, Justinianus, Serarius, Estius zu den Paulinischen, Justinianus, Serarius und Lorin zu den katholischen Briefen, Toletus zum Römerbrief.

B. Die Polemik und Controverse wurde während dieser Epoche, 1087
im Gegensatze zur vorhergehenden, mehr systematisch und im großen Style betrieben und erlangte ebenso, wie die Exegese, gleich von Anfang in ihren Hauptvertretern eine solche Vollendung, daß später bloß noch in Detailarbeiten Weiteres zu leisten übrig blieb. Die ersten Hauptvertreter derselben, von denen die meisten auch durch große spekulative Bildung sich auszeichneten, sind Robert Bellarmin, Gregor von Valentia, Thomas Stapleton und David du Perron, an welche sich in Deutschland Tanner und Gretser, Serarius und die Brüder Walemburg anschlossen.

Cardinal Bellarmin S. J. († 1621) vereinigte in seinem großen Werke: disputa- 1088
tiones de rebus fidei hoc tempore controversis die Hauptfragen der Zeit in drei Hauptgruppen: 1) über das Wort Gottes (Schrift und Ueberlieferung), über Christus (das persönliche und fleischgewordene Wort Gottes) und über die Kirche (den Tempel und das Organ des Wortes Gottes); 2) über Gnade und Freiheit, Sünde und Rechtfertigung; 3) über die Gnadenmittel oder die Sakramente, und umfaßt so in einer dem speziellen Zwecke durchaus angemessenen Ordnung fast das ganze Gebiet der Dogmatik. Die ausgebreitete Gelehrsamkeit, Klarheit, Bündigkeit und Gediegenheit des Werkes sind selbst von den Gegnern anerkannt, und bildete dasselbe lange Zeit den Angelpunkt der Controverse zwischen den Katholiken und Protestanten. — Gregor von Valentia, S. J. (Spanier, in Dillingen und Ingolstadt thätig, † 1603), schrieb gegen die Reformatoren eine Reihe classischer Monographien, die später in einem großen Foliobande vereinigt wurden, und worunter die analysis fidei und de Trinitate wohl die bedeutendsten sind. Die Substanz dieser polemischen Schriften hat er aber auch in seinen großen Commentar zur Summa aufgenommen. — Thomas Stapleton (Engländer, thätig in Löwen, † 1598), den Vorgenannten vollkommen ebenbürtig und in der Behandlung des protestantischen und katholischen Formalprincips unstreitig der bedeutendste, concentrirte seine ganze polemische Thätigkeit in zwei Hauptwerken mit je 12 Büchern, von denen das eine in bisher noch unübertroffener Weise das Formalprincip, die Quellen und Regeln des Glaubens, das andere das Materialprincip des Protestantismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, durch eine erschöpfende

Darstellung und Vertheidigung der katholischen Lehre über die Principien des Glaubens und die Rechtfertigung bekämpft. Ersteres geschieht in: principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica (Paris 1579), woran sich eine mehr scholastisch gehaltene Ueberarbeitung (relectio scholastica et compendiaria de princ. fid. doctr.) und eine ausführliche Vertheidigung gegen Whitaker anschließt; das Zweite in dem Werke: universa justificationis doctrina catholica hodie controversa (Paris 1582), ein Seitenstück zum zweiten Theile Bellarmins, doch diesem nicht gleichkommend. — Cardinal Jakob Davy du Perron (Franzose, † 1618) schrieb in der Muttersprache. Seine Hauptwerke sind der traité du sacrement de l'eucharistie und die Controversen mit König Jakob von England, resp. mit Casaubonus, und die berühmten Akten des Gespräches mit Philipp Mornay, dem sogen. Papst der Calvinisten.

1089 In Deutschland schlossen sich an Valentia als seiner würdige Schüler an der scharfsinnige und gelehrte Adam Tanner († 1635) und der ungemein erudite und produktive Jakob Gretser († 1625), Jesuiten in Ingolstadt, beide Hand in Hand arbeitend und sich wechselseitig ergänzend [1]. Ersterer, zugleich bedeutender Scholastiker, concentrirte, wie sein Lehrer, seine Controversen in seinem Commentar zur Summa, während letzterer sich in unzähligen Kleingefechten, besonders auf historischem Boden, zerstreute, ähnlich wie der Exeget Serarius, dessen Werke ebenso, wie die Gretsers, 16 Bde. Fol. füllen. — Ebenfalls in Deutschland wirkten als ausgezeichnete Controversisten die Brüder Adrian und Peter de Walemburg (aus Holland, Weihbischöfe von Köln und Mainz), welche gemeinschaftlich zahlreiche, theilweise originelle und sehr glückliche Controversschriften verfaßten, die später unter dem Titel Controversiae generales et particulares in 2 Bdn. Fol. gesammelt wurden. — Daneben sind noch sehr bedeutend Johann Scheffler (Angelus Silesius) mit seiner berühmten ecclesiologia, und Valerian Magni, Kapuziner, besonders in seinem judicium de catholicorum et acatholicorum regula credendi. — Bündiger sind die gewandten Controversschriften der belgischen Jesuiten Martin Becanus († 1624; besonders sein manuale controversiarum und seine analogia veteris et novi testamenti) und Fr. Coster († 1619; besonders enchiridion controversiarum). — Am großartigsten angelegt ist das Werk des italienischen Dominikaners Domin. Gravina: Praescriptiones catholicae adv. omnes veteres et nostri temporis haereticos, von dem jedoch nur der formelle Theil (Glaubensquelle und Glaubensregel) in 7 Bdn. Fol. (Neapel 1619—1639) erschienen ist. — Besonders in Frankreich erschien um diese Zeit und später eine Menge classischer Monographien über einzelne Hauptfragen: so schrieb Nik. Coeffeteau O. S. D. gegen M. A. de Dominis pro sacra monarchia ecclesiae cath.; Michael Maucler, Sorboniker, über Kirche und Staat: de sacra monarchia ecclesiastica et saeculari, gegen Richer; etwas später die Jansenisten Nicole und Arnauld das berühmte Werk perpétuité de la foi, über die Eucharistie u. s. w. — Von den Controversen des hl. Franz von Sales haben wir nur kurze, aber sehr schöne Entwürfe. — Aus dem Ende dieser Epoche und dem Anfange der folgenden können hierhin noch gerechnet werden Bossuet mit seiner histoire des variations und der berühmten exposition de la foi, sowie verschiedenen kleinern Schriften, besonders den Hirtenbriefen über die der Kirche zu Theil gewordenen Verheißungen, und Natalis Alexander, welcher in seine große Kirchengeschichte viele sehr gelehrte dogmatisch-polemische Dissertationen eingefügt hat [2]. — Für die Controversen mit den Griechen sind von Bedeutung die in Rom lebenden Griechen Petrus Arkudius († gegen 1640), de concordia eccl. orient. et occid. in septem sacramentorum administratione; der noch wichtigere Leo Allatius († 1669), de eccl. occid. et orient. perpetuo consensu (beide schrieben auch de purgatorio), und Abraham Echellensis, Eutychius vindicatus (über den Primat).

1090 III. Die scholastische, resp. spekulative und systematische, Theologie nahm neben der exegetischen und polemischen und in engster Verbindung mit dieser, einen ebenso großartigen Aufschwung, so daß die Leistungen dieser

[1] Vgl. über die Schriften Beider Werner, Suarez I. S. 50 ff.
[2] Vgl. über die Thätigkeit der nachtridentinischen Controversisten Werner, polem. Lit. IV. S. 373 ff.

Epoche, wenn sie schon — wenigstens nach den ersten Jahrzehnten — denen des 13. Jahrhunderts an Frische und Originalität und vielfach auch an maßvoller und ruhiger Haltung nachstehen, so doch auch wieder an Mannigfaltigkeit, Allseitigkeit und Umfang, sowie durch engere Verbindung mit den reicher gehobenen und ausgiebiger verwertheten Schätzen der Schrift und der älteren Ueberlieferung dieselben übertreffen. Indem Pius V. (1567) den hl. Thomas, und Sixtus V. (1587) den hl. Bonaventura eben in deren Eigenschaft als Fürsten der Scholastik zu Kirchenlehrern erhoben und zugleich eine Gesammtausgabe ihrer Werke veranstalten ließen, wurde von der Kirche selbst der neuen Entwicklung der Impuls gegeben und die Richtung vorgezeichnet.

Wegen der großen Zahl, sowie auch wegen der unendlichen Mannig- 1091
faltigkeit in der Richtung, Technik und Darstellungsweise läßt sich schwer in der Kürze ein Gesammtbild dieser Entwicklung geben. Im Allgemeinen schlossen sich alle Theologen mehr oder minder an den hl. Thomas an, nicht bloß die meisten älteren oder neu gebildeten Ordensgesellschaften, sondern auch die größere Zahl der Universitäten in allen Ländern, während der Skotismus auf den Franziskanerorden beschränkt blieb, und selbst hier Manche, namentlich die Kapuziner, zu Thomas oder Bonaventura sich wandten. Die freiere eklektische Richtung, welche die Jesuiten bei aller Verehrung für den hl. Thomas verfolgten, rief von Seiten der angestammten thomistischen Schule bald eine schroffe Reaktion hervor, welche langwierige Controversen erzeugte[1]. So sehr die letzteren den Frieden störten, und so viel Zeit, Mühe und Scharfsinn in ihnen mit wenig sichtlichem Nutzen verbraucht wurde: so zeigt sich doch gerade in ihnen nicht am geringsten die ungeheuere geistige Kraft und Energie, welche besonders die erste Hälfte unserer Epoche auszeichnet. Da auch in dieser Zeit die religiösen Orden noch die Hauptträger der Theologie waren, so lassen sich die Theologen dieser Zeit nach den durch die drei Hauptorden gebildeten Schulen gruppiren.

a) Die strenge Thomistenschule war naturgemäß vorzugsweise von den Domini- 1092
kanern vertreten. An ihrer Spitze stehen die Spanier Dominikus Bannez († 1604) und Bartholomäus Medina († 1581, der jedoch nicht so schroff aufgetreten), beide würdige Schüler von Dom. Soto und M. Canus, und so auch beide durch glückliche, geistreiche und geschmackvolle Verbindung der positiven und spekulativen Behandlung ausgezeichnet. Da Bannez nur in 1. p. und in 2. 2., Medina bloß in 1. 2. und in 3. p. gearbeitet, so ergänzen ihre Schriften sich wechselseitig zu einem Gesammtwerke, welches als der classische Typus der Thomistentheologie bezeichnet werden darf. An Bannez schlossen sich speziell als monographische Vertheidiger seiner Gnadenlehre an zunächst Didakus Alvarez, Thomas de Lemos (panoplia divinae gratiae) und Ledesma, und später die Franzosen Massoulié (D. Thomas sui interpres) und Ant. Reginaldus (de mente Conc. Trident. u. A.) Neben vielen anderen, wie Balth. Navarrete, Paul Nazarius, Franz Arauro gelten vorzüglich als classische, besonders auch sehr positive, Bearbeiter der ganzen thomistischen Lehre der Portugiese Johannes a St. Thoma († 1644) und etwas später die Franzosen Gonet (clypeus theol. thomisticae) und Goudin, während der Venetianer Xantes Mariales in verschiedenen Werken weitläufige Vertheidigungen des hl. Thomas gegen alle Gegner lieferte. — An die Dominikaner schlossen sich engstens an die von der hl. Theresia reformirten Carmeliter, welche in ihrem berühmten *Cursus Salmanticensis* in summam S. Thomae (15 Bde. Fol.) das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule schufen. *Paulus a conceptione* lieferte in seinen tractatus theo-

[1] Vgl. hierüber Werner, Thomas Bd. III. S. 378 ff.

logici einen theilweisen Auszug aus dem cursus). Daneben ragen unter den Carmelitern hervor der Spanier Raymund Lumbier und die Franzosen Leo a St. Joanne und besonders Philippus *a S. Trinitate;* letzterer schrieb ein durch Klarheit und Bündigkeit ausgezeichnetes Werk: disput. in summam S. Thomae in 4 Bdn. 4°, das jedoch theilweise durch seine summa philos. ergänzt werden muß. — Andere den Thomisten mehr oder minder nahe stehende Theologen sind der Benediktiner Alphons Curiel († 1609), der Mercedarier Franz Zumel (1607), die Cisterzienser Franz Cabreyro (um 1600) und Petrus de Lorca († 1606), die Augustiner Franziskus a Christo († 1587), Joh. Puteanus (in Toulouse † 1623), Basilius Pontius de Leon († 1629), und Augustin Gibbon (Irländer, aber auch in Spanien und Deutschland — Erfurt — thätig; speculum theologicum), sowie Ludwig de Montesinos (Prof. in Alcala, † 1623). — Von den Universitäten hat besonders die Löwener im Sinne des strengern Thomismus mehrere sehr bedeutende Leistungen aufzuweisen: so besonders den Comment. in mag. sent. von Wilhelm Estius, durch Klarheit und Bündigkeit und große patristische Erudition ausgezeichnet, und die im Allgemeinen durch maßvolle Haltung und guten Geschmack bemerkenswerthen Commentare zur Summa von Joh. Malderus, Joh. Wiggers und Franz Sylvius. Nicht so streng thomistisch, im Allgemeinen mehr den Jesuiten nahe stehend, sind die drei bedeutendsten scholastischen Theologen der Sorbonne, welche in dieser Zeit Commentare zur Summa schrieben, nämlich Philipp Gammaché († 1625, leider zugleich Patron von Richer, 3 Bde. Fol.), Andreas Duval († 1637, Gegner von Richer, 2 Bde. Fol.) und Nikol. Ysambert (1642, 6 Bde. Fol.), besonders die beiden letztern sehr klar und gediegen. In Deutschland war vorzüglich Köln der Sitz des Thomismus; etwas später wandte sich demselben energisch zu die Benediktineruniversität Salzburg, welche denselben in den Benediktinerklöstern Süddeutschlands zur herrschenden Lehre machte. Aus ihr ging gegen Ende dieser Epoche eines der größten und gediegensten thomistischen Werke — freilich eben nicht das bündigste und klarste — die theologia scholastica von Augustin Reding (1645—1658 Prof. in Salzburg, später Abt von Einsiedeln, † 1692) hervor. Die theologia Universitatis Coloniensis, eine Zusammenstellung der amtlichen Thesen dieser Universität (zuerst 1638 gedr.) ist als sehr compaktes Compendium der thomistischen Lehre bemerkenswerth.

1093 b) Die Franziskanerschule. Die älteren Zweige des Ordens, vor allem die irländischen, über ganz Europa zerstreuten Mitglieder desselben (als Stammverwandte des Skotus), und neben ihnen die italienischen und belgischen erneuerten und entwickelten den alten Skotismus, vorzüglich in Commentaren zu den Sentenzen. Bemerkenswerth sind aus Spanien Jos. Angles um 1580), Franz de Herrera (um 1590), Christoph Delgadillo; in Italien Angelus Vulpes († 1647, sehr weitläufiger Skotist, 9 Bde. Fol.), Mastrius de Melbula, Philipp Faber (Fabri † 1630, ausgewählte disputationes in ll. sent. 2 Bde. Fol.) und Cardinal Brancatus de Lauräa (in 3 und 4 sent. und de praedest., bündig und gediegen); in Belgien der Westphale Theodor Smising (gewandt und reich gebildet, de Deo uno et trino) und der sehr gelehrte, aber weitschweifige Bosco de Deo und besonders (de sacramentis in 7 Bde. Fol.!); endlich die theils in Rom theils in Löwen wirkenden Irländer: Mauritius Hibernicus († 1603), Anton Hiquäus (Hickey † 1641), Hugo Cavellus und Joh. Poncius (Ponce † 1660, wohl der bedeutendste; reichhaltige disput. in 5 Bde. Fol. und ein cursus theolog. in 1 Bd. Fol.). Systematische Compendien schrieben der Cardinal Constantin Sarnanus (um 1580) und Antonius de Corduba (um 1580 breviloquium theol. schol. in 4 ll. sent.). Um die Mitte des 17. Jahrhunderts verfaßte der Belgier Wilhelm Herincx im Auftrage des Ordens eine Summa theol. schol., welche von den skotistischen Spitzfindigkeiten absehend, ein solides Schulbuch für die Orientirung der Studirenden abgeben sollte; dasselbe wurde aber weit übertroffen von dem späteren Werke von Frassen (s. u.) — Im richtigen Verständnisse des ursprünglichen Ordensgeistes waren dagegen die Kapuziner und andere streng reformirte Zweige der Franziskaner über Skotus hinaus auf die classische Theologie des 13. Jahrhunderts zurückgegangen, theils auf den hl. Thomas, wie Ludwig Caspensis (Spanier, um 1640, cursus theol.), theils und vorzüglich auf den hl. Bonaventura: so namentlich der Spanier Petrus Trigos († 1593, der eine großartige Summa theol. ad mentem s. Bonav. begonnen hat, aber nicht über die Gotteslehre hinausgekommen ist); die Italiener Petrus Capultius († 1626, in 1 et 2 sent.), Franz von Coriolano

(† 1623, Summa theol., von 7 Bdn. Fol. bloß der erste erschienen), Jos. Zamora († 1649, besonders für die Mariologie wichtig), Theodor Forestus (de Trinit. myterio in D. Bonav. commentarii, Rom 1634), Bartholomäus de Barberiis (cursus theol. ad mentem S. Bonav. 2 Bde. Fol. Paris 1687), Gaudentius Brixinensis Summa etc., in 7 Bdn. Fol., das größte Werk dieser Schule); die Franzosen Bonaventura Lingonensis (Bonaventura Bonaventurae sc. Bonaventura et Thomas s. summa theologiae, 3 Bde. Fol. Lyon 1653—1673), Marcus a Baudunio (Paradisus theol. doctorum angelici, seraphici et subtilis fonte irriguus, Lyon 1673) und Marcellus Reghiensis (summa seraph. s. S. Bonav. theol. redacta in scholae methodum (Marseille 1669, 2 Bde. Fol.). Auch gehören hierhin die belgischen Rekollekten Hauzeur (s. oben n. 1063) und Henno (theol. dogm. schol., sehr bündig und klar, jedoch vorwiegend skotistisch), sowie das spätere compendiarische Werk des Kapuziners Franz Maria von Brüssel (theol. seraphica, Gent 1715, 4 Bde. 4⁰, sehr bündig und praktisch).

c) Die Jesuitenschule, welche in sich ganz vorzüglich alle Elemente der exegetischen 1094
und historischen Theologie vereinigte, befruchtete mit denselben auch ihre Scholastik, huldigte aber, wie schon bemerkt, in letzterer, trotz dem engen Anschluß an den hl. Thomas, einem gewissen Eklekticismus unter Benützung der neueren Forschungen und Anregungen [1]. Daher nehmen wir besonders bei ihr eine kritische Umschau über alle bisherigen Leistungen wahr, während sie wegen ihrer minder straffen Organisation gegen Ende der Epoche auch ziemlich weit auseinander ging. Man kann sagen, ihr System sei im Ganzen ein nüchtern aufgefaßter und theilweise durch skotistische, bei Manchen (wie Molina) sogar durch nominalistische Elemente gedämpfter Thomismus, wodurch zwar die Gefahr der Versteinerung entfernt, aber die Gefahr der Verflachung nahegelegt war. Die Stammhalter dieser Schule sind nach Toletus besonders Gregor von Valentia, Franz Suarez, Gabriel Vasquez und Didacus Ruiz, alle Spanier, alle vier, wie mit Scharfsinn und Tiefe, so auch mit exegetisch-patristischer Erudition in eminenter Weise ausgerüstet und in dieser Beziehung den meisten Scholastikern der übrigen Schulen weit überlegen. — Valentia, der Restaurator der Theologie in Deutschland († 1603), vereinigte in seinen Commentaren zur Summa (4 Bde. Fol., oft aufgelegt) in der glücklichsten Weise die positive mit der spekulativen Theologie in schöner und bündiger Darstellung, ähnlich wie Bannez und Medina. — Suarez († 1617, 70 Jahre alt) [2], von mehreren Päpsten doctor eximius genannt, von Bossuet als derjenige bezeichnet, dans lequel on entend toute l'école moderne, ist der fruchtbarste aller neuern Scholastiker, zugleich ausgezeichnet durch Klarheit, Besonnenheit, Tiefe und Umsicht. Seine Werke umfassen die ganze Summa des hl. Thomas; am ausführlichsten und wahrhaft classisch sind die Werke de legibus, de gratia, de virt. theol., de incarnatione und de sacramentis bis zur Buße. — Vasquez († 1604), ein durchaus kritischer Kopf, war für Suarez fast dasselbe, was Skotus für den hl. Thomas, aber, was bei Skotus nicht der Fall, auf dem exegetisch-historischen Gebiete ebenso bewandert, wie auf dem spekulativen. — Viel gediegener war Ruiz († 1632), welcher in den von ihm vollendeten umfangreichen Traktaten an Erudition und Tiefe Suarez noch überholte. Er schrieb nur über die Gotteslehre (in 6 Bde. Fol.); sein gediegenstes und großartigstes Werk, überhaupt weitaus das beste über diesen Gegenstand, ist der Band de Trinitate. Ein gleich vollendetes Werk schrieb der Jesuit Christoph Gillius (weil Gilles = Aegidius, wird er zuweilen verwechselt mit dem gleichzeitigen Augustiner Aegidius Lusitanus): de essentia et nominibus Dei.

An diese reiht sich noch eine Menge berühmter Namen an. Aus Spanien: Ludwig 1095
Molina († 1600), durch seine Formulirung der scientia media, welche zu so vielen Kämpfen Anlaß gegeben, berühmt, übrigens im Großen und Ganzen doch nicht tonangebender Dogmatiker der Jesuiten, und mehr Moralist als Dogmatiker. Nach ihm sind als solche, welche in der ersten Zeit als Vertheidiger seiner Gnadenlehre aufgetreten, zu nennen

---

[1] Ueber die jesuitische Doktrin im Verhältniß zur thomistischen und skotistischen vgl. Werner, Thomas Bd. III. S. 256 ff.; über ihre ganze Entwicklung und die damit verbundenen Kämpfe s. Werner, Suarez Bd. I. S. 172 ff.

[2] Vgl. über ihn das schöne Werk von Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte.

Peter von Harrubal († 1608), Ferdinand Bastida, Valentin Herice und Joh. Salas. Vollständige und bedeutende Commentare zur ganzen Summa hinterließen besonders Jakob Granado († 1632), gewandt, klar und geschmackvoll, 8 Bde. fl. Fol.), Kaspar Hurtado († 1646), bündig und solid, und Anton Perez († 1694, zu unterscheiden von dem weniger berühmten Martin Perez de Unanoa, † 1660), wegen seiner erfinderischen und jedenfalls überschwenglichen Subtilität berühmt. Neben ihnen waren mehr monographisch bedeutend Luis Turrianus (z. B. de trinitate, de gratia, in 2. 2), Jos. Martinez de Ripalda († 1648), besonders ausgezeichnet durch sein Werk gegen Bajus und die zwölf Bücher de ente supernaturali, worin zum ersten Male die ganze Lehre vom Uebernatürlichen systematisch, und zwar mit immenser Erudition und Scharfsinn, behandelt wird, und Joh. de Lugo, Cardinal († 1660, zu unterscheiden von seinem Bruder Franz, dessen dogmatisch bedeutendere Werke bis auf den Comm. in 1. p. zu Grunde gegangen), seiner geistigen Anlage nach vorzugsweise Moralist, in der Dogmatik mehr durch kritischen Scharfsinn, als durch Tiefe und positives Wissen ausgezeichnet (am bedeutendsten ist sein öfter citirtes Werk de fide divina). Noch mehr kritisch und subtilisirend ist Roderich Arriaga (docirte in Prag, † 1667) in seinem weitschweifigen cursus theol. in 8 Bdn. Fol. Bündiger und dabei frisch und originell ist der cursus theol. von Martin Esparza (Schüler von Anton Perez und Johannes de Lugo, † 1670); ganz besonders hervorzuheben aber das opus theologicum von Sylvester Maurus, dem berühmten Commentator des Aristoteles, gegenüber der Spitzfindigkeit seiner Zeitgenossen ausgezeichnet durch edle Einfachheit, Ruhe und Klarheit. — Aus Italien: Franz Albertini († 1619, Corollaria theologica ex principiis philosophicis deducta); Hieronymus Fasoli (große Comm. in 1. p.), Cardinal Pallavicini († 1667, in 1. 2 u. assert. theol. ll. 9), gewandt und subtil, College und Bewunderer von Anton Perez, und Franz Amicus († 1651, cursus theologiae schol., 9 Bde. Fol.). — Aus Frankreich: Ludwig Märatius (um 1650) und Joh. Martinon († 1662) schrieben beide bedeutende größere scholastische Werke (jener in 3, dieser in 5 Bdn. Fol., letzterer unter dem Namen Moraines auch einen Anti-Jansenius); Georg de Rhodes eine kürzere, sehr klare und übersichtliche theologia scholastica. Daneben sind zu nennen der scharfsinnige und feine Claudius Tiphanus († 1641), der in mehreren Monographien (de hypostasi, de ordine [besonders bezüglich Gnade und Freiheit], de creaturis spiritualibus) manche der delikatesten Punkte der Theologie erörtert, sowie der geistreiche und unermeßlich gelehrte, aber bizarre und launenhafte Theophil Raynaud mit seiner theologia naturalis, seiner Schrift de Christo, de eucharistia u. s. w. — Aus Belgien: Leonard Lessius († 1623), ein sehr geistreicher, sinniger und geschmackvoller Theologe (de perfectionibus divinis, de summo bono, de gratia efficaci und in 3. p.); sein Schüler Aegidius Coninck († 1633) schrieb mehrere größere Werke (de Trinit., de incarn., de sacram. und de actibus supernatur.), und Joh. Präpositus († 1634) Commentare zur ganzen Summa in 3 Bdn.; endlich lieferte der Controversist Martin Becanus († 1625) auch eine durch Klarheit und Bündigkeit ausgezeichnete theologia schol., worein das Mark seiner polemischen Schriften mit aufgenommen ist. — Deutschland zählte außer den eingewanderten nur einen wahrhaft großen scholastischen Theologen, Adam Tanner († 1632), den würdigen und ebenbürtigen Schüler Gregors von Valentia; seine theologia scholastica in 4 Bdn. Fol. ist ein Werk ersten Ranges und ergänzt in manchen Punkten das seines Lehrers. Weniger bedeutend ist Christoph Haunold (disputationes selectae und ein Compendium); er hatte seine Stärke mehr in der Moral. Ueberhaupt war um jene Zeit und bis tief in das 18. Jahrhundert hinein die Thätigkeit der deutschen Theologen mehr der Controverse und der praktischen Theologie, besonders der präceptiven Moral und dem kanonischen Rechte, zugewandt, und hierin behaupteten sie auch eine in der ganzen Welt anerkannte hervorragende Stellung (so z. B. Laymann, Sporer, Lacroix).

1096 d. Mystische Theologen. Unter diese Rubrik bringen wir hier nicht so sehr diejenigen Theologen, welche von den höheren Stufen des innern Lebens handeln, als diejenigen, welche die dogmatischen Wahrheiten des Christenthums nicht abstrakt, sondern in mehr gemüthlicher, betrachtender Weise behandelt, resp. in ascetische Werke einen großen Reichthum von theologischen Wahrheiten verwoben, und so die Dogmatik für's Leben fruchtbar

gemacht haben. Solcher Theologen gibt es um diese Zeit sehr Viele, die allgemeiner bekannt zu werden verdienen.

Hierhin gehören u. A. (aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts) der Dominikaner Ludwig von Granada, besonders in seinen gediegenen Predigten; die Jesuiten Franz Arias (besonders in seinem Werke de inexhausto thesauro bonorum, quae in Jesu Christo habemus), Ludwig de Ponte (in seinem großartigen Commentar zum hohen Lied), Eusebius Nieremberg (besonders in dem Werke de inaestimabili pretio divinae gratiae), Nouet in seinen zahlreichen Betrachtungsbüchern, und Rogacci („Vom Einen Nothwendigen"); sodann Cardinal Berulle, Stifter des französischen Oratoriums, in verschiedenen Schriften, besonders über die Incarnation; der hl. Franz von Sales in seinem Theotimus; der Franziskaner Joh. de Cartagena (in seinen Predigten de mysteriis und de b. Virgine), und der Kapuziner d'Argentan in seinen conférences théol. über die Herrlichkeiten Gottes, Christi und Mariä. Auch die Schriften des Lessius de perfect. div. und de summo bono sind hierhin zu zählen. Die Sorboniker Hauteville, Schüler des hl. Franz von Sales (in seiner théologie Angélique) und Ludwig Bail (in seiner théologie affective, neuestens von Kempf übersetzt), später auch der Dominikaner Contenson (in seiner theologia mentis et cordis) bearbeiteten die ganze Summa des hl. Thomas in einer sinnigen, Herz und Gemüth ansprechenden Weise. 1097

e. Patristisch-historische Theologie. Diese Richtung wurde vorzüglich in Frankreich und Belgien kultivirt, besonders durch die Jesuiten, Dominikaner, Oratorianer und die neuen Congregationen der Benediktiner, sowie die Universitäten von Paris und Löwen. Der größte Theil der hier einschlagenden Arbeiten sind naturgemäß dogmengeschichtliche oder polemische Monographien über einzelne Väter, oder einzelne Häresien (z. B. Garnier über die Pelagianer, Combefis über die Monotheleten) oder einzelne Dogmen, wie Morinus de poenitentia und de s. ordinibus, Isaak Habert doctrina Patrum Graec. de gratia, Nikole, resp. Arnauld, über die Eucharistie, Hallier de sacris ordinationibus und Cellot de hierarchia et hierarchis, Peter de Marca de concord. sacerd. et imperii, Phil. Dechamps de haeresi Janseniana, Bossuet défense des saints Pères 2c. und der Kapuziner Karl Joseph Tricassinus über die augustinische Gnadenlehre gegen die Jansenisten. Vieles wahrhaft Große wurde auf diesem Gebiete geleistet; es ist nur zu beklagen, daß nach dem Vorgange von Bajus ein großer Theil dieser historischen Gelehrten, wie Launoi, Dupin 2c., besonders die Oratorianer und theilweise die Mauriner, sich zu weit nicht bloß von der Lehrtradition der scholastischen Schulen, welche als pelagianisch und heidnisch denuncirt wurden, sondern auch von der Kirchenlehre entfernten und dem Jansenismus resp. dem Gallikanismus huldigten; namentlich war der Augustinus des Jansenius die traurige Frucht des Mißbrauchs der glänzendsten Gaben des Geistes und immenser Gelehrsamkeit, wie er seit Tertullian großartiger nie vorher noch nachher dagewesen. Versuche, aber wahrhaft epochemachende, in patristisch-historischer Weise die ganze Dogmatik zu behandeln, wurden besonders von dem Jesuiten Petavius und dem Oratorianer Thomassin in ihren dogmata theologica gemacht, welche indeß beide ihre großartigen Werke nicht vollenden konnten. 1098

Dionysius Petavius († 1647) hat bloß vollendet die Lehre de Deo uno et trino, de creatione und de incarnatione, wozu eine Reihe von opuscula über Gnade, Sakramente und Kirche kommen. Ludwig Thomassin († 1695) hinterließ bloß de Deo uno und de incarnatione, wozu aber in den opuscula Traktate de prolegomenis theologiae, de Trinitate und de Conciliis kommen. Petavius ist im Allgemeinen positiver, nüchterner 1099

und correkter in Gedanken und Darstellung; Thomassin ideenreicher, aber auch etwas schwärmerisch und überschwenglich in Lehre und Stil, daher sie sich beide materiell und formell ergänzen. Beide lassen aber in manchen Punkten die Präcision und Klarheit vermissen, wie man sie bei den bessern Scholastikern ihrer Zeit findet [1]. — Die theologia Patrum von Boucat ist an Erudition weit weniger bedeutend; es ist mehr ein scholastisches Werk mit Berücksichtigung des patristischen Elements. Die theologia dogmatica et moralis des Natalis Alexander würde mit weit mehr Recht hierhin gehören, wenn sie nicht vorherrschend moralischen Inhaltes wäre. Das beste in scholastischer Form gehaltene Werk dieser Art ist wohl der erwähnte Commentar von Estius zu den Sentenzen.

1100 III. Die dritte Epoche oder die Epigonenzeit von 1660—1760, in welche jedoch noch manche größere Erscheinungen aus der früheren hereinragen, charakterisirt sich im Allgemeinen als Nachhall und Fortsetzung der vorigen, zugleich aber auch als eine Zeit allmählicher Zersetzung, indem die Jansenisten und Cartesianer hier eine ähnliche Rolle spielten, wie die pseudomystischen Fraticellen und die Nominalisten nach dem Schlusse des 13. Jahrhunderts. Während die patristisch-historischen Studien immer noch rege fortgesetzt und erweitert wurden, schwand das Interesse und Verständniß für systematische und spekulative Theologie immer mehr, was sich auch äußerlich in dem Uebergang von den Folianten zu den Quartanten und von diesen zu den Oktav- und Duodezbändchen kundgab. Die meisten besseren dogmatischen Werke dieser Zeit suchten in bündigster Form das positive, spekulative und polemische Element zu vereinigen, und tragen daher gewöhnlich den Titel: theologica dogmatica (resp. positiva) scholastica et polemica (meist auch noch: et moralis). Gegenüber den in's Unendliche auslaufenden subtilen Erörterungen mancher Theologen aus der Mitte und der zweiten Hälfte der vorigen Epoche macht die Bündigkeit, Ruhe und Uebersichtlichkeit vieler dieser Werke einen wohlthuenden Eindruck und verleiht ihnen eine große praktische Brauchbarkeit; leider sind sie aber aber auch manchmal zu maschinen- und fabrikmäßig ausgeführt, und hatten namentlich einige deutsche Theologen die Manie, über alle theologischen Fächer Handbücher zusammenzuschreiben. Wie seit der vorigen Epoche die positive Theologie vorzugsweise in Frankreich gepflegt worden, während die Spanier sich auf eine immer abstruser werdende Spekulation verlegten: so wurde von jetzt ab der Schwerpunkt derselben allmählich mehr und mehr nach Italien verlegt, wo gegenüber dem in Frankreich und allmählich auch in Deutschland immer weiter um sich greifenden Jansenismus und Regalismus eine große Zahl gelehrter Theologen sich um den hl. Stuhl schaarte, um in Gemeinschaft mit ihm die Irrthümer zu bekämpfen. Die alten Schulen bestanden noch im Großen und Ganzen fort, aber nicht mehr in den frühern festen Formen. Zu ihnen kam jetzt noch die Schule der sogen. Augustinenses, hauptsächlich von einem Theile der Augustiner und an der Universität Löwen gepflegt, welche eine Mittelstellung zwischen den alten Schulen und den Jansenisten in Bezug auf die Auffassung des hl. Augustinus einnahm.

---

[1] Thomassin war der orthodoxeste und bestgesinnte unter den großen Gelehrten der Oratorianer, wie Peter de Marca unter den ältern Gallikanern. Die große historische Erudition, mit welcher Van Espen prunkte, ist zu ihrem besten Theile aus Thomassins classischem Werke de beneficiis und aus de Marca's concordia entlehnt. Febronius hat nachher aus Van Espen und nebenbei aus Launoi und Dupin abgeschrieben.

Aus der Thomistenschule nennen wir, außer dem bereits erwähnten Carmeliten 1101
Paulus a conceptione und Contenson, das bekannte Werk von Billuart († 1757) und das viel geschmackvollere, besonders zu empfehlende von Cardinal Gotti (um 1730): theologia scholast. dogm. Weniger geschätzt und verbreitet sind die Werke von Rabaud, Cerboni, Concina u. s. w. Wichtiger sind die Monographien von Drouin (Druvenius) über die Sakramente (de re sacramentaria) und von Bernard Maria de Rossi (de Rubeis), de peccato originali und de caritate. Die deutschen Benediktiner der Salzburger Schule haben ebenfalls nach Reding noch mehrere nicht unbedeutende thomistische Leistungen aufzuweisen: so von B. Pettschacher, Paul Mezger (theol. Salisburgensis), Babenstuber, Hyacinth Peri, Bened. Schmier (zugleich Controverse, aber schon ziemlich oberflächlich), Placidus Renz sen. und Alphons Wenzl (in Freising), von denen wohl Mezger, Peri und Wenzl die bedeutendsten sind. Weniger streng thomistisch, mehr den Jesuiten zuneigend waren die Benediktiner-Cardinäle Sfondrati (aus Mailand, zeitweilig in Salzburg, dann Abt von St. Gallen) und Aguirre (Spanier, in seiner theologia S. Anselmi, zugleich sehr positiv gebildet).

Aus der Franziskanerschule ist das bedeutendste in dieser Zeit, und vielleicht über- 1102
haupt das brauchbarste skotistische Werk das von Claudius Frassen (in Paris, um 1680): Scotus academicus s. universa doctoris subtilis theologica dogmata hodiernis academicarum moribus accommodata, oft aufgelegt (in 4 Bdn. Fol. oder 12 Bdn. 4°), mit großer Erudition, gewandt und klar geschrieben. Ihm nahe steht der gleichzeitige Gabriel Boyvin (cursus theol. ad mentem Scoti), mit den weniger bekannten Barthol. Durand und Seb. Dupasquier. Auch in Deutschland erschienen noch viele skotistische Werke; am brauchbarsten sind wohl das von Krisper: Theologia scholae Scot. (4 Bde. Fol., 1721), und das jüngste von Dalmatius Kick: univ. theol. dogm. schol. 1766—67. — Von den Kapuzinerhandbüchern sind bekannt und vielfach gebraucht die Werke von Thomas ex Charmes und Gervasius von Breisach, weniger die größern von Paulus von Lyon (Lugdunensis) und Viator a Cocaleo (Cocaglio, tentamina theol. schol., 7 Bde. 4°).

Die Jesuitenschule hat während dieser Zeit neben einzelnen größern Dogmatiken, 1103
wie die von Edmund Simonnet (instit. theol. schol. polem., 3 Bde. Fol.) und die rein scholastischen Werke der Spanier Ulloa und Joh. Marin, die meisten und vielfach sehr geschickt gearbeiteten Handbücher und Compendien hervorgebracht, wie sie dem Zeitbedürfnisse entsprachen. Der Franzose Noel (Natalis) lieferte ein compendium von Suarez, und der Belgier Jakob Platel eine äußerst compakt und concis gehaltene synopsis cursus theol., und die theol. specul. von Antoine wird wegen ihrer Klarheit mit Recht weit mehr als seine rigoristische Moral gerühmt. In Deutschland entstanden mehrere sehr brauchbare Handbücher: so für die Controverse das kleinere von Vitus Pichler, und das größere, sehr reichhaltige und schlagfertige von Sardagna; für die systematische Theologie die theol. dogm. spec. von Erber (Wien 1747) und Monschein (Augsb. 1766, beide in 8 Bdn. 8°); das bedeutendste ist aber ohne Frage die bekannte, um die Mitte des 18. Jahrhunderts erschienene theologia Wirceburgensis, von dem Würzburger Jesuiten Kilber und seinen Collegen herausgegeben, welche in gleicher Weise das positive und spekulative Element berücksichtigt und in würdiger Weise die alte Theologie in Deutschland abschließt. Mit dieser ungefähr auf gleicher Stufe steht die gleichzeitige theol. dogm. schol. (6 Bde. 4°) des in Rom thätigen spanischen Jesuiten Joh. Bapt. Gener.

Im Anfange dieser Epoche wurde im Augustinerorden der Versuch gemacht, die 1104
alte Aegidianische Schule wieder in's Leben zu rufen [1], besonders durch den Italiener Frid. Nik. Gavardus in seinem großen Werke theologia exantiquata juxta b. Augustini doctrinam ab Aegidio Columna expositam (Neapel 1687), dem sich verschiedene kleinere

---

[1] Ueberhaupt wurden im 17. Jahrh. und im Anfange des 18. Jahrh. verschiedene mehr oder minder glückliche Versuche gemacht, im Anschluß an einzelne Größen des Mittelalters eigene Schulen zu gründen; so von Cardinal Aguirre mit dem hl. Anselmus, von dem Carmeliten Blasco u. A. mit Baconthorp. Sogar Lullus fand in dem Franziskaner Corbier einen Nachbeter, aber auch in dem Originalgenie Caramuel Lobkowitz einen Nebenbuhler. Vgl. über letztern Werner, Gesch. d. Theol. in Deutschl. S. 56 ff.

Werke derselben Richtung von Arpe, Sichrowsky, Hörmannseder u. s. w. anschlossen. Die eigentlich sogen. Schule der Augustinenses aber schloß sich in der Theorie mehr an Gregor von Rimini an, streifte daher in vielen Punkten nahe an die jansenistische Lehre an, und nur die Pietät ihrer Hauptvertreter gegen die Kirche und die echte Scholastik hielt sie von den Excessen der letztern fern. Ihre Hauptvertreter waren die großen Patristiker und Historiker Lupus in Löwen und Cardinal Noris († 1704), welche jedoch nur monographisch arbeiteten; das dogmatische Hauptwerk aber ist die große, durch reiche Erudition ausgezeichnete Dogmatik von Laurentius Berti, de theologicis disciplinis (6 Bde. kl. Fol.), daneben die kleinern Werke von Piette in Löwen (elucid. diffic. theol. qq. 1730), Balleli und Bertieri. Ihnen nahe stehen von Löwener Theologen theilweise Boudart und Daelman; während Henricus a St. Ignatio (beschuhter Carmelit) schon so ziemlich, und Opstraet geradezu den Jansenisten beigezählt werden muß. Dagegen war der belgische Augustiner Desirant einer der entschiedensten und tüchtigsten Gegner der Jansenisten (daher von diesen Delirant geschimpft).

1105 Das Anfangs so hoffnungsvoll aufblühende und an großen historischen Gelehrten so reiche französische Oratorium verfiel später fast ganz dem Jansenismus (Duguet, Quesnel und sogar Lebrun), und selbst die besser gesinnten Gelehrten desselben ermangeln meist der Correktheit. Das dogmatische Hauptwerk derselben sind die Institutiones theol. schol. polem. von Kaspar Juenin, nebst dessen Comment. hist. dogm. de sacramentis. Die französischen Benediktiner, so gelehrt sie waren, haben keine systematischen Werke geliefert. Auch neigte die Congregation der Mauriner theilweise sehr stark zu den Jansenisten und Gallikanern hin; die von St. Vannes (Lothringer-) war dagegen durchaus streng kirchlich, und stellte in Calmet den bedeutendsten Exegeten dieser Zeit, in Maréchal und Ceillier tüchtige Patrologen, in Petit-Didier einen der besten Bekämpfer des Gallikanismus, mit dem seine auswärtigen Ordensgenossen Sfondrati, Aguirre und Reding wetteiferten.

1106 Die Pariser Sorbonne wurde vielfach vom Jansenismus und seit 1682 fast vollständig von dem gewaltsam oktroyirten Gallikanismus inficirt. Gleichwohl erhielt sich namentlich in dem Seminar von St. Sulpice eine zwar gallikanische, aber durchaus antijansenistische und darum solide und kirchliche Richtung. Abgesehen von den monographischen oder indirekt in die Dogmatik einschlagenden Leistungen, worin namentlich Bossuet und Natalis Alexander so bedeutend, sind als Verfasser dogmatischer Handbücher zu nennen: Ludwig Abelly († 1691, medulla theologiae, bündig, gediegen und streng kirchlich); Martin Grandin (opera theol. in 5 Bdn., klare und gefällige Abhandlungen über den größten Theil der Dogmatik); Ludwig Habert († 1718, etwas zum Jansenismus hinneigend) und Du Hamel (stark gallikanisirend), beide gedrängt und klar; L'Herminier (summa theologiae, ziemlich umfangreich, mit reicher positiver Erudition, in der Doktrin eklektisch, ebenfalls gallikanisch); Karl Witasse († 1716, Jansenist; seine tractatus theol. über viele Theile der Dogmatik aber wegen ihrer Erudition werthvoll); endlich als der gelehrteste, auch gegenüber den letztern noch am meisten kirchliche, Tournely in seinen berühmten Praelectiones theologicae, welche in den bessern Kreisen in Frankreich maßgebend blieben, bis das schlechtere Werk von Bailly sie verdrängte. Im Anschluß an Tournely und in seinem Geiste wurden im Laufe des 18. Jahrhunderts einzelne Theile der Dogmatik überarbeitet, resp. weiter ausgeführt, von den Sulpizianern Lafosse († 1748, de Deo), Le Grand († 1788, de incarn.), Regnier († 1790, de ecclesia) und Montagne († 1828, de gratia und de censuris theol., der bedeutendste unter diesen vier). Einen für die Geschichte der Theologie sehr wichtigen Beitrag bildet die um 1728 erschienene collectio judiciorum de novis erroribus von Duplessis d'Argentrée (3 Bde. Fol.), worin namentlich die von der Pariser Universität erlassenen doktrinellen Censuren mitgetheilt sind, sowie dessen Comment. historicus de praedestinatione.

1107 Aus Deutschland sind noch Folgende nachzutragen. Zunächst der vielseitigste Theologe seiner Zeit, Eusebius Amort, can. regul. (besonders mit seiner theologia eclectica), der über ein sehr reichhaltiges positives Material gebietet und sowohl die Errungenschaften der Vergangenheit zu bewahren, wie den Ansprüchen der Gegenwart maßvoll entgegenzukommen suchte. Sobann der Theatiner Veranus, welcher mit außerordentlicher Fruchtbarkeit, wie über die andern Zweige der Theologie, so auch über die Dogmatik ein umfangreiches Handbuch ausgearbeitet hat. Während diese der scholastischen Theologie noch

gebührend Rechnung trugen, sind die Benediktiner Cartier (ein Hauptgegner der Gallikaner), Schölliner und Oberndorffer schon fast ausschließlich positiv (aber durchaus nicht im Sinne der Gallikaner und Jansenisten); der sonst geistreiche und gelehrte Abt Gerbert von St. Blasien, der eine Art von theologischer Encyklopädie verfaßte, spricht aber bereits von der Scholastik, wie der Blinde von den Farben. Das letzte, allseitig behandelte und dabei sehr verständige und klare Werk vor und theilweise schon während der Herrschaft des josephinischen Geistes sind die instit. dogm. polem. specul. des Eichstätter Professor Jos. Widmann (1766 in 6 Bdn. 8⁰).

In Italien erschienen außer den genannten Werken von Cocaglio, Berti, Gener u. s. w. 1108
in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch eine Anzahl großer, vorherrschend positiver und polemischer Dogmatiken: so von Joh. Maria Perimezzi (Ord. Minim.: in sacram de Deo scientiam dissert. selectae hist. dogm. schol.), von Fortunat Venerius (Barnabit: rectae fidei cardines et recta fides, 8 Bde. kl. Fol.), von Liberius a Jesu (Carmelit, Controv. hist. dogm. schol., 8 Bde. Fol., gegen die Griechen und Anglikaner und über die gesammte Sakramentenlehre) und von Dominikus a S. Trinit. (ebenf. Carm.), ein weitläufiger apparatus zur Theologie, worin neben Gravina die ausführlichste Abhandlung de locis theologicis. Am meisten geschah aber durch polemisch-historische Monographien über die Zeitfragen gegenüber dem Jansenismus, Gallikanismus und Febronianismus. Zu nennen sind, gegenüber den Jansenisten in der Gnadenlehre, die Jesuiten: Viva (damnatae Quesnelli theses), Fontana (Bulla Unigenitus propugnata, 4 Bde. Fol.), Alticoti (Summa Augustiniana de gratia et ecclesia, 6 Bde. 4⁰, aus den Worten des hl. Augustin in der Weise der thomistischen Summa sehr geschickt zusammengestellt) und Faure (Commentar zum enchiridion des hl. Augustin), sowie der Dominikaner de Rubeis (s. o.) nebst Benaglio (der freilich schon in's 19. Jahrh. fällt, dell' attrizione) und Scipio Maffei (hist. theol. de gratia); gegenüber den Jansenisten, Gallikanern und Josephinern über die kirchliche Gewalt und Verfassung der Kapuziner Jeremias a Bennettis, der Minorit Bianchi, die Dominikaner Orsi, Mamachi, Becchetti, die Jesuiten Zaccaria, Bolgeni, Muzzarelli († 1815; sein Hauptwerk: „Der gute Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion" enthält 39 ebenso klare wie gründliche Dissertationen über die am meisten verdunkelten oder angefochtenen Punkte der Religion), sodann Soardi, Mansi und Roncaglia, endlich der vielseitige Cardinal Gerdil (Barnabit); auch der gelehrte Papst Benedikt XIV., zunächst Canonist, hat manche dogmatische Lehren gelegentlich gründlich behandelt. Nicht so sehr wegen seiner Gelehrsamkeit, in welcher er von vielen der Genannten übertroffen wurde, um so mehr aber wegen der von seiner Heiligkeit getragenen Entschiedenheit und Klarheit, womit er sich den Irrthümern der Zeit, allerdings mehr in der Moral, als in der Dogmatik, wirksam entgegenstemmt, ragt unter allen diesen der hl. Alphons von Liguori hervor, und ist daher jüngst von Pius IX. zu den Kirchenlehrern erhoben worden.

IV. Epoche des Verfalles, 1760—1830 resp. 1840. Die zer- 1109
setzenden und antikirchlichen Elemente, welche während der vorigen Epoche sich allmählich gesammelt hatten, der Jansenismus, Gallikanismus und Regalismus, im Bunde mit der flachen Zeitphilosophie und dem unter dem Namen der Toleranz sich bergenden jämmerlichen Respekt vor der damaligen protestantisch-rationalistischen Weisheit und Gelehrsamkeit, brachten seit dem Erscheinen des Febronius besonders in Deutschland unter der Aegide der josephinischen Aufklärung eine Verwirrung und Auflösung in die Theologie, in welcher die wissenschaftliche Misère mit der Verdunkelung der katholischen Wahrheit ebenso wetteiferte, wie die Ignorirung der frühern katholischen Wissenschaft mit der Bewunderung der protestantischen und jansenistischen [1]. Am meisten litt dabei natürlich die Dogmatik, welche zugleich durch die Schöpfung zahlloser neuer Fächer, mit denen man sie im josephinischen Studienplan in schlauer Berech-

[1] Vgl. nur die wirklich schmachvolle Literaturgeschichte von Ildephons Schwarz.

nung auf eine Stufe stellte, ganz aus der ihr zukommenden Stellung verdrängt wurde. Anfangs verwandelte man sie offiziell, namentlich in Oesterreich, mit Hintansetzung aller tiefern Entwicklung, in eine schematische Zusammenstellung von positiven Notizen, die man aus einer bessern Zeit, oder vielmehr aus protestantischen und jansenistischen Quellen herholte. Wo man aber zu spekuliren anfing, trug man die protestantische Zeitphilosophie, besonders die Kant'sche und Schelling'sche, in die Dogmatik hinein. Nur hie und da zeigten sich noch bessere Reminiscenzen und Bestrebungen wirksam; aber selbst bei den Besten ist die Idee der übernatürlichen Gnadenordnung — und überhaupt der übernatürliche Charakter des ganzen Christenthums — in hohem Grade verdunkelt und geht in der Idee der „moralischen Ordnung“ oder der in diesem Sinne verstandenen Idee des „Reiches Gottes“ auf, nach welcher dann auch die Theologie höchst nüchtern als „Religionswissenschaft“ bezeichnet wurde.

1110 Was noch an streng kirchlichen und gediegenen Arbeiten der josephinischen Aufklärung, wenigstens im Anfang, entgegengesetzt wurde, verdankt man vorzüglich den Jesuiten, resp. Exjesuiten, worunter besonders Laurentius Veith mit mehreren großen Monographien hervorragt. Viele sehr gediegene und schlagend geschriebene Broschüren und Abhandlungen über die verschiedensten Zeitfragen, auch für die Gegenwart noch von großer Bedeutung, sind enthalten in den von den Augsburger Jesuiten herrührenden „Gesammelten Schriften zur Vertheidigung der Religion und Wahrheit“ (Augsb. 1790—1791, 17 Bde.), sowie in dem „Religionsjournal“ des Mainzer Exjesuiten Goldhagen.

1111 Die relativ bessern und wenigstens reblich im kirchlichen Sinne gemeinten dogmatischen Gesammtwerke dieser Zeit, bei welchen aber die eigentliche Dogmatik meist gegenüber der historischen Einleitung, resp. der demonstratio christiana und catholica, viel zu kurz wegkommt, sind: 1) die mit allerlei, oft sehr überflüssiger, Erudition belasteten und dafür desto weniger ideenreichen Institutiones von Stephan Wiest, in den österreichischen Schulen später ersetzt durch die kürzern instit. von Klüpfel, welche 1821 durch Ziegler eine gediegenere und kirchlichere Gestalt erhielten; 2) das scharfsinnige, aber schon mit Kantscher Philosophie verquickte Werk des Exjesuiten Stattler; 3) das geistreich schematisirte und ziemlich erudite systema theologiae cath. von Marian Dobmaier (die Schellingiana scheinen Zusätze des Herausgebers Senestrey zu sein, während Zimmer dieselben offen in seine Dogmatik hineintrug); 4) die nach protestantischem Muster construirte, übrigens gelehrte anthropologia biblica von Oberthür; 5) das in seiner dreifachen Umarbeitung (1815—18, 1827—30 und 1837 jedesmal unter verschiedenen Titeln, zuletzt als „System der kathol. spekul. Theologie“) von stetem Weiterstreben zeugende Werk von Fr. Brenner, dessen Schrift über die drei ersten Sakramente übrigens sehr reiches positives Material enthält. Fast das einzige ganz correkte und allen falschen Zeitrichtungen mit klarem Bewußtsein und großer Entschiedenheit entgegentretende Werk sind die Institutiones von Liebermann. In einem merkwürdigen Mißverhältniß zu den effektiven Leistungen steht in dieser Zeit das weitläufige und wichtigthuende Philosophiren über Methodologie (besonders bei Wiest und Oberthür in eigenen Schriften). Und noch komischer ist die beschränkte Eitelkeit, womit manche Theologen dieser Zeit ihre Schematismen für Systeme ausgaben und auf die Systemlosigkeit der Scholastiker stolz herabsahen; natürlich hatte keiner von ihnen die Summa des hl. Thomas anders als nur von Außen gesehen, und man glaubte ganz ehrlich, die Scholastiker hätten nichts gemacht, als Quodlibeta und Casuistiken.

1112 Mit großer geistiger Kraft wurde von einigen Andern, wie Baader, Hermes, Günther, eine tiefere philosophische resp. spekulative Behandlung der Dogmatik, im Kampfe mit der protestantischen Zeitphilosophie, aber gleichwohl in allzu großer Abhängigkeit von derselben und mit vollständigster Unkenntniß oder Verachtung der kirchlichen Schultradition versucht, so daß von allen Dreien gilt, was Gregor XVI. in seinem Breve gegen Hermes sagte: magistri existunt erroris, qui non fuerunt veritatis discipuli. Baader war — allerdings im schroffen Gegensatz zur Flachheit der Zeit — Theosoph im Anschluß

an Jakob Böhme; Hermes und Günther dagegen rationalistisch, aber in ganz verschiedener Weise; jener mehr skeptisch-nüchtern, im Anschluß an den Kant'schen Kriticismus, dieser ein kühner Gnostiker. Eingehende und übersichtliche Darstellungen und Kritiken der betreffenden Systeme s. für Baader im Freib. Kirchen-Lex. (Ergänzungsband) s. h. v. von Haffner; für Hermes in „die Herm. Lehren", Mainz 1837; für Günther in Denzinger, „die spekul. Theologie Günthers" (1853); für Baader und Günther bei Stöckl, Gesch. der Philos. §§ 174—175; das Dogmengeschichtliche über Hermes und Günther bei Zobl, Dogmengesch. § 127 ff. Mit besonderer Rücksicht auf Hermes, Günther und Hirscher (welcher in seiner „Moral" eben auch eine ganz schiefe Auffassung der ganzen Dogmatik vorgetragen) ist die Vertheidigung der „Theologie der Vorzeit" von Kleutgen geschrieben, Günther jedoch erst in der 2. Auflage eingehend berücksichtigt.

In Frankreich hat der Rationalismus sich weit weniger in der Theologie breit ge- 1113
macht; es war aber auch die Produktivität in dieser Zeit aus mannigfachen Umständen gleich Null. In Italien allein wurde der Faden der kirchlichen Theologie von tüchtigen Händen festgehalten und fortgesponnen, indem viele der obengenannten Theologen noch tief in diese Epoche herabreichten. Ihnen muß noch beigefügt werden: Mauro Capellari, der nachherige Papst Gregor XVI., welcher gerade in den dunkelsten Tagen dieser Epoche, im Jahre 1800, sein classisches Werk: „Der Triumph des hl. Stuhles" herausgab und darin auf glänzendste Weise den einzigen Hort der Wahrheit in der allgemeinen Verwirrung zur Schau stellte.

V. **Die Epoche der Wiederherstellung** der Theologie seit den 1114
30er Jahren. Zugleich mit der Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins und Lebens begann auch, namentlich in Deutschland, eine neue, gesundere und fruchtbarere Entwicklung der theologischen Wissenschaften, zunächst in der Geschichte (besonders durch Döllinger) und dem Kirchenrecht (durch Walter und Phillips), sowie auf dem Gebiete der Exegese (besonders durch Windischmann), der Patristik und Symbolik (durch Möhler) und der positiven Dogmatik (durch Klee), worauf (seit Staudenmaier) allmählich unter fortwährenden Kämpfen mit den aus der frühern Epoche zurückgebliebenen, resp. neu erwachenden, rationalistischen, naturalistischen und liberalistischen Elementen, durch Zurückgehen auf die inzwischen vollständig vergessene traditionelle kirchliche Schultheologie auch eine zeitgemäße Erneuerung der spekulativen Dogmatik in kirchlichem Sinne folgte. Ein ähnliches Streben machte sich in Frankreich im Kampfe gegen die Ueberbleibsel des Jansenismus und Gallikanismus und den mit jenem verwandten Ontologismus und Traditionalismus bemerkbar, während in Italien, wo der Faden der positiven Theologie nicht abgebrochen worden war, bloß eine Erneuerung der spekulativen zu bewerkstelligen war und in der That durch die Erneuerung der Philosophie (Tapparelli, Sanseverino, Liberatore) eingeleitet wurde.

Wie Klee zuerst in umfassender Weise bezüglich des positiven Beweises der Dogmen 1115
die Dogmatik auf die Väter zurückgeführt, so hat Staudenmaier, indem er sich von den eingesogenen modernen Philosophemen allmählich mehr und mehr loswand, zuerst für eine reichere und tiefere spekulative Entwicklung der Dogmen die hl. Schrift, die Väter und die ältere Scholastik ausgebeutet, mußte aber, vom Tode überrascht, mit der Lehre von der Sünde schließen. An den verschiedenen Bänden seiner Dogmatik, sowie an den verschiedenen Auflagen der Möhler'schen Symbolik ist das Fortschreiten der Zeit sehr sichtbar. Die Werke von Kleutgen, Theol. und Philos. der Vorzeit, von Karl Werner, über Thomas und Suarez, und von Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, haben die traditionelle Theologie wieder vollständig kennen und würdigen gelehrt. An vollständigen Dogmatiken aus der letzten Zeit besitzen wir in Deutschland außer Klee nur noch die compendiöse, aber auch am meisten systematische von Dieringer, die etwas größere von Friedhoff und die ziemlich ausführliche von Berlage, und in lateinischer Sprache die mit reichem

patristischem Material ausgestatteten Werke von Schwetz (4 Bde. in 5. Aufl.) und von dem Tyroler Kapuziner Albertus a Bulsano (Knoll, 6 Bde., 3. Aufl., erschien in Turin)[1]; unvollendet sind die Dogmatiken von Kuhn (Einleit. und Gotteslehre), B. Jungmann (Institut. theol.; die erschienenen 5 Bände enthalten Alles, mit Ausnahme der Sakramente und der Kirche) und Oswald (der mit den Sakramenten begonnen und Eschatologie und Gnadenlehre hat folgen lassen); von Reinerding erschien nur die theol. fundamentalis. Die Monographien werden gelegentlich je nach der Materie namhaft gemacht werden. — Von auswärtigen Erscheinungen, die freilich großentheils nicht einmal dem Namen nach bei uns bekannt werden, nennen wir als besonders wichtig nur die praelectiones von Perrone (welche, eigentlich nur die Controverstheologie enthaltend, das große Verdienst und die Ehre besitzen, bei ihrer großen Verbreitung fast in der ganzen Welt das kirchliche Bewußtsein geweckt und die Luft gereinigt zu haben); sodann die in einzelnen Traktaten erscheinende Theologie des zu Rom docirenden deutschen Jesuiten Franzelin (welche weit mehr durchgearbeitet und zugleich spekulativer ist, als die von Perrone); und endlich die seit einigen Jahren begonnene theologia universalis des Kapuziners Hilarius Parisiensis, welche, äußerst großartig und dabei genial angelegt, die Dogmatik als die Centralwissenschaft, nicht bloß unter den theologischen Fächern, sondern überhaupt unter allen menschlichen Wissenschaften behandeln will, genau so, wie sie der hl. Bonaventura in dem opusc. de reductione artium ad theologiam geschildert hat.

Eine sehr reichhaltige Sammlung von Monographien, resp. einzelnen Abschnitten aus den Werken der besten Theologen der letzten Jahrhunderte, vorherrschend historisch, ist der von Zaccaria von 1762 ab zu Venedig herausgegebene Thesaurus theologicus; weniger wählerisch, aber wegen der Mannigfaltigkeit der Auktoren der verschiedensten Richtungen interessant ist der Migne'sche Cursus theol. in 28 Bdn. 4°.

§ 60. Spezielle Aufgabe der Theologie in der Gegenwart. Grundriß der nachfolgenden Behandlung.

1116 I. Gegenüber den mannigfaltigen, durch die Zeitumstände und besonders die Anfeindung und Verdunklung mancher Glaubenslehren bedingten Bedürfnissen hat die Theologie, obgleich im Wesentlichen stets dieselbe, doch zu verschiedenen Zeiten gewisse besondere Aufgaben zu lösen, sowohl hinsichtlich des zu behandelnden Gegenstandes, wie hinsichtlich der Form der Behandlung.

Die spezielle Aufgabe der Theologie in der Gegenwart ist, was den Gegenstand betrifft, deutlich genug durch das Vatikanum vorgezeichnet, sowohl im prooemium der ersten Constitution, wo es die Zeitlage schildert, wie in dem kundgewordenen Gesammtplane seiner Constitutionen, nachdem vorher schon Pius IX., namentlich in den Allokutionen an die versammelten Bischöfe von 1854, 1862 und 1867, sowie in der Encyclica von 1864, eingehend sich darüber verbreitet hatte; denn diejenigen Momente und Seiten der Glaubenslehre, welche das kirchliche Lehramt mit besonderm Nachdrucke zu vertheidigen und klarzustellen bemüht ist, müssen auch von der theologischen Wissenschaft vorzüglich in's Auge gefaßt werden.

1117 Das Vatikanum schildert a. a. O. die Irrthümer, welchen die Kirche heutzutage vorzüglich entgegenzutreten habe, in wenigen, aber großen Zügen. Nachdem es bemerkt hat, wie die modernen Irrthümer daraus hervorgegangen, daß man im 16. Jahrhundert die kirchliche Lehrauktorität verworfen, zeigt

---

[1] Auch die Bearbeitungen des Deharbe'schen Katechismus von Deharbe selbst und besonders die von Wilmers sind hierhin zu rechnen, weil sie in der anspruchslosen Form ebenso viel und ebenso guten theologischen Inhalt haben, wie manche Dogmatik, jedenfalls fünfmal mehr und fünfmal besser, als die besten Werke aus der Aufklärungszeit.

es, wie diese Irrthümer materiell allerdings denen des 16. Jahrhunderts gerade entgegengesetzt sind, indem sie nicht mehr die sola fides und sola gratia, wie die alten Protestanten, sondern die sola ratio und sola natura betonen. Es sagt nämlich: „Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa *rationalismi* seu *naturalismi* doctrina, quae religioni christianae *utpote supernaturali instituto* per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, *merae* quod vocant *rationis vel naturae regnum stabiliatur.* Relicta autem projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam omnemque justi rectique normam negantes, ima humanae societatis fundamenta diruere connitantur. Hac porro impietate circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam e catholicae Ecclesiae filiis a via verae pietatis aberrarent, in iisque, diminutis paullatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur. Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, *naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscentes,* genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet Sancta Mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur.“ Dieser Charakteristik entsprechend war nach der gegen den Rationalismus gerichteten const. de fide catholica eine zweite gegen den Naturalismus gerichtete projektirt, welche die Cardinalpunkte der übernatürlichen Ordnung: Trinität, Incarnation und Gnade, nachdrücklich hervorheben und klarstellen sollte. In weitern Constitutionen über die Kirche und die Ehe sollte dann der Rationalismus und Naturalismus auf dem socialen Gebiete, wo er als Liberalismus auftritt, bekämpft werden, und ist hier bereits der Hauptschlag geführt durch die const. I. de ecclesia Christi.

Demgemäß hat sich die Theologie heutzutage hauptsächlich und nachdrück- 1118
lich gegen den Rationalismus, den Naturalismus und den Liberalismus zu wenden. Das geschieht aber dadurch, daß sie 1) dem Rationalismus gegenüber die theologische Erkenntniß in ihrer übernatürlichen Erhabenheit rein und klar zum Bewußtsein bringt (was bereits in diesem ersten Buche versucht wurde); daß sie 2) dem Naturalismus gegenüber den Inhalt und den Zusammenhang der übernatürlichen Wahrheiten des Christenthums in seiner ganzen Größe und Schönheit an's Licht stellt; und daß sie 3) dem Liberalismus gegenüber die Berechtigung und die Tragweite des Einflusses der übernatürlichen Ordnung auf das ganze innere und äußere Leben des Menschen nachweist. Wie aber hiebei durch strenge Unterscheidung „die Vermischung des Glaubens mit der menschlichen Wissenschaft und der Gnade mit der Natur“ zu verhüten ist: so muß doch zugleich die eben durch jene strenge Unterscheidung bedingte organische Verbindung und innige Wechselbeziehung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung hervorgehoben werden, nämlich necessaria illa cohaerentia, quae Dei voluntate intercedit inter utrumque ordinem, qui tum in natura tum supra naturam est [1].

[1] Pius' IX. Alloc. v. 9. Juni 1862.

1119 Hieraus ergibt sich aber auch für die Behandlungsweise die nothwendige Folge, daß gegenüber dem radikalen und allseitigen Charakter des Irrthums die katholische Lehre heutzutage, mehr als je, in ihrer organischen Einheit dargestellt und mit strengster Consequenz in ihrer ganzen Tragweite durchgeführt werden muß.

1120 II. Grundriß für die folgende Behandlung der speziellen oder materiellen Dogmatik.

Die spezielle Dogmatik handelt naturgemäß vor Allem von Gott an sich in der Einheit der Natur und der Dreifaltigkeit der Personen, als von ihrem ersten und eigentlichsten Gegenstande (Buch II.). — An zweiter Stelle muß sie Gott betrachten in seinem fundamentalen und ursprünglichen Verhältnisse zur Welt überhaupt und zu den vernünftigen Geschöpfen, Engeln und Menschen, insbesondere, inwiefern diese von ihm durch die Schöpfung ihre eigenthümliche Natur empfangen, zugleich aber auch durch seine Gnade zu einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit ihm berufen wurden, mit Einem Worte: Gott als Urheber und Ziel der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge (Buch III.). — Weil aber das ursprüngliche Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu ihm durch die Sünde der Engel und Menschen gestört resp. vernichtet worden, und diese Störung die Voraussetzung der Wiederherstellung und höhern Vollendung der ursprünglichen Weltordnung bildet: so ist an dritter Stelle die Sünde und das Reich der Sünde zu behandeln (Buch IV.). — An vierter Stelle kommt die Menschwerdung Gottes als das Medium der Wiederherstellung und Vollendung der ursprünglichen übernatürlichen Weltordnung, und damit zugleich als die Basis und Wurzel einer neuen, höhern Ordnung der Dinge und einer neuen, übernatürlichen Gemeinschaft der Menschen mit Gott (Buch V.). — Als bleibende Basis und Wurzel einer neuen Ordnung der Dinge lebt aber der menschgewordene Gott im Schooße der Menschheit fort, in der Kirche, als seinem mystischen Leibe, und zwar substanziell durch die Eucharistie, und dynamisch in seinen Stellvertretern und Organen, besonders in den sakramentalen Handlungen derselben (Buch VI.). — In der Kirche und durch die Kirche wird dann die Menschheit befähigt, kraft der Verbindung mit Christus durch sein Verdienst und seine Gnade in der Rechtfertigung der Sünde und ihren Folgen sich zu entwinden, in die von ihm begründete Lebensgemeinschaft mit Gott einzugehen und dadurch ihrem letzten und höchsten übernatürlichen Ziele an der Hand Gottes entgegenzugehen (Buch VII.). — Endlich findet die Theologie ihren Abschluß in der definitiven Vollendung des ganzen Weltlaufs, in den letzten Dingen, mit welchen sie zu Gott als dem letzten Ziele und Ende zurückkehrt, wie sie von ihm als erstem Princip und Anfang aller Dinge ausgegangen (Buch VIII.).

Zweites Buch.

Gotteslehre, oder die Theologie im engern Sinne.

Erster Theil.

Von Gott in der Einheit der Substanz.

Die Gotteslehre beschäftigt sich direkt mit dem, was Gott in sich ist, und mit seinem 1
innern Leben und Wirken; man kann jedoch nicht umhin, auch in ihr schon indirekt Gott in seinem Verhältnisse nach Außen zu betrachten. Die nächstliegende und gebräuchlichste Eintheilung der Gotteslehre wird daher genommen, daß die Substanz Gottes nur Eine ist, aber in drei verschiedenen Personen subsistirt. Weil nämlich die gemeinschaftliche Substanz unabhängig von der Dreiheit der Personen erkannt werden kann und in der That auch schon vor dem Glauben durch die natürliche Vernunft erkannt wird; andererseits aber die Dreiheit der Personen wesentlich nur in und mit der Einheit der Substanz erkannt und verstanden werden kann: so zerfällt die Gotteslehre naturgemäß in zwei Theile: *de Deo Uno* und *de Deo Trino*. Diese Eintheilung wird nicht verläugnet, sondern nur zum Behufe einer organischen Behandlung erweitert und entwickelt, wenn man Gott zuerst in seinem Sein und Wesen, dann in seinem Leben und zuletzt in seinem innern Wirken betrachtet; denn das innere, aus der unendlichen Fruchtbarkeit seines Lebens entspringende Wirken Gottes ist, weil es eben in der lebendigen Mittheilung seiner Einen Natur besteht, der Grund der Dreifaltigkeit der Personen, und läßt daher die letztere nicht in einfachem Gegensatz, sondern in positivem, lebendigem Zusammenhange mit der Einen Wesenheit und Natur erscheinen. Nach dieser Eintheilung zerfällt unsere Behandlung in drei Hauptstücke, denen wir ein weiteres über die Erkenntniß Gottes zur gemeinschaftlichen Erledigung der formellen Fragen voranstellen.

Bei den Vätern wird die Lehre de Deo uno als solche in Verbindung mit der Schö- 2
pfungslehre gewöhnlich nur in den apologetischen Schriften gegen die Heiden und Manichäer behandelt; die tiefere Entwicklung derselben ist bei ihnen in die polemischen Schriften über die Trinität und Incarnation, besonders gegen die Arianer, verflochten (namentlich in den Werken von *Basil.* und *Greg. Nyss.* contra Eunomium und *Hilar.* de Trin.), am vollkommensten bei *August.* de Trinitate; im Anschluß an *Aug.* geschieht dasselbe beim Lombarden, der nur in dist. 2. 3. 8 die Lehre von der Natur Gottes berührt und von d. 35 ab drei Hauptattribute der Natur als appropriata personarum ex professo behandelt. Als reichstes, ex professo die ganze Lehre de Deo uno behandelndes Werk aus der patristischen Zeit gilt die berühmte Schrift des Areopagiten de divinis nominibus mit dem Commentar des hl. Maximus Confessor. Das patristische Material ist am reichhaltigsten gesammelt bei *Joan. Cyparissiota*, expositio materiaria eorum, quae de Deo a theologis dicuntur (Bibl. PP. Lugd. tom. 21), bei *Petav.*, *Thomassin.* u. *Frassen*, de Deo und *Theophil. Raynaud*, theol. naturalis. Für die systematische Behandlung im Mittelalter war

epochemachend *S. Anselm.* monologium (im ersten Theil); sodann *Alex. Hal.* und *Thom.* (in beiden Summen sehr reichhaltig). Aus späterer Zeit erwähnen wir aus der ungeheuern Masse der Literatur nur die contemplativ gehaltene herrliche Schrift von *Lessius*, de divin. perf., und die betr. Abhandlungen von Rogacci in dem Werke „Vom Einen Nothwendigen" (Bd. I.). — Aus neuester Zeit sind am reichhaltigsten die Dogmatiken von Staudenmaier, Berlage, Kuhn, Schwetz und Franzelin; für manche spezielle Fragen Kleutgen, Theol. und Philos. passim.

Erstes Hauptstück.

Von der Erkenntniß Gottes, seiner Substanz und seinen Attributen im Allgemeinen.

Dieses Hauptstück zerfällt in drei Abschnitte: es handelt A. von der natürlichen, B. von der übernatürlichen Erkenntniß Gottes, und C. von der wissenschaftlichen Construktion derselben.

A. Die natürliche Erkenntniß Gottes.

a. Im Allgemeinen: Dasein, Natur und Beschaffenheit derselben.

§ 61.

Literatur: Außer der für § 62 u. 63 anzuführenden speziellen Lit. vgl. besonders *Franzelin*, de Deo uno thes. 1 sqq.; Kleutgen, Theol. II. S. 18 ff. und Philos. I. S. 633 ff.; Ign. Stahl, die Lehre der Väter von der natürl. Gotteserkenntniß.

3 Die Behandlung der natürlichen Erkenntniß Gottes gehört an und für sich in die Philosophie; sie gehört aber auch insofern in die Theologie, als 1) die richtige Würdigung der natürlichen Erkenntniß von wesentlicher Bedeutung ist für das klarere und allseitigere Verständniß und die naturgemäße Entwicklung der übernatürlichen Erkenntniß und überhaupt für das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott; und als 2) auch, eben wegen dieser Bedeutung, die Quellen und Regeln der Theologie über die natürliche Erkenntniß Gottes mannigfache Aufschlüsse geben. Heutzutage muß dieser Gegenstand überdieß mit besonderm Nachdruck behandelt werden, weil theils in vermeintlichem Interesse der Wahrheit des Glaubens, theils aus Feindschaft gegen den Glauben vielfache Irrthümer oder doch schiefe Auffassungen über denselben verbreitet worden sind, und doch wegen seiner fundamentalen Bedeutung die größte Correktheit und Klarheit nothwendig ist, weßhalb denn auch die Kirche sich wiederholt und nachdrücklich darüber ausgesprochen hat.

4 Die ausdrückliche Glaubenslehre über diesen Punkt ist namentlich ausgesprochen vom Vatikanum de fide cath. c. 2, Abs. 1 und cap. 2: S. Mater ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ejus, a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom. 1, 20). — S. q. d. Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s.

5 Vorliegende Glaubenslehre ist aufgestellt unter ausdrücklicher Berufung auf die hl. Schrift; diese aber spricht dieselbe nicht bloß Einmal und vorübergehend

aus, sondern behandelt sie an mehreren Stellen ex professo, indem sie einerseits Röm. 1, 18—25 (coll. Röm. 2, 14—16) und in der ganz parallelen Stelle Weish. 13, 1 ff. die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer bei den Heiden außerhalb und unabhängig von der positiven Offenbarung vorhandenen Erkenntniß des wahren Gottes in seiner doppelten Eigenschaft als „creator“ und „Dominus“ lehrt, und andererseits in den beiden Reden Pauli zu Lystra (Apg. 14, 14—16) und Athen (Apg. 17, 22—31) diese Erkenntniß als ordentliche Voraussetzung und als Anknüpfungspunkt des positiven Glaubens aufstellt und damit zeigt, wie dieselbe als ein praeambulum fidei im negativen und positiven Sinne gelten könne und zu verwerthen sei.

Die wesentlichen Aeußerungen in den betreffenden Schriftstellen sind folgende: 1) Weish. 6
13, 1 ff.: Vani enim sunt omnes homines (μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est (τὸν ὄντα); neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex; sed aut ignem aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati deos putaverunt: sciant, quanto his dominator eorum speciosior est, speciei enim generator (γενεσιάρχης) haec omnia constituit. Aut si virtutem aut opera (δύναμιν καὶ ἐνέργειαν) eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam, qui haec fecit, fortior est illis. Ex magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri (ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιάρχης αὐτῶν θεωρεῖται). Sed tamen in his minor est querela. Et hi enim fortasse errant, Deum quaerentes et volentes invenire. Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt: et persuasum habent, quoniam bona sunt, quae videntur. Iterum autem nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum: quomodo hujus dominum non facilius invenerunt. (Vgl. hiezu den Commentar von Lorin.) — 2) Röm. 1, 18—25: Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui *veritatem Dei in injustitia detinent; quia quod notum est Dei* [= das Erkennbare oder zu Erkennende], *manifestum est in illis* (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς), *Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius*, a creatura mundi, *per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται), *sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (ἥτε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης); ita, ut sint inexcusabiles. Quia, cum cognovissent Deum (γνόντες τὸν θεόν), non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum et serpentium. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis. Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium; et coluerunt, et servierunt creaturae potius, quam creatori, qui est benedictus in saecula. Amen. (Vgl. zu dieser Stelle die eingehende Erklärung im Comm. von *Toletus*, sowie bei Kleutgen, Th. d. V. II. S. 23 ff., und *Franzelin* l. c. th. 2.) — 3) Röm. 2, 14—16: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt (τὰ τοῦ νόμου), faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum judicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum, per Jesum Christum. (Vgl. hiezu *Suarez*, de gratia l. 1. c. 8, und *Franzelin* l. c. th. 4.) — 4) Apg. 14, 14—16: Viri, quid haec facitis? et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit coelum, et terram, et mare, et omnia, quae in eis sunt; qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum

reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra. — 5) Apg. 17, 22—31: Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosiores vos video. Praeteriens enim et videns simulacra vestra, inveni et aram, in qua scriptum erat: Ignoto Deo. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia; fecitque ex uno (ἐξ ἑνὸς αἵματος) omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum, *quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.* In ipso enim vivimus, movemur et sumus; sicut et quidam vestrorum poëtarum dixerunt: Ipsius enim genus sumus. Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis, Divinum esse simile.

Die genauere Erklärung und Begründung, sowie die weitere Entwicklung obiger Glaubenslehre geben wir in nachstehenden Thesen.

7 I. Vor Allem gibt es nach der Glaubenslehre eine natürliche Gotteserkenntniß zunächst in dem Sinne, daß der Mensch, ganz abgesehen von der positiven Offenbarung, allein durch die Kraft seiner Natur und vermöge ihrer natürlichen Hülfsmittel, auch in seinem gefallenen Zustande eine durchaus gewisse Erkenntniß des wahren Gottes erwerben kann und erwerben soll, so daß er für den Nichtbesitz oder die Verläugnung derselben vor Gott verantwortlich ist, und darum auch für die Nichterfüllung der religiösen und sittlichen Pflichten verantwortlich gemacht werden kann, welche die Erkenntniß Gottes voraussetzen. De fide, evident enthalten in den citirten Schriftstellen.

8 II. Obgleich die volle und reine Erkenntniß Gottes für den sich selbst überlassenen Menschen sehr schwierig ist und jedenfalls durch eine sorgfältige und glückliche Ausbildung seiner geistigen Kräfte, sowie durch eine besondere Nachhülfe von Seiten Gottes bedingt wird: so ist doch nach den Andeutungen der hl. Schrift und der allgemeinen Lehre der Väter eine elementare Erkenntniß Gottes auch in dem Sinne natürlich, daß sie zugleich mit dem Erwachen der Vernunft spontan, mit Leichtigkeit und innerer Nothwendigkeit aus der geistigen Natur des Menschen sich entwickelt, also nicht erst von Außen beigebracht, und vollends nicht erst durch gelehrten philosophischen Unterricht erzeugt zu werden braucht; daß sie vielmehr sogar trotz widrigster äußerer Einflüsse und persönlicher sittlicher Verkommenheit, als mit der geistigen Natur des Menschen verwachsen, niemals ganz ausgelöscht werden kann. Dieses ist vom Vatikanum nicht formell ausgesprochen, aber deutlich genug in den citirten Schriftstellen enthalten und communissima der Väter und Theologen, daher mindestens fidei proximum.

9 Die hl. Schrift deutet dieß an, 1) indem sie Röm. 1 und Weish. 13 dieses Erkennen nicht als mühsames Erschließen, sondern als Schauen einer offenbaren Sache (καθορᾶται, θεωρεῖται) bezeichnet; 2) indem sie ferner Weish. 13 eigens die Leichtigkeit, mit welcher dasselbe gewonnen werde, betont und Röm. 1, 18 die Schuld der Heiden nicht in die Unterlassung des zum Erwerbe nothwendigen Studiums verlegt, sondern als eine gewaltsame Unterdrückung der offenbar dem Menschen entgegentretenden Wahrheit Gottes bezeichnet; 3) indem sie Röm. 2, 14 die in dem naturaliter (φύσει), quae legis sunt, facere vorausgesetzte Erkenntniß des Gesetzes als eine solche erklärt, die den Heiden in's Herz ge-

schrieben sei (nämlich von Gott), und darum Weish. 13, 1 die Verläugnung dieser Erkenntniß als einen Verstoß gegen die Natur (μάταιοι φύσει), nicht bloß (wie Ps. 13, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus) als Verstoß gegen die Vernunft überhaupt, bezeichnet. — Bei den Vätern und den ältesten Kirchenschriftstellern, besonders den Apologeten, wird die ganze obige Lehre oft wiederholt, eingeschärft und auch in ähnlicher Weise, wie in der hl. Schrift, zur Beschämung der Heiden verwerthet: so besonders von *Clem. Alex.*, *Orig.*, *Athan.* und namentlich *Tertull.* (de testimonio animae) und *Lactant.*; s. die Belege bei Kleutgen II. S. 33 ff.; Katholik 1861. I. S. 1 ff.; *Franzelin*, de Deo p. 89 sqq. Die Griechen nennen in diesem Sinne die Erkenntniß Gottes ἔμφυτος, φυσικῶς ἐνκατάσπαρτος, ἀδίδακτος, αὐτοδίδακτος, resp. θεοδίδακτος. Tertullian aber (a. a. O.) nennt sie das testimonium animae naturaliter christianae, doctrina naturae, und ihre Kundgebungen die tacita commissa congenitae et ingenitae conscientiae, und sagt: haec testimonia animae ... quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina; er bemerkt aber darum auch bezüglich der Gottesverläugnung der Heiden: haec summa delicti nolentium agnoscere, quem ignorare non possunt. Dieses strenge Urtheil muß aber um so mehr von allen Atheisten gelten, welche in christlicher Umgebung aufgewachsen sind.

In den beiden letzten Jahrhunderten wurde viel die Frage verhandelt, ob und inwie- 10
weit es eine unverschuldete völlige Unkenntniß Gottes geben, oder wenigstens in Folge von Verschuldung eine völlige Unkenntniß, resp. eine positive atheistische Ueberzeugung, entstehen könne. Nach der sent. communis ist wenigstens auf die Dauer und in der Regel keine dieser Eventualitäten möglich. Vgl. hierüber die genaue Ausführung von *Kilber*, theol. Wirceb. de Deo c. 1.

III. Die natürlicher Weise mögliche und zugleich nothwendig sich er- 11
gebende Gotteserkenntniß ist aber nach der Glaubenslehre in dem Sinne eine wahrhaft natürliche, daß sie aus der vernünftigen Natur des Menschen als solcher hervorgeht und in der ihr ursprünglich eigenen Weise gebildet wird: d. h. sie resultirt weder aus einem blinden Drange des Gemüthes, noch aus blinder Hingebung an eine äußere Auktorität, sondern aus eigener evidenter Wahrnehmung und Einsicht, durch welche der Drang des Gemüthes zu einem lichten, des Menschen würdigen Drange der Vernunft selbst gemacht wird, und das Zeugniß der äußern Auktorität seinen Wiederhall in der Brust des Menschen findet. Ebenso sicher, wie die vorhergehende These.

Das Vatikanum definirt direkt bloß, daß eine solche auf eigener Wahrnehmung und 12
Einsicht beruhende Erkenntniß überhaupt erworben werden könne oder möglich sei. Die hl. Schrift aber führt (Röm. 1 und Weish. 13) auch die allen Menschen gemeinsame Erkenntniß auf eine Kundmachung (manifestatio) von Seiten Gottes für das leibliche und geistige Auge des Menschen zurück (intellecta conspiciuntur, ein sehr starker Ausdruck, und cognoscibiliter videri), und leitet eben aus der dieser Kundmachung entsprechenden Einsicht die vernünftige Berechtigung und Pflichtmäßigkeit der Gewißheit vom Dasein Gottes her, sowie auch die Unvernünftigkeit und Frevelhaftigkeit der Verläugnung desselben. Die Ausflucht einiger Neuern, als ob hiebei der innere oder äußere Glaube an das Dasein Gottes als Grund der Gewißheit stillschweigend vorausgesetzt werde, ist nicht nur willkürlich, sondern muthwillig, weil namentlich Röm. 1 die Absicht des Apostels eben die war, zu zeigen, welcher denn eigentlich der Grund der allgemeinen und unumstößlichen Gewißheit vom Dasein Gottes sei (vgl. *Franzelin* l. c. thes. 5). — Wenn man gleichwohl im gewöhnlichen Leben das Fürwahrhalten des Daseins Gottes als „Glauben an Gott" bezeichnet, so findet das seine Erklärung in dem oben Buch I. n. 622 ff. Gesagten.

IV. 1. Die durch die Kraft und Energie der Natur und die Einsicht der 13
Vernunft zu erzielende Erkenntniß Gottes ist ferner nach der Glaubenslehre auch in dem Sinne eine natürliche, oder vielmehr bloß natürliche, daß sie auch objektiv vermittelt wird durch die geschaffene Natur als

durch einen Spiegel, worin Gott sich unserm geistigen Auge sichtbar macht; daß also nicht Gott unmittelbar in sich selbst wahrgenommen oder geschaut wird, sondern nur auf Grund der Wahrnehmung der Geschöpfe durch die Einsicht in ihre Abhängigkeit von Gott dieser aus ihnen (*Vat.* in can. 1) und durch sie (*Vat.* cap. 2), als Ursache derselben, erschlossen oder erschaut, darum aber doch wahrhaft und sicher erkannt wird. Direkt und formell besagt die formulirte Glaubenslehre allerdings bloß, daß es einerseits von Seiten der Vernunft keine solche unmittelbare Wahrnehmung Gottes geben könne, welche den Charakter der unmittelbaren Anschauung seines Wesens habe; und daß andererseits die mittelbare Erkenntniß aus den Wirkungen Gottes als solche eine wahre und vollkommene Gewißheit in sich trage; sie schließt also formell nicht aus, daß es noch eine andere, objektiv unmittelbare Wahrnehmung Gottes geben könne, die nicht den Charakter der Anschauung hätte, und daß es folglich neben der mittelbaren Erkenntniß noch eine andere, irgendwie unmittelbare geben könne. Aber die Offenbarung kennt keine andere, und die Versuche, eine solche aufzustellen, entbehren nicht nur alles Grundes, sondern gefährden auch mehr oder minder das Dogma von der Unsichtbarkeit Gottes einerseits, und andererseits das Dogma von der selbstständigen Kraft der mittelbaren Erkenntniß.

14 2. Gleichwohl kann man gewisse Formen der mittelbaren Gotteserkenntniß, im Gegensatz zu andern Formen dieser selbst, und mehr noch gegenüber der mittelbaren Erkenntniß auf andern Gebieten, unter verschiedenen Rücksichten relativ als eine unmittelbare Erkenntniß, sowie auch im Gegensatze zum schlußweisen Erschauen als ein gewisses Vernehmen, Fühlen und Empfinden Gottes bezeichnen, und das Mißverständniß dieser Bezeichnungen ist auch zum großen Theile schuld an den erwähnten haltlosen und unklaren Anschauungen.

15 Beweis zu 1. Daß die natürliche und überhaupt alle hienieden mögliche Erkenntniß Gottes nicht unmittelbare Anschauung ist und sein kann, liegt im Dogma von der Unsichtbarkeit Gottes (wovon später) und ist speziell ausgedrückt darin, daß der Apostel (1 Cor. 13) unsere Erkenntniß hienieden, im Gegensatz zur Erkenntniß a facie ad faciem, als ein Schauen im Spiegel (videmus nunc per speculum) bezeichnet. Zugleich aber erklärt der Apostel (Röm. 1 im Einklang mit Weish. 13) positiv, daß der Spiegel der Creaturen nicht bloß dem Glauben als Mittel für die Verdeutlichung der Vorstellung von Gott, sondern auch für das geistige Auge oder die Einsicht des Menschen dazu dient, ihm Gott in seiner Erhabenheit und Majestät gegenwärtig zu machen, so daß er aus dem Spiegel und durch denselben Gott erschauen und folglich unabhängig vom Glauben von dem Dasein desselben gewiß werden kann; denn dieß und nichts Anderes liegt in dem starken Ausdrucke intellecta conspiciuntur (νοούμενα καθορᾶται), wodurch der etwas schwächere (Weish. 13) cognoscibiliter poterit videri (ἀναλόγως θεωρεῖται) näher bestimmt und erklärt wird. Hiemit ist nachdrücklich ausgesprochen, daß die Erkenntniß im Spiegel trotz ihrer Unvollkommenheit doch an und für sich die vollkommenste Gewißheit zu erzeugen im Stande ist. Nicht um diese Gewißheit zu verkleinern, auch nicht um eine andere Art der mittelbaren Erkenntniß, als die durch vernünftige Einsicht (νοούμενα) zu behaupten, sondern bloß um den mit der mittelbaren Erkenntniß wesentlich verbundenen Mangel an Klarheit in der Vorstellung von den Vollkommenheiten Gottes auszudrücken, oder um deutlicher hervorzuheben, daß das conspicere doch nur ein videre in speculo et *aenigmate* (1 Cor. 13, 12) oder ein *procul* intueri (Job 36, 25) ist: bezeichnet Paulus die mittelbare Erkenntniß in den Reden zu Lystra und Athen (s. oben n. 5) als ein Hören oder Vernehmen des Zeugnisses Gottes in seinen Creaturen und als ein Herausfühlen und Herausfinden Gottes (si forte attrectent, ψηλαφήσειαν, aut inveniant) aus seinen

Werken. An letzterer Stelle fügt er aber auch gleich hinzu, daß dieses Herausfühlen Gottes nicht erst langen Suchens in der Außenwelt bedürfe, sondern wir in uns selbst, aus unserm von Gott bewirkten und getragenen Leben, Bewegen und Sein ihn schon ergreifen und als uns gegenwärtig wahrnehmen können. Ueber die in diesem Punkte einstimmige Lehre der Väter vgl. die oben n. 9 citirten Schriften.

Erklärung zu 2. Gleichwohl kann man, wie gesagt, die so erworbene mittelbare 16
Erkenntniß Gottes in ihren verschiedenen Formen und unter verschiedenen Rücksichten mehr oder minder als eine unmittelbare bezeichnen. Nämlich 1) in der Form, in welcher sie unwillkürlich bei jedem Menschen auftritt, inwiefern sie spontan aus dem innern Triebe der Vernunft, ohne klar bewußtes Ratiocinium, ohne gelehrte Bildung und speziellen äußern Unterricht hervorgeht, im Gegensatze zu der durch Reflexion und philosophisches Denken und Lernen erzielten Form derselben; 2) in der Form, in welcher sie aus dem Wirken Gottes in unserm eigenen Innern, oder aus dem Spiegel unserer Seele, nicht bloß aus seinem Wirken in der äußern, sinnlichen Welt, gewonnen wird; und 3) im Allgemeinen in der besondern Rücksicht, daß diese mittelbare Erkenntniß nicht eine einfach deduktive ist, bei welcher der Geist einen im Erkenntnißmittel enthaltenen Gegenstand bloß aus demselben herleitete und entwickelte, sondern eine direkte Beziehung und Verbindung des erkennenden Geistes mit Gott voraussetzt, die ihn befähigt, durch die geschaffenen Dinge hindurch zu Gott aufzusteigen und bis zu ihm vorzudringen, so daß der eigentliche Keim und die Wurzel der Gotteserkenntniß nicht erst ihm von Außen zugeführt werden kann und zugeführt zu werden braucht, sondern unmittelbar von Natur in ihm selbst vorhanden ist.

Aus diesen Eigenthümlichkeiten der natürlichen Gotteserkenntniß ergibt sich auch der 17
richtige Sinn und der wahre Werth verschiedener weiterer Ausdrucks- und Auffassungsweisen.

1. Zunächst erhellt der wahre Sinn, in welchem die Väter von einer angeborenen Erkenntniß Gottes reden, und dieselbe als eine Vorausnahme und Voraussetzung (ἀντίληψις, πρόληψις oder ὑπόληψις) der durch das reflektirende Denken zu gewinnenden Erkenntniß zu Grunde legen. Sie wollen nämlich damit weder sagen, jene angeborene Erkenntniß sei eine objektiv unmittelbare, noch auch, sie sei eine unabhängig und vor aller Vernunftthätigkeit vorhandene; gibt es ja nach ihrer eigenen Erklärung keine andere Erkenntniß, als diejenige, welche die Seele sofort durch die Betrachtung der Geschöpfe gewinnt, und welche von der reflektirenden und philosophischen sich nur dadurch unterscheidet, daß sie in dieser deutlicher und klarer ausgebildet und entwickelt wird. Was vor aller Vernunftthätigkeit vorhanden und im strengen Sinne des Wortes angeboren und eingeboren ist, ist nur die Vernunft selbst, inwiefern dieselbe als Abbild Gottes die Kraft und die Tendenz hat, das geschaffene Sein in seiner Beziehung zu Gott als dem wesenhaften Sein, und insbesondere ihr eigenes Licht in seiner Abhängigkeit von Gott als der wesenhaften Wahrheit zu erkennen und so zu Gott als der Ursache alles Seins und aller Wahrheit aufzusteigen. In diesem Sinne kann man auch von einer angeborenen Gottesidee sprechen, die dann aber keine aktuelle oder habituelle, von aller Rücksicht auf die Wirkungen Gottes unabhängige Vorstellung einschließt, sondern nichts weiter ist, als die aktive Anlage und das Gesetz der Vernunft, für die geschaffenen Dinge einen höchsten und letzten Grund zu fordern und zu finden [1].

2. Ebenso erklärt sich aus dem Gesagten der Wahrheitsgehalt und der richtige Sinn 18
der Ausdrücke mancher platonisirender Philosophen, Väter und Theologen [2], welche die Erkenntniß Gottes entweder ganz, oder doch zu ihrem besten Theile nicht der schließenden Thätigkeit der Vernunft, sondern einer besondern Form der Wahrnehmung zuschreiben, welche sie entweder der Vernunft selbst als solcher, oder einer besondern Seite der geistigen Erkenntnißkraft beilegen, und deren Princip sie „göttlichen Sinn", apex mentis, oder igniculus animae (das „Fünklein der Seele" [3] bei den deutschen Mystikern) nennen.

---

[1] Vgl. Staudenmaier im Freib. Kirchen-Lex. s. v. Gott.

[2] Das Material s. bes. bei *Thomassin*. de Deo l. I., bes. c. 19—20.

[3] Dieser Name und der entsprechende Gedanke kommt nicht bloß bei den deutschen Mystikern, die ihn allerdings nicht immer recht verwerthen, vor, sondern auch bei den besten Scholastikern (z. B. beim hl. Thomas in 2. sent. d. 39. q. 3. a. 1). Nach ihm ist darun-

In der That entspricht der Erkenntniß Gottes, weil sie nach einer ganz andern Richtung hingeht und ganz anderer Art ist, als die übrige geistige Erkenntniß, eine besondere Funktion und eine besondere, und zwar die innerste und höchste Seite des geistigen Erkenntnißvermögens, nach welcher die Seele Gott am meisten nahe steht, sich zu ihm hingezogen fühlt und namentlich seines wirksamen Einflusses auf sie selbst inne wird. Aber dadurch wird die Natur des mittelbaren Erkennens nicht wesentlich geändert, und ist die entsprechende höhere Seite der geistigen Erkenntnißkraft eben nur eine höhere Seite des geistigen Schlußvermögens (was die Scholastiker durch den Unterschied von ratio superior und ratio inferior [1] und manche Neuere durch den Unterschied von „Vernunft“ und „Verstand“ ausdrücken). Nur insofern kann man die Funktion des „göttlichen Sinnes“ als eine eigenthümliche und unmittelbare Wahrnehmung Gottes bezeichnen, als a) einerseits die schlußweise Erkenntniß in unserm Falle im Geiste die Fähigkeit voraussetzt, die geschaffenen Dinge nicht bloß in sich selbst, sondern auch formell in ihrer Abhängigkeit von der Ursache ihres ganzen Seins wahrzunehmen, diese Wahrnehmung aber die der Causalität Gottes als Correlat unmittelbar einschließt, so daß unser geistiger Blick in ähnlicher Weise von der Creatur auf Gott übergeht, wie wir im Spiegel nicht bloß den in ihm vorhandenen Reflex, sondern auch den gespiegelten Gegenstand schauen. Auch insofern kann man hier von einer unmittelbaren Wahrnehmung reden, als b) speziell die Erkenntniß Gottes aus seiner Einwirkung auf unsern eigenen Geist, obgleich nur eine schlußweise, doch als Erfassung eines uns innigst gegenwärtigen Gegenstandes wie eine Art von Empfindung sich darstellt. Den eigenthümlichen Charakter dieser Wahrnehmung kann man am besten als ein „Vernehmen“ Gottes als der ersten Ursache der uns vorliegenden Erscheinungen bezeichnen; denn so erscheint sie nicht nur als spezifischer und zugleich höchster Akt der „Vernunft“ als solcher, sondern es ist damit auch angedeutet, daß die natürliche Gotteserkenntniß weder eine schlechthin unmittelbare, noch eine schlechthin mittelbare ist, und ebenso die Vollkommenheit einer unmittelbaren Wahrnehmung, wie die Unvollkommenheit der schlußweisen Erkenntniß hat.

19 Gewöhnlich stellen freilich die erwähnten Theologen das, was sie unmittelbare Erkenntniß Gottes nennen, der Erkenntniß durch den Spiegel, d. h. durch die Erscheinung Gottes in den von ihm verursachten Werken (oder in den wirklichen Dingen als solchen) als eine andersgeartete, höhere und unmittelbarere gegenüber, indem sie sagen: wir erkännten oder schauten Gott nicht bloß in den wirklichen Dingen, sondern auch in seiner ewigen und unwandelbaren Wahrheit als den Grund der Nothwendigkeit, der Unwandelbarkeit und der allgemeinen, über Ort und Zeit erhabenen Gültigkeit der abstrakten, begrifflichen und ideellen Wahrheiten, von welchen die wirkliche Welt beherrscht wird. Daß dieß nicht so verstanden werden kann, als ob wir vermöge einer Anschauung Gottes selbst und seiner Ideen die die wirklichen oder möglichen Geschöpfe betreffenden abstrakten Wahrheiten aus ihrem ewigen Grunde heraus einsähen; oder auch nur so, als ob der Inhalt dieser Wahrheiten das göttliche Wesen in sich selbst nach irgend einer besondern Rücksicht darstellte; mit Einem Worte so, als ob diese Wahrheiten, anstatt uns als Mittel zur Erkenntniß Gottes zu dienen, vielmehr in ihm selbst als in ihrem Spiegel erkannt würden, wie die sogen. Ontologen wollen: liegt auf der Hand, und derartige Behauptungen sind kirchlich ausdrücklich als solche zurückgewiesen worden, welche nicht tuto gelehrt werden könnten [2]. Wohl aber kann es in einem wahren

---

ter zu verstehen das geistige Licht der Seele, inwiefern es noch einigermaßen fähig ist, auch eine unmittelbare Erkenntniß mancher Wahrheiten zu erzeugen, mit deren Lichte sie die daraus abzuleitenden beleuchtet. Gegenüber den mittelbar erkannten Wahrheiten ist dieses Licht der Lichtheerd der Seele, und darum das Innerste und Tiefste in ihrem geistigen Leben; gegenüber der Erkenntniß Gottes und der Engel aber ist es nur ein „Fünklein“, mit dem man nur dürftig und mühsam die Gegenstände beleuchten kann. Weil jedoch die Seele in diesem Lichtkerne Gott am meisten verwandt ist und in ihm unmittelbar seinen Einfluß empfängt, ist er zugleich das Höchste in der Seele, worin Gott ihr am nächsten ist, und von wo aus sie sich am besten zu Gott erheben kann.

[1] S. darüber Näheres unten in der Lehre vom ersten Menschen.

[2] Vgl. die prop. damn. a S. Congreg. Inquis. vom 18. Sept. 1861, ausführlich commentirt von Kleutgen I. Zugabe zur Theol. der Vorzeit.

Sinne so verstanden werden, daß jene Wahrheiten uns auf eine ganz besondere und relativ unmittelbare Weise zur Erkenntniß Gottes führen; inwiefern nämlich die Nothwendigkeit, Unwandelbarkeit u. s. w. jener Wahrheiten ihren Grund in einem realen, nothwendig und unwandelbar existirenden Wesen haben muß, und eine weitere Reflexion uns lehrt, daß unsere Erkenntniß derselben nur der Reflex der ewigen Ideen (rationes aeternae formales) einer höhern Intelligenz sein kann, durch deren Einfluß der Inhalt derselben als ein von der geschaffenen Wirklichkeit unabhängiger uns vorgeführt wird, und daß folglich auch für uns der objektive Grund der ewigen und nothwendigen Wahrheit und Denkbarkeit ihres Inhaltes in demselben wesenhaften Ideale aller Dinge (ratio aeterna objectiva et realis) liegen muß, woraus jene höhere Intelligenz ihre Ideen schöpft und in dessen Anschauung sie dieselben besitzt — mit Einem Wort, inwiefern die abstrakte Wahrheit des Inhaltes unserer Begriffe und Ideen auf die subsistirende Wahrheit eines absoluten Wesens als auf ihr Fundament und ihre Wurzel hinweist. Auch hier wird Gott allerdings nur schlußweise aus einem Andern erkannt, und bleibt die Erkenntniß desselben immer eine mittelbare; weil er aber nicht als Ursache einer realen äußern Wirklichkeit, sondern als Grund der Möglichkeit und Nothwendigkeit von Wahrheiten (*ratio* im Gegensatz zu *causa*), und ebenso nicht als Ursache unseres Denkvermögens, sondern als objektiver Grund der Denkbarkeit und Erkennbarkeit von Wahrheiten (veritas aeterna fundamentalis et radicalis) erscheint: so wird sein Dasein in der Erkenntniß dieser Wahrheiten gewissermaßen „appercipirt", und der förmliche Schluß ist nur die klarere Entwicklung und Feststellung der in jener Erkenntniß implicirten Voraussetzung. Im Gegensatze zur Erkenntniß im Spiegel der außergöttlichen Wirklichkeit könnte man diese andere eine Erkenntniß in und aus den in unsern Geist fallenden Strahlen der ewigen Wahrheit selbst nennen. Umgekehrt kann man sie aber auch als eine Erkenntniß Gottes aus den sein Wesen umgebenden Schatten bezeichnen, sowohl im negativen Sinne, weil das bloß Gedachte kein wirklicher Abglanz Gottes ist, als im positiven Sinne, weil in den ideellen Wahrheiten an Gott eben diejenigen Seiten seines Wesens hervortreten, welche in den wirklichen Dingen sich nicht wiederspiegeln können und von ihnen aus nur durch Gegensatz erkannt werden können, nämlich die sogen. negativen Vollkommenheiten Gottes. Gleichwohl ist diese Weise, Gott zu erkennen, insofern ebenfalls wieder eine Erkenntniß im Spiegel, wenn schon nicht durch den Spiegel, als sie einerseits den Inhalt der Begriffe, womit wir die betreffenden Wahrheiten auffassen, aus der Betrachtung der wirklichen Dinge schöpft, und andererseits wesentlich Hand in Hand geht mit der Reflexion auf unsere geistige Natur, welche in ihrem intellektuellen Erkenntnißvermögen und dem entsprechenden aktuellen Besitze der Erkenntniß ewiger Wahrheiten ein Ebenbild und Abglanz der göttlichen Natur ist. Aus letzterm Grunde wird obige Erkenntnißweise vom hl. Augustinus, der sie mit besonderm Nachdruck als die höhere betont und mit Vorliebe, wenn auch nicht immer ganz präcis, entwickelt, in engster Verbindung mit der Erkenntniß aus dem innern Spiegel behandelt, während sie beim hl. Thomas in letzterer aufgeht. Vgl. über diesen Gegenstand das geistreiche Werk des Tyroler Kapuziners Juvenalis Annaniensis: Sol intelligentiae (Augsb. 1686). Ueber die Gottesbeweise des hl. Augustinus: K. van Endert, der Gottesbeweis S. 71 ff.

3. Wenn zuweilen bezüglich der Erkenntniß Gottes von einem gewissen Gefühle die 20
Rede ist, so muß man sich wohl hüten, daß dadurch nicht der wahre und gewisse, lichte und vernünftige Charakter dieser Erkenntniß verdunkelt werde, und muß sich daher wohl klar machen, worin dieses Gefühl bestehen, und welche Stellung es gegenüber der Erkenntniß selbst einnehmen soll. Was daran Wahres ist, läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen. 1) Die Gotteserkenntniß geht von einem gewissen Gefühle aus, indem sie einerseits an das Gefühl, d. h. das Bewußtsein unserer Beschränktheit und Abhängigkeit anknüpft, und andererseits aus einem sich von selbst anmeldenden Drange unserer Vernunft zur Annahme eines letzten Grundes aller Dinge sich entwickelt. 2) Sie wird ferner von Gefühlen, d. h. von Gemüths-Bewegungen und -Stimmungen, z. B. der Ehrfurcht und Liebe, die sie begleiten, belebt und gehoben, und theilweise auch durch solche, die wegen ihrer Tiefe und Energie oder ihres außerordentlichen, hohen und edeln Charakters sich als Einwirkungen Gottes kundgeben, vermittelt. 3) Endlich ist auch sie selbst ein gewisses Gefühl Gottes, sowohl hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, inwiefern sie Gott als den in seinen Werken Gegenwärtigen und besonders in unserm Innern durch

seine Einwirkung uns Berührenden auffaßt, als hinsichtlich ihrer Unvollkommenheit, inwiefern sie ihren Gegenstand seinem Wesen nach für das Auge im Dunkel läßt und daher auch keine direkte und adäquate Vorstellung von ihm gewährt.

21 V. Endlich ist die mittelbare Gotteserkenntniß auch in dem Sinne eine natürliche, d. h. naturgemäße, daß sie, der Doppelnatur des Menschen entsprechend, in ihrer normalen und vollständigen Entwicklung vermittelt wird, durch einen doppelten Spiegel, von denen der eine den andern nicht nur ergänzt, sondern auch bedingt und einschließt: nämlich durch die äußere sinnenfällige Natur der Körperwelt und durch die eigene geistige Natur der erkennenden Seele selbst. Durch erstere wird Gott zunächst als allgewaltige und wohlthätige Macht und ordnende Vorsehung [1], durch letztere in den innern Attributen seines geistig-ethischen Lebens erkannt.

22 Das nähere Verhältniß der beiden Spiegel und der entsprechenden Erkenntnißweisen ergibt sich aus Folgendem. Da unsere geistige Erkenntniß vom Sinnlichen anhebt und in ihrem direkten Laufe zunächst nach Außen gerichtet ist, indem das geistige Auge dem leiblichen nachgeht: so ist die Erkenntniß im äußeren Spiegel zwar die unvollkommenere, aber eben darum die nächstliegende, natürlichste und populärste, und daher von Schrift und Vätern vorzüglich betonte. Die dem inneren Spiegel entsprechende Erkenntniß hingegen ist zwar höher und vollkommener, aber, weil eine tiefere Reflexion oder ein Zurückziehen der Seele in sich selbst voraussetzend, schwieriger und mühevoller, trotz oder vielmehr wegen der innersten Gegenwart des Spiegels. Weil ferner die Seele ihre eigene geistige Natur nur aus ihren geistigen Akten erkennt, diese aber zunächst in der Richtung auf die Sinnenwelt sich bethätigen, so bietet die geistige Betrachtung des äußeren Spiegels gleichsam das Substrat für die höhere Gotteserkenntniß; aber auch umgekehrt kann jene nicht zum Begriffe Gottes als eines geistig lebendigen Wesens führen, ohne durch die Reflexion auf die geistige Natur der Seele unterstützt und gleichsam informirt oder beseelt zu werden.

23 Die These enthält die durchschnittlich allgemeine Lehre der Väter und Theologen, von welchen die bewährteren nur durch die jeweilige stärkere Betonung der einen oder der andern Erkenntnißweise aus der richtigen Mitte abzuweichen scheinen. Namentlich ist es nicht wahr, was in neuerer Zeit zuweilen behauptet worden, daß die Väter ausschließlich oder vorherrschend den innern, die Scholastiker den äußern Spiegel geltend gemacht hätten.

24 VI. Formell und subjektiv gehört endlich zur natürlichen Gotteserkenntniß auch diejenige, deren Medium nicht in der geschaffenen Natur als solcher, resp. in ihren natürlichen und ordentlichen Erscheinungen, sondern in objektiv übernatürlichen, aber natürlich wahrnehmbaren Erscheinungen besteht, und die darum allerdings objektiv und materiell keine natürliche mehr ist. Zu diesen übernatürlichen Erscheinungen, welche eine Art von übernatürlicher Offenbarung, aber nicht für das Ohr, sondern für das Auge, bilden, sind im Allgemeinen zu rechnen die sichtbar hervortretenden physischen und moralischen Wunder, durch welche Gott frei und unmittelbar auf die Natur einwirkt, sowie die außerordentlichen an der

[1] Daher Röm. 1, 20 sempiterna virtus et divinitas, θειότης, diese im etymologischen Sinne genommen.

Menschheit im Einzelnen und im Ganzen hervortretenden Züge der göttlichen Vorsehung, besonders der Gebetserhörung und der lohnenden oder strafenden Vergeltung. Diese Art der Offenbarung Gottes dient zwar auch, und sogar hauptsächlich, zur Legitimation seiner Offenbarung durch das Wort und für den Glauben und knüpft zugleich thatsächlich an die vorausgehende allgemeine Offenbarung durch die Natur an. Gleichwohl ist sie auch wieder eine so selbstständige, daß durch sie allein das Dasein Gottes und manche seiner Eigenschaften erkannt werden können; und gerade durch diese ihre selbstständige und eigenthümliche Kraft ist sie auch besonders geeignet, die auf der ordentlichen Einwirkung Gottes beruhende Erkenntniß sowohl zu wecken und zu beleben, wie sie zu erweitern und zu ergänzen. Ersteres thut sie namentlich in den physischen Wundern und Weissagungen, in welchen Gott als frei über die Natur schaltende höchste Macht und als die die Freiheit des Menschen überwachende Weisheit sich zeigt; das letztere thut sie in den ethischen Wundern heroischer, übermenschlicher Liebe und Heiligkeit, worin sich die sittlichen Eigenschaften Gottes lebhaft vor Augen stellen. In ersterer Weise wurde besonders in der alttestamentlichen Zeit gegenüber der Abgötterei das natürliche Gottesbewußtsein beeinflußt, und diese Bedeutung der Wunder und Weissagungen in der positiven Offenbarung auch ausdrücklich hervorgehoben; letztere Weise kommt vorherrschend in der christlichen Zeit zur Geltung, nachdem Gott selbst in der Menschheit Christi voll der Gnade und Wahrheit erschienen war. Vgl. hierüber *Franzelin,* de Deo uno thes. 8.

Da an den in der natürlichen Gotteserkenntniß enthaltenen beiden Momenten, der 25
Gewißheit vom Dasein Gottes und der Vorstellung vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, manches Spezielle hervorzuheben und zu entwickeln ist, so behandeln wir in den beiden folgenden §§ diese Momente einzeln für sich.

b. Die natürliche Erkenntniß Gottes in ihren Hauptmomenten.

§ 62. α. Die Vermittlung der Gewißheit oder der Beweis des Daseins Gottes.

Literatur: Die Gottesbeweise der Väter ausführlich bei *Petau,* de Deo l. I. c. 1 sqq.; *Thomassin.* de Deo c. 21 sqq.; Staudenmaier, Dogm. II. § 19 ff.; K. van Endert, der Gottesbeweis (Freib. 1869); — die der scholastischen Theologen s. bei *Anselm.* Monol. c. 1 sqq.; *Guilelm. Paris.* de Trin. c. 1 sqq.; *Richard. Vict.* de Trin. l. 1; *Alex. Hal.* 1. p. q. 3; *Thom.* 1. p. q. 3; c. gent. l. 1. c. 15, besser l. 2. c. 13; dialektisch weit ausgeführt bei *Scot.* in 1. d. 2 und de rerum princ. q. 1; *Raymund. de Sabunde* l. I.; *Suarez,* metaph. disp. 29; *Sylv. Maurus,* op. theol. I. q. 14—16; — ausführliche Behandlung bei den neuern Theologen in den Dogmatiken von Staudenmaier und Berlage; in den Apologetiken von Hettinger und Bosen, und bei Kleutgen, Philos. II. S. 693 ff. u. 831 ff.

Die ausführliche Entwicklung und Vertheidigung der Beweise für das Dasein Gottes 26
überlassen wir der Philosophie, resp. der Apologetik; hier heben wir nur einige Momente hervor, welche die Natur, den Organismus und den Werth dieser Beweise betreffen und mit der dogmatischen Lehre über die Mittelbarkeit und Evidenz der natürlichen Gotteserkenntniß zusammenhängen.

I. Nothwendigkeit des Beweises. Obgleich das wirkliche Dasein 27
bei Gott zu seiner Wesenheit gehört, und demnach die Behauptung desselben objektiv ein innerlich und unmittelbar evidenter Satz (propos. per

se nota secundum se) ist: so ist dieselbe doch für uns, die wir keinen direkten Begriff von der Wesenheit Gottes haben, sondern uns denselben erst von anderen Begriffen aus bilden, kein innerlich und unmittelbar evidenter Satz (keine propos. per se nota quoad nos) sondern wird von uns nur in der Form eines Erfahrungssatzes aus der äußeren Bethätigung und Bekundung des Daseins Gottes, und eben deßhalb auch nur mittelbar als nothwendige Voraussetzung unserer unmittelbaren Erfahrungen erkannt, und muß folglich durch diese (also a posteriori) erst bewiesen werden. Doctrina communis der Theologen, und naturgemäße Consequenz der Glaubenslehre von der Mittelbarkeit unserer Gotteserkenntniß (vgl. *Thom.* I. p. q. 2. a. 1); indeß wird die Aufstellung, daß das Dasein Gottes eine prop. per se nota quoad nos sei, soweit sie das per se notum nicht auf eine direkte Intuition Gottes gründet, sondern bloß im Sinne des per se notum ex terminis erklärt, und so lange man nicht auch zugleich die Möglichkeit und Berechtigung der Beweise a posteriori bestreitet, von vielen Theologen angenommen, und erscheint auch mehr als logisch verfehlt, denn als theologisch censurwürdig.

28 Der Schein, als ob das Dasein Gottes auch in unserm Begriffe von Gott, wie wir ihn thatsächlich bilden, mit enthalten sei, entsteht einerseits dadurch, daß wir auf demselben Wege, auf welchem wir den Begriff bilden, zugleich auch sofort schon zur Gewißheit seiner objektiven Wirklichkeit gelangen und allerdings Gott nicht als die erste und nothwendige Ursache alles Daseienden denken können, ohne zugleich ihn selbst als daseiend zu denken. Andererseits entsteht er aber auch dadurch, daß, wenn man unserm Begriff von Gott überhaupt objektive Berechtigung und Wahrheit zuerkennt, diese nicht ohne Annahme seiner objektiven Wirklichkeit festgehalten werden kann; denn in der That ist das absolute Wesen nur dann möglich und objektiv denkbar, wenn es wirklich ist. Da diese objektive Berechtigung und Denkbarkeit des Gottesbegriffes in der Regel nicht bestritten wird, so läßt sich aus diesem Begriffe allerdings ein argumentum ad hominem und ad absurdum führen; jene Berechtigung selbst aber läßt sich nur dadurch beweisen, daß ein dem Begriffe entsprechendes wirkliches Wesen nothwendig ist zur Erklärung der evidenten Wirklichkeiten, die wir wahrnehmen. Im Sinne eines arg. ad hominem und ad absurdum ist auch das sogen. ontologische Argument des hl. Anselm im proslogion zu verstehen, um so mehr, als er selbst im monologium die positiven Beweise nicht aus dem Begriffe, sondern a posteriori führt.

29 II. Natürliche und künstliche Gestalt des Beweises. Wenn schon das Dasein Gottes als nicht per se notum quoad nos eines Beweises bedürftig ist: so folgt daraus doch nicht, daß die Gewißheit desselben nur das Resultat eines auf Grund eigener Forschung oder fremder Anleitung gewonnenen reflex bewußten und wissenschaftlich entwickelten Beweises sein könne, oder daß seine Gewißheit von der Vollkommenheit der wissenschaftlichen Form des Beweises abhänge. Vielmehr bietet der zur vollen Gewißheit nothwendige Beweis jedem Menschen sich so leicht und klar dar, daß letzterer sich kaum des in ihm eingeschlossenen logischen Verfahrens bewußt wird, und daß die wissenschaftlich entwickelten Beweise nicht erst die Gewißheit vom Dasein Gottes den Menschen beizubringen, sondern bloß die bereits vorhandene deutlicher und allseitiger zu begründen und zu bestätigen haben (vgl. oben n. 9). Weil ferner der Beweis in seiner ursprünglichen Gestalt gleichsam als eine demonstratio ad oculos auftritt und in den tiefsten Tiefen der vernünftigen Natur des Menschen seinen Wiederhall

findet: so begründet er in dieser Gestalt eine Ueberzeugung, die stärker und unantastbarer ist, als jede künstlich erzeugte Ueberzeugung, und daher auch durch keine wissenschaftlichen Bedenken erschüttert werden darf.

III. *Mannigfaltigkeit und Eintheilung der Beweise.* Die 30
Beweise a posteriori für das Dasein Gottes zerfallen hinsichtlich ihres *Mediums* in *zwei Hauptklassen*, welche wesentlich von einander verschieden sind, nämlich in *indirekte* resp. *reflexe* und *direkte*. Die *indirekten* stützen sich auf das Zeugniß für das Dasein Gottes, welches in dem thatsächlich in den Menschen vorhandenen Bewußtsein vom Dasein Gottes enthalten ist; sie setzen also voraus, daß dieses Bewußtsein selbst, als ein vernünftiges Bewußtsein, durch anderweitige Beweise getragen werde. Die *direkten* hingegen sind eben diejenigen, auf Grund welcher jenes allgemeine Bewußtsein sich bildet und fortbesteht. *Beide* Classen können in der doppelten Gestalt auftreten, welche eben erwähnt worden, nämlich entweder so, wie sie mehr oder minder unwillkürlich und unmittelbar dem gesunden Auge des Menschen sich darbieten, oder so, wie sie durch eifriges Nachdenken und genauere Reflexion wissenschaftlich entwickelt werden.

1. Die **indirekten** oder **reflexen** Beweise haben das *gemeinsam*, 31
daß sie aus der *Beschaffenheit des im Menschen thatsächlich vorhandenen Gottesbewußtseins* nachweisen, dieses Bewußtsein könne nur das Produkt der vernünftigen Natur der Menschen sein, und sein Inhalt müsse folglich ebenso sicher wahr sein, als die menschliche Natur eine vernünftige ist. Sie *unterscheiden sich* aber untereinander je nach der *besonderen Eigenschaft* des Gottesbewußtseins, von der man ausgeht, und so gestaltet sich eine dreifache Form derselben: nämlich 1) der Beweis aus der *Allgemeinheit und Beharrlichkeit* jenes Bewußtseins bei allen Menschen (auch *historischer* genannt); 2) der Beweis aus der *Innerlichkeit, Tiefe und Energie* jenes Bewußtseins, wie dasselbe sich besonders als religiös-sittliches *Gewissen* sich kundgibt (daher auch *moralischer* Beweis genannt); und 3) der Beweis aus dem *psychologischen und logischen* Charakter jenes Bewußtseins, inwiefern sein Inhalt weder im Kreise der inneren und äußeren Erfahrung vorgefunden, noch auch durch künstliche Combination gewonnen werden kann, was darauf hinweist, daß die Vernunft aus innerem Antrieb nach demselben strebt.

2. Die **direkten** *Beweise* haben das *gemeinschaftlich*, daß sie 32
a) Gott aus irgend einer in unsere Wahrnehmung fallenden Wirkung unter einer durch diese geforderten, ihn von allen andern Wesen unterscheidenden Eigenschaft als wirklich erweisen; daß sie mithin b) ursprünglich und selbstständig die Gewißheit vom Dasein und die Idee der betreffenden Eigenthümlichkeit Gottes vermitteln und erzeugen; und daß sie folglich c) in ihrem Wesen identisch sind mit demjenigen Gedankenprozeß, durch welchen das unwillkürlich vor wissenschaftlicher Bildung und Reflexion im Menschen vorhandene Gottesbewußtsein erzeugt wird und diesen Prozeß nur zu deutlicherer Aussprache bringen. Sie *unterscheiden sich* aber untereinander dadurch, daß sie aus verschiedenen allgemeineren oder spezielleren Wirkungen Gottes, resp. aus den verschiedenen Weisen der Causalität, durch welche eine und dieselbe Wirkung bedingt ist, das Dasein Gottes unter besonderen Rücksichten

und Eigenschaften beziehen, obgleich aus dem Resultate jedes einzelnen Beweises mittelbar auch das der übrigen hergeleitet werden kann. Wegen dieser Verwandtschaft und Verschiedenheit ergänzen und verketten sie sich untereinander zu einem Strahlenkranze, der uns von allen Seiten zu Gott führt und die Gewißheit seines Daseins mit jeder andern Gewißheit verflicht, mithin zu Einem Gesammtbeweise, welchem die einzelnen als Glieder organisch sich einordnen.

33 Wir deuten hier nur kurz die Gliederung und Ordnung dieser Beweise an.

Zunächst zerfallen dieselben A. in solche, welche von den wirklichen Dingen, deren Ursache Gott ist, und B. in solche, welche von den möglichen Dingen und den ideellen Wahrheiten, deren Grund Gott ist, ausgehen.

34 A. Die erste Hauptgruppe zerfällt wieder a) in solche Argumente, welche von Attributen ausgehen, die allen wahrnehmbaren Dingen gemeinschaftlich sind und zunächst auf Gott als das absolute Sein hinweisen (metaphysische Argumente), und b) in solche, welche gewissen Classen der wahrnehmbaren Dinge eigenthümlich sind und zunächst auf Gott als die absolut geistige Natur hinweisen (kosmologische Argumente). Beide Beweisformen zerfallen je in drei Gruppen, welche sich ihrerseits wieder mannigfach abstufen.

35 a) Die allgemeinen, an allen Dingen mehr oder weniger vorkommenden Ausgangspunkte betreffen α) die Weise des Daseins der Dinge als eines gewordenen, wonach sie als von Außen bewirkte — abhängige — und bedingte erscheinen, damit aber ein ungewordenes und darum unerschaffenes — unabhängiges — und unbedingtes Wesen als ihre causa efficiens voraussetzen (hierhin gehören von den fünf Argumenten des hl. Thomas in 1. p. q. 2. a. 3 das zweite a causa efficiente und das dritte a contingente ad necessarium); — β) die Beschaffenheit des Wesens der Dinge als eines unvollkommenen, und darum insbesondere nicht vollkommen Einen und einfachen — inhaltlich beschränkten und mannigfach abgestuften — und wandelbaren, wonach ein absolut vollkommenes, und insbesondere absolut Eines und einfaches, unbeschränktes und unwandelbares Wesen, namentlich als ihre causa exemplaris, vorausgesetzt werden muß (4. arg. bei *Thom.* a gradibus rerum); γ) die Bewegung und Entwicklung, deren die Dinge fähig sind — nach welcher sie streben — und welche sich thatsächlich in ihnen vollzieht, und welche einen unbeweglichen Beweger als Princip und Träger und besonders als Ziel der Bewegung oder als causa finalis voraussetzt (1. arg. bei *Thom.*).

36 b) Die speziellen Ausgangspunkte liegen α) in der Natur, Thätigkeit und Bewegung der materiellen Dinge, indem die Formation und Belebung der Materie — die planmäßige Organisation und Verbindung der materiellen Wesen — und die zweckmäßige Entwicklung derselben ein sie durchdringendes, gestaltendes und beherrschendes geistiges Princip voraussetzt, welches diesen Einfluß nicht geltend machen könnte, ohne zugleich Urheber der Materie selbst zu sein; — β) in der Natur, Thätigkeit und Bewegung des Geistes, indem dieser seiner Substanz nach, als ein gewordener, nur schöpferisch aus einem andern Geiste entstanden sein kann — in seinem zeitlichen, contingenten, beschränkten und wandelbaren Erkennen und Wollen ein ewiges, nothwendiges, unbeschränktes und unwandelbares Erkennen und Wollen als Ideal, und für sein Streben nach dem Besitze des Wahren und Guten eine mit denselben Eigenschaften ausgestattete Wahrheit und Güte als Ziel voraussetzt; — γ) in der Doppelnatur des Menschen als solchen, oder als dem Mikrokosmos, indem sowohl die Innigkeit der Verbindung von Geist und Körper zu Einer Natur, wie der wechselseitige Einfluß der beiden Seiten der Natur (besonders im intellectus agens) und die Unterordnung des Körpers unter den Geist auf ein höheres Wesen hinweist, welches als das schöpferische Princip beider die Verbindung zweier so verschiedener Substanzen ermöglicht, den wechselseitigen Einfluß vermittelt und beide sich selbst als ihrem letzten Ziele unterordnet. — An diese Argumente aus der Natur der Geschöpfe schließen sich als Ergänzung an die aus übernatürlichen Erscheinungen sich ergebenden Argumente, von denen oben n. 24 die Rede war.

37 B. Die zweite Hauptgruppe der direkten Argumente geht von der objektiven Denkbarkeit der möglichen Dinge und der ideellen Wahrheiten aus, indem

sowohl die Möglichkeit selbst, wie die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der an bestimmte Begriffe des Möglichen geknüpften Wahrheiten und Unermeßlichkeit des Gebietes des Möglichen ein wesenhaft wirkliches, nothwendiges und unendliches Wesen als Grund und Wurzel aller Wahrheit voraussetzt.

IV. *Werth der Beweise.* Obgleich nicht *jedem einzelnen* der 38
eben angedeuteten oder der überhaupt möglichen Beweise auf Grund der Glaubenslehre von der natürlichen mittelbaren Erkenntniß Gottes *objektiv* unbedingte und volle Beweiskraft oder Evidenz zugesprochen werden muß, jedenfalls aber nicht jeder einzelne auch *subjektiv* eine allgemein und leicht erfaßbare und durchaus zwingende Beweiskraft oder Evidenz besitzt: so muß doch *wenigstens ein Theil derselben die vollste objektive und subjektive Evidenz besitzen* und daher für alle denkenden Menschen, so lange sie nicht ihre Augen absichtlich verschließen, zwingend sein. Denn die formell ausgeführten Beweise sind wenigstens zum Theil nichts anderes als eine technische Formulirung derjenigen Erkenntnißgründe, durch welche nach dem Dogma allen Menschen die Gewißheit vom Dasein des wahren Gottes so aufgenöthigt wird, daß sie sich derselben nur frevelhaft entwinden können. Daher hat es unter den Theologen immer als gleichbedeutend gegolten, daß das Dasein Gottes mit nothwendiger Gewißheit *aus den Creaturen erkannt* werden könne, und daß es *aus den Creaturen bewiesen oder demonstrirt* werden könne.

Gleichwohl braucht man darum nicht zu sagen, die Gottesbeweise hätten 39
eine *mathematische Evidenz*; denn die Evidenz der mathematischen Wahrheiten wird, besonders in der Geometrie, von der Phantasie unterstützt; sie ist ferner in keiner Weise von der sittlichen Disposition des Subjektes abhängig und stößt namentlich nicht auf positive ethische Hindernisse, welche das Auge des Geistes verdunkeln, während die Gottesbeweise sich nur an die Vernunft wenden und dieselbe nöthigen, über die Phantasie hinauszugehen und eine Wahrheit anzunehmen, welcher man unter Umständen aus allen Kräften widerstrebt. — Andererseits ist es aber auch zu wenig, wenn man sagt, die Beweise hätten bloß eine *moralische Evidenz*, da sie sowohl eine absolute, nicht bloß moralische, Gewißheit erzeugen, wie auch nicht einmal eine positive sittliche Empfänglichkeit für ihre subjektive Wirkung voraussetzen, sondern mehr oder minder sogar trotz des Widerstrebens sich geltend machen. Sie haben eben eine *metaphysische Evidenz*.

Es ist zum Mindesten höchst bedenklich, sowohl für die Integrität der Glaubenslehre 40
über die Gewißheit der durch den Beweis gewonnenen Erkenntniß des wahren Gottes, wie für die Praxis, zu sagen, die Beweise seien bloß insoweit evident, als sie das Vorhandensein eines unerschaffenen Urgrundes der Dinge, nicht aber insoweit, als sie das Dasein einer von den geschaffenen Dingen wesentlich verschiedenen, persönlichen Ursache darzuthun versuchen — oder mit andern Worten: sie schlössen nicht evident den *Pantheismus* aus, und dieser selbst sei nicht evident unhaltbar und absurd. Diese Ansicht ist aber auch um so unbegreiflicher, als gerade der Pantheismus zur Aufhebung aller Denkgesetze führt, während der einfache Atheismus bloß auf die Anwendung und Durchführung des Princips der Causalität verzichtet; jener ist radikale Sophistik, während dieser zunächst bloß Stupidität zur Schau trägt und erst in dem Versuche der Anwendung des Causalitätsprincips durch den Cirkel der Ursachen in Widersprüche sich verwickelt. (Vgl. die vortreffliche Darstellung des Pantheismus als der vollendeten Sophistik bei *Gratry*, Erk. des Menschen I. 2. Buch, nach Aristoteles und Plato.)

§ 63. β. Die Vermittlung unserer Vorstellungen vom Wesen und den Eigenschaften Gottes: Bildung, Natur und Tragweite unseres Gottesbegriffes.

Literatur: Von den Vätern besonders: *Greg. Naz.* or. theol. 2; *Greg. Nyss.* c. Eunom. l. 12; *Basil.* c. Eunom. l. 1 (vgl. über alle drei Schwane, Dogmeng. II. § 3); *Aug.* de Trin. l. 15; *Dion. Areop.* div. nom. c. 1; Ausz. bei *Joan. Cyparissiota,* decad. I. et II. Von den Theologen: *Bonav.* itiner. mentis in Deum; *Thom.* 1. p. q. 13; sup. Boëth. de Trin. q. 6. a. 3 u. 4; c. gent. l. 1. c. 29 sqq.; q. disp. de pot. q. 7. aa. 7—9; *Petav.* de Deo l. 1. c. 5 — 13; *Thomassin.* de Deo lib. 4. c. 6 sqq.; von neueren: Staudenmaier II. § 28 ff.; Berlage I. § 17 — 18; Kuhn § 25 — 28; Kleutgen, Theol. I. 2. Aufl. S. 211 ff. und Philos. I. S. 299 ff.; *Franzelin.* de Deo th. 10 sqq.

41 I. Aus der Mittelbarkeit der natürlichen Gotteserkenntniß ergibt sich vor Allem, daß unsere Vorstellung vom Wesen Gottes weder eine eigentlich intuitive (d. h. aus der unmittelbaren Anschauung geschöpfte) noch eine der intuitiven äquivalente (d. h. das Wesen Gottes, so wie es in sich selbst ist, in seiner eigenen Art rein positiv und einfach reflektirende) sein kann; denn letzteres könnte nur dann der Fall sein, wenn einerseits die Creaturen, die uns als Spiegel dienen, mit Gott ganz gleichartig wären, und andererseits wir die Creaturen selbst vollkommen und direkt in ihrer eigenen Wesenheit erkännten. Beides ist de fide, sowohl nach der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift, wie nach der einstimmigen Lehre der Väter (wie sie namentlich den Eunomianern gegenüber reichlich bekundet worden) und der Theologen.

42 Die Lehre der hl. Schrift ist namentlich darin ausgesprochen, daß sie (1 Joh. 3, 2) das Erkennen Gottes sicuti est erst als dereinstigen Lohn der Kinder Gottes bezeichnet, und (1 Cor. 13) unsere gegenwärtige Erkenntniß Gottes nicht bloß als ein Erkennen per speculum, sondern eben damit auch als ein Erkennen in aenigmate und ex parte darstellt.

43 Die Lehre der Väter, namentlich gegen Eunomius, s. bei *Petav.* l. 1. c. 5 sqq.; *Thomassin.* l. 4. c. 5 sqq. — Ein sehr häufig bei den Vätern vorkommender, starker und prägnanter Ausdruck für den in obiger These enthaltenen Gedanken ist der: wir erkännten aus den Creaturen bloß, daß Gott sei, aber nicht, was er sei, sondern bloß, was er nicht sei (vgl. *Thomassin.* l. c.). Derselbe soll nämlich nichts Anderes besagen, als daß die Vorstellung von Gott, welche uns durch die Creaturen vermittelt wird, bezüglich ihrer positiven Vollkommenheit und Klarheit nicht in geradem, sondern in umgekehrtem Verhältnisse stehe zu der durch die Creaturen vermittelten Gewißheit vom Dasein Gottes; denn während diese Gewißheit derjenigen ähnlich ist, die wir von dem Dasein einer Person durch den direkten Anblick ihrer selbst oder ihres Bildes in einem Spiegel gewinnen, hat jene Vorstellung von Gott entfernt nicht die positive Vollkommenheit und Klarheit, wie sie von einer menschlichen Person durch den Anblick ihrer selbst oder ihres Bildes im Spiegel erzielt wird. Keineswegs aber wollen die Väter sagen, daß wir vermittelst der Creaturen in keiner Weise einen bestimmten Begriff von dem, was Gott sei, gewinnen könnten — sonst hätte ja auch die Behauptung des Daseins Gottes keinen Sinn; sie läugnen nicht einmal, daß wir auch einen positiven Begriff von Gott erwerben können, wie sogleich gezeigt werden wird.

44 Die Theologen nennen häufig den in der These ausgeschlossenen Begriff Gottes conceptus *quidditativus* (wesenhafter) oder *proprius* (eigentlicher) im Gegensatze zu dem allein möglichen conceptus abstractivus oder analogicus, welcher durch Abziehung oder Uebertragung aus den Begriffen der geschaffenen Dinge gebildet wird. Sie läugnen aber damit nicht, daß auch der letztere Begriff insofern ein conceptus quidditativus und proprius sei, als er immerhin Merkmale enthält, die Gott wesentlich zukommen, sein Wesen

als solches charakterisiren, und folglich ihn auch als Wesen eigener Art von allen andern Wesen unterscheiden; vielmehr reden sie sogar von einem solchen conceptus quidditativus, welcher, im Gegensatz zu den bloß attributalen Bestimmungen, die Grundbestimmung der göttlichen Wesenheit und insofern diese selbst ausdrücke.

II. Obgleich nach dem Gesagten uns kein solcher Begriff von Gott 45
möglich ist, welcher sein Wesen in seiner Eigenart rein positiv und einfach vorstellte: so folgt daraus doch nicht, daß uns bloß ein negativer oder rein relativer, resp. äußerlicher Begriff von Gott möglich sei, so daß wir bloß erkännten, was er nicht sei, oder wie er sich zu andern Wesen verhalte. Allerdings hat unsere Vorstellung von seiner Substanz davon zu beginnen, daß wir ihm einerseits die Unvollkommenheiten der Creaturen absprechen, und andererseits ihm die Macht zusprechen, die Vollkommenheiten der Creaturen hervorzubringen, resp. durch sich selbst dasselbe oder Aehnliches zu leisten, was die Creaturen durch ihre Vollkommenheiten zu leisten vermögen. Aber hiebei braucht und soll unsere Erkenntniß nicht stehen bleiben. Weil nämlich die Vollkommenheiten der Creaturen als Abbilder der göttlichen Vollkommenheiten ein wahrer, wenn schon unvollkommener Spiegel der letzteren sind: so können und müssen wir aus denselben auch solche Begriffe von Gott gewinnen, welche zwar nur unvollkommen und mittelbar, aber doch positiv und wahrhaft die positiven und immanenten Vollkommenheiten, welche die Substanz Gottes, resp. seine Wesenheit und Beschaffenheit, innerlich charakterisiren, vorstellen. — Wenigstens fidei proximum, weil wesentlich implicirt in der unzweideutigen Ausdrucksweise, in welcher die heilige Schrift und die Kirchenlehre viele positive Prädikate Gott beilegen; jedenfalls communissima der Väter (gegen die Gnostiker) und der Theologen, obgleich bei erstern dem äußeren Scheine nach manche widersprechende Aeußerungen vorkommen, und von letztern die Nominalisten ausdrücklich widersprechen. Die Gnostiker wollten nämlich entweder gar keine, oder doch nur eine ausschließlich negative Erkenntniß von Gottes Wesen zulassen (sie nannten ihn βυθός ἄγνωστος und ἀκατονόμαστος); die Nominalisten aber wollten bloß eine relative Erkenntniß annehmen, die keine wirkliche Vorstellung vom innern Sein Gottes enthalte.

Erklärung und Beweis. Daß wir eine Sache, deren Wesen wir nicht unmittel- 46
bar in sich selbst auffassen, gleichwohl nach Außen abgrenzen und von andern Dingen unterscheiden können, indem wir ihr die Eigenthümlichkeiten der letztern absprechen oder sie als Ursache gewisser Wirkungen und Trägerin gewisser Beziehungen zu andern Dingen betrachten, ist selbstverständlich. Ebenso ist klar, daß diese Art der Begriffsbildung bei Gott, der durch keine ihm vollkommen gleichartigen Wirkungen erkannt werden kann, die nächstliegende ist und bei jeder weitern Bestimmung seines Wesens zu Grunde gelegt werden muß. Aber bei dieser allzu dürftigen und unvollkommenen Erkenntniß darf und braucht man nicht stehen zu bleiben, weil a) die Offenbarung uns zu einer weitern anleitet, und b) nach der Natur der Sache eine weitere möglich ist. Denn

a) die Offenbarung sagt nicht bloß von Gott aus, was er nicht sei (nicht geschaf- 47
fen, nicht sichtbar, nicht beschränkt u. s. w.), auch nicht bloß, wie er sich zur Creatur verhalte (sie schaffe, ordne, regiere u. s. w.). Sie legt ihm auch positive und absolute Prädikate bei, welche die seinem Verhalten zur Creatur vorausgehende und davon unabhängige Beschaffenheit seines Wesens ausdrücken (wie Geist, Leben, Weisheit, Güte u. s. w.), und zwar nicht figürlich oder metaphorisch (wie sie z. B. Gott als Ursache des Heils unser Heil, oder wegen seines dem Zorne ähnlichen Verhaltens zürnend nennt), vielmehr mit der ganzen

Entschiedenheit und Bestimmtheit, mit welcher man die innern Eigenthümlichkeiten einer Sache zu bezeichnen pflegt, und zwar trotzdem, daß die mit solchen Prädikaten von uns zu verbindenden Vorstellungen nur aus den Vollkommenheiten der Creaturen geschöpft werden können.

48 b) In der That verhalten sich, was die Natur der Sache selbst betrifft, die Creaturen zu Gott nicht als reine Gegensätze, die gar nichts Positives mit ihm gemein hätten; auch nicht wie beliebige Wirkungen, welche von der sie hervorbringenden Ursache gar kein Bild geben (wie der Rauch vom Feuer), oder doch nur die auf die Wirkung gerichtete Kraft und deren Wirkungsweise, nicht auch die Wesensbeschaffenheit der Ursache, andeuten (wie das menschliche Kunstwerk bloß die ordnende und bildende Kraft des Künstlers anzeigt). Sie verhalten sich vielmehr als Spiegel, Bilder oder Ausstrahlungen des Wesens Gottes, indem Gott als die erste Ursache alles Seins nicht bloß die wirkende, sondern auch die vorbildliche Ursache der Dinge sein, mithin die Vollkommenheiten, die er ihnen spendet, in sich enthalten und seine eigenen Vollkommenheiten in ihnen offenbaren muß. Und wenn schon die materiellen Dinge als solche mehr nur bloße Spuren (vestigia) oder Abdrücke der Hand oder des Fußes Gottes, d. h. Zeichen seiner Macht und Wirksamkeit, sind: dann sind doch der Offenbarung gemäß die geistigen Geschöpfe wahre Ebenbilder Gottes; sie müssen folglich auch die innere, positive Beschaffenheit seiner Natur reflektiren und so bewirken, daß wir durch ihre Betrachtung uns zu dieser selbst erheben und uns ein Bild von ihr machen können. — Umgekehrt hängt so auch der Irrthum der Gnostiker und Neuplatoniker von der absoluten Unerkennbarkeit, resp. der bloß negativen Erkennbarkeit des höchsten Urwesens damit zusammen, daß sie die in unsere Erfahrung fallende Welt, die geistige wie die sinnliche, nicht als unmittelbare, abbildliche Wirkung Gottes selbst, sondern als Abbild der von Gott ausgeflossenen und außer ihm subsistirenden Ideen- oder Aeonenwelt, resp. des die Ideen umschließenden νοῦς, betrachteten. Ebenso hängt der Irrthum der Nominalisten von der bloß relativen und äußerlichen Erkenntniß Gottes damit zusammen, daß sie die Creaturen als bloße Zeichen oder termini der Wirksamkeit Gottes betrachten. Allerdings bildet auch bei der positiven Vorstellung der innern Vollkommenheit Gottes sein ursächliches Verhältniß zu den Creaturen das Mittel, um zu derselben zu gelangen; aber darum darf man doch nicht sagen, es gebe keinen andern Begriff von Gott, als den, welcher sich objektiv auf das ursächliche Verhältniß beschränke. Vgl. *Thom.* de pot. q. 7. aa. 4—6; in 1. dist. 2; c. gent. l. 1. c. 29. Was bei ihm die Vollkommenheiten der Creaturen als similitudines oder imitationes essentiae divinae, sind sie bei dem Areopagiten und den griechischen Vätern als πρόοδοι (emanationes, Ausstrahlungen) oder μετοχαί (participationes, Theilnahmen); hierauf ist das ganze Buch de divin. nominibus gebaut.

49 Die drei oben erklärten Erkenntnißformen lassen sich nach einer Andeutung des heil. Thomas (sup. Boëth. de Trin. quaest. 6. a. 3) in folgender Weise organisch als Glieder des uns möglichen vollständigen Gottesbegriffes miteinander verbinden. Die negativen Begriffe vertreten die Stelle der *notio generica*, indem sie Gott, wie es sich gebührt, außerhalb eines jeden *genus*, worin er mit den Geschöpfen zusammengefaßt werden könnte, stellen und als ein Wesen *sui* generis kennzeichnen. Die positiven Begriffe, mit welchen wir Gott als vorbildliche Ursache oder Ideal der geschöpflichen Vollkommenheiten in der innern Beschaffenheit seiner Substanz vorstellen, vertreten die Stelle der *differentia specifica*, indem sie, wie diese dem generischen Begriffe einen bestimmtern positiven Inhalt gibt, so uns von Gott eine positive und gefüllte Vorstellung geben. Die relativen Begriffe von Gott, welche ihn in seinem freien Wirken und Verhalten nach Außen darstellen, vertreten endlich die Stelle der accidentellen resp. individuellen Bestimmungen, in welchen und durch welche die einzelnen Wesen einer bestimmten Art in unsere Wahrnehmung fallen; nur daß Gott vermöge dieser Bestimmungen nicht etwa bloß von Wesen gleicher Art oder Gattung, die es nicht gibt, sondern von allen andern Wesen unterschieden wird. Wenn es sich jedoch bloß um die Erkenntniß des innern Seins und Wesen Gottes handelt, kommen die letztern Bestimmungen natürlich in Wegfall, und bleiben nur noch die negativen und positiven Wesensbestimmungen; diese aber ergänzen sich nicht bloß wechselseitig, sondern die erstern durchdringen sich auch mit den letztern so, daß diese dadurch ihre ganze und volle Wahrheit und Bedeutung erhalten, wie sogleich gezeigt wird.

III. Was nun insbesondere die positiven Vorstellungen von der 50
Substanz Gottes durch die von den entsprechenden creatürlichen Abbildern entlehnten Begriffe angeht: so muß im Auge behalten werden, daß die abbildlichen Vollkommenheiten der Creaturen die entsprechenden göttlichen nicht adäquat in ihrer eigenthümlichen Reinheit, Fülle und Hoheit, sondern nur in einem der Unvollkommenheit der Creatur entsprechenden Verhältnisse (proportionaliter) oder in gebrochenen Strahlen reflektiren, und daß folglich auch die betreffenden Begriffe nur einen analogischen Werth haben (ἀναλόγως θεωρεῖται Weish. 13). Weil nun die Richtigkeit der Erkenntniß wesentlich durch das deutliche Bewußtsein dieses analogischen Werthes bedingt ist: so müssen unsere positiven Begriffe durch Negation der ihren ursprünglichen und direkten Objekten anhaftenden Unvollkommenheit geläutert, erweitert und verklärt und so, der eminenten Vollkommenheit Gottes angepaßt oder Gottes würdig (θεοπρεπεῖς) gemacht, in einem über ihren ursprünglichen Inhalt hinausstrebenden oder eminenten Sinne auf Gott übertragen werden. Dieser eminente Sinn wird in der Sprache der Offenbarung und der Kirche auf dreifache Weise ausgedrückt: nämlich 1) die Einfachheit und Wesenhaftigkeit der göttlichen Vollkommenheiten dadurch, daß man nicht bloß sagt, Gott ist gut, weise, liebend, sondern die Güte, die Weisheit, die Liebe selbst (αὐτοσοφία, αὐταγαθότης); 2) ihre unendliche Fülle dadurch, daß man den adjektivischen Ausdruck durch die Vorsilbe „all“ verstärkt und also sagt: Gott ist allweise, allgütig, allmächtig; 3) ihre intensive Größe und ihre aus allen drei Momenten erwachsende Erhabenheit dadurch, daß man die Attribute durch die Vorsilbe „über“ ὑπέρ, super) steigert und also sagt: Gott ist überweise, übergut u. s. w.

Der analogische Werth, resp. der eminente Sinn hat jedoch nicht bei 51
allen Begriffen denselben Charakter. Soweit nämlich gewisse Vollkommenheiten der Creaturen ihrem formellen Begriffe nach sich von allen Unvollkommenheiten abstrahiren lassen, wie die sogen. transcendentalen Attribute (Einheit, Wahrheit, Güte, Kraft) und namentlich die Attribute der geistigen Creaturen, wodurch dieselben zu Ebenbildern Gottes werden: bleibt der entsprechende Begriff in der Anwendung auf Gott trotz seines bloß analogischen Werthes doch insofern ein eigentlicher, als er kein schlechthin uneigentlicher, metaphorischer oder symbolischer wird. Nur diejenigen Vorstellungen sind schlechthin uneigentliche oder symbolische, bei welchen die der Vollkommenheit beigemischte Unvollkommenheit nicht abgestreift werden kann, ohne den formellen Inhalt des Begriffes zu alteriren, was namentlich von den aus der materiellen Welt abstrahirten Vorstellungen gilt (wie wenn Gott als Löwe, Fels, Feuer, als zornig u. s. w. vorgestellt wird). Gleichwohl hat auch diese Symbolik in der Anwendung auf Gott einen tiefern Grund und eine höhere Bedeutung, als wenn sonst sinnliche Bilder auf andere Gegenstände übertragen werden; denn sie beruht hier darauf, daß Gott eben als die innerste und vollkommenste Ursache der Creatur in ihrem ganzen Sein und Wesen sich abspiegelt.

Die Vollkommenheiten der ersteren Art nennen die Theologen perfec- 52
tiones simplices (einfache oder reine Vollkommenheiten); die der zweiten perfectiones mixtae (gemischte Vollkommenheiten); für den gegenwärtigen

Zweck könnte man die ersteren auch Lichtbilder, die zweiten Schattenbilder der göttlichen Vollkommenheiten nennen. Wie beiden eine doppelte Form der Abbildung Gottes in der Creatur entspricht: so entspricht ihnen auch eine doppelte Form der analogischen Vorstellung und Erkenntniß Gottes, welche besonders von den griechischen Vätern unterschieden wurde: die eine nennen sie θεολογία ἀποδεικτική (demonstrativa) und die ihr entsprechenden Prädikate Gottes κατηγορήματα τέλεια oder ἀποδεικτικά (praedicata perfecta oder manifesta), die andere θεολογία συμβολική und die ihr entsprechenden Prädikate κατηγορήματα ἀπόρρητα, μυστικά (geheimnißvolle oder dunkle). Beide Formen ergänzen sich in der Weise, daß die erstere das Unbestimmte und Dunkle in der letzteren genauer bestimmt und aufhellt, die letztere aber die Abstraktheit der ersteren durch sinnliche Anschaulichkeit ergänzt. — Das Ganze doctrina certissima und communissima, die sich selbst erklärt und beweist.

53 Es ist nur ein anderer Ausdruck für den bloß analogischen Werth unserer Begriffe im Hinblick auf die Art ihrer Vermittlung, wenn die griechischen Väter (so z. B. *Joan. Dam.* l. 1. c. 4 nach manchen Vorgängern) sagen, wir erkännten von Gott nicht sein Wesen, sondern nur τὰ περὶ αὐτοῦ, oder τὰ ἑπόμενα αὐτῷ, oder, wie Gregor von Nazianz (or. 28. n. 3) mit Anspielung auf Exod. 23, 33 sich ausdrückt: nicht das Angesicht Gottes, sondern bloß die posteriora Dei. Sie wollen nämlich damit nicht sagen, daß unsere Erkenntniß sich bloß auf die äußere Wirksamkeit und Erscheinung Gottes beschränke oder in Gott selbst Accidenzen erkenne, die von seinem Wesen verschieden seien; sondern bloß, daß unsere Erkenntniß, weil aus einem äußern Reflex der Vollkommenheit Gottes geschöpft, die Wesenheit Gottes nicht in ihrer reinen und einfachen Innerlichkeit, sondern, wie sie nach Außen und nach Unten in verschiedenen Richtungen sich darstellt, auffaßt — ungefähr so, wie ein als mathematisch einfach gedachter Lichtpunkt für unser sinnliches Auge nur in der Peripherie des von ihm ausgehenden Strahlenbündels erscheinen und darum, obgleich er an sich keine Theile hat und sein Aeußeres nicht von seinem Innern reell verschieden ist, doch nur theilweise und in seiner Außenseite gesehen werden könnte. Vgl. mehrere Väterstellen bei Kleutgen, Philos. d. Vorzeit I. S. 320, und besonders *Greg. Naz.* l. c.

54 Den Irrthum, welchen man in jenen gegen die Eunomianer gerichteten Aeußerungen der Väter hat finden wollen, hatten in Wirklichkeit die Gnostiker und Neuplatoniker, welche Gott bloß als den unfaßbaren, in der tiefsten Tiefe liegenden Wurzelpunkt und den über alle ersteigbaren Höhen hinausliegenden Höhepunkt, nicht aber zugleich als den unmittelbar Alles durchstrahlenden und in Allem sich abspiegelnden Mittel- und Brennpunkt aller Dinge betrachteten, und daher unsere positive Erkenntniß in keiner Weise bis zu ihm selbst, sondern bloß bis zu der ihn umgebenden Idealwelt hinaufreichen ließen (vgl. oben n. 48). Wie die Palamiten jene Ausdrücke der Väter mißbrauchten, um zu beweisen, daß es in Gott selbst von seiner Wesenheit reell verschiedene Accidenzen, insbesondere ein dieselbe umhüllendes, sogar sinnlich wahrnehmbares Lichtgewand gebe, s. bei *Petavius*, de Deo l. 1. c. 12—13.

55 Was insbesondere die symbolische Erkenntniß angeht, so darf man nicht glauben, daß dieselbe in sich selbst keine wahre Erkenntniß sei, sondern bloß als sinnliche Veranschaulichung der eigentlichen Erkenntniß gelten könne. Denn die Vollkommenheiten der materiellen Creaturen liefern uns nicht nur Material zu künstlichen Vergleichen mit dem anderweitig Erkannten. Wie sie wesentlich in und durch sich selbst ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit sind: so stellen sie auch objektiv und durch sich selbst, jede in einer besondern Weise, eine vorbildliche göttliche Vollkommenheit als in ihnen erscheinend und durch sie hindurchleuchtend dar. So erscheint die Lieblichkeit Gottes in dem Dufte der Blumen, der Süßigkeit des Honigs und dem Wohlklang der Töne, die Immaterialität oder Feinheit der göttlichen Substanz in der Feinheit der Luft und des Lichtes, und jedesmal in besonderer Weise und nach einer besondern Seite. So erklärt es sich, warum die Heiligen so gerne in alle Seiten und Tiefen der sinnlichen Natur sich versenken, und wie der Areopa-

gite ex professo in einem eigenen, leider verloren gegangenen Buche eine theologia symbolica herstellen konnte.

IV. Auf Grund des bloß analogischen Werthes der aus den Creaturen 56
geschöpften positiven Begriffe und im Hinblick auf die drei Momente, die bei ihm in Betracht kommen, unterscheiden die Theologen ein dreifaches Verfahren, resp. einen dreifachen Weg, auf welchem man von den Vollkommenheiten der Creaturen aus — und zwar sowohl von den reinen, wie von den gemischten aus — zu einem bestimmten und richtigen Begriffe der entsprechenden Vollkommenheiten Gottes sich erheben kann. Nämlich 1) das einfach thetische oder positive Verfahren, oder die *via causalitatis* (sc. causae exemplaris), wonach man einfach die Vollkommenheit der Creatur als Abbild einer entsprechenden göttlichen Vollkommenheit auffaßt; 2) das antithetische oder negative Verfahren oder die *via negationis* oder remotionis, wonach man erkennt, daß die betreffenden Vollkommenheiten nicht in derselben concreten und unvollkommenen Gestalt, wie sie in den Creaturen vorliegen, auch in Gott vorhanden sein können; und 3) das aus dem thetischen und antithetischen gemischte oder vielmehr beide zusammenfassende analoge oder proportionale Verfahren oder die *via eminentiae* (καθ' ὑπεροχήν), wonach man die göttliche Vollkommenheit formell als solche denkt, welche in ihrer unerreichbaren Erhabenheit den positiven Gehalt der creatürlichen Vollkommenheit ohne alle Unvollkommenheit in höchster Reinheit, Fülle und Gediegenheit besitzt.

Diesen drei Verfahrungsweisen oder Erkenntnißwegen entspricht dann 57
eine dreifache Weise, die von den geschöpflichen Vollkommenheiten entlehnten positiven Begriffe auf Gott anzuwenden, resp. ihre Namen von ihm zu prädiziren. 1) Erstens kann man sie in Hinblick auf ihren positiven Gehalt, von den ihren Objekten in concreto anhaftenden Unvollkommenheiten abstrahirend, einfach von Gott affirmiren (also z. B. sagen: Gott ist Geist, lebendig, vernünftig 2c.). 2) Zweitens kann man sie in Hinsicht auf die unvollkommene Gestalt, in welcher ihr Objekt die betreffende Vollkommenheit darstellt und sie dieselbe wiedergeben, sie ebenso von Gott negiren (also z. B. sagen, Gott sei nicht Geist, nicht lebendig, nicht vernünftig, nämlich in der Weise, wie diese Vollkommenheiten in den Creaturen verwirklicht sind). 3) Drittens endlich kann und muß man sie, den scheinbaren Gegensatz der beiden anderen Prädicirungsweisen ausgleichend, von Gott in einem eminenten Sinne affirmiren (also z. B. sagen: Gott sei übergeistig, überlebendig, übervernünftig u. s. w.)[1]. Daher der geistreiche Spruch des Areopagiten: πάντων θέσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις ἡ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν αἰτία (myst. theol. c. 2. § 2.

[1] Vgl. *Thom.* de pot. q. 7. a. 5. ad 2: „Tripliciter ista de Deo dicuntur: primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere propter hoc, quod in eo est similitudo [exemplar] sapientiae ab eo fluentis; quia tamen non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso, quam dicatur et intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens.“

cf. c. 5) und die öfter wiederkehrende Lehre der Väter: Gott sei zugleich πανώνυμος und ἀνώνυμος und ὑπερώνυμος.

58 In anschaulicher Weise hat man diese drei Erkenntnißwege und Prädikationsweisen mit dem Verfahren verglichen, wodurch die drei Hauptkünste ihre Bilder herstellen: der Maler erzeugt sein Bild durch Uebertragung der Farben auf die Leinwand, der Bildhauer durch Ausmeißlung des die gewünschte Form verdeckenden und zu ihr unbrauchbaren Stoffes, der Dichter endlich durch comparative und hyperbolische Ausdrücke [1].

59 Die Namen der drei Erkenntnißwege werden jedoch nicht nur für die verschiedenen Verfahrungsweisen, die positiven creatürlichen Prädikate auf Gott anzuwenden, gebraucht, sondern auch für das verschiedene Verfahren, wodurch die Erkenntniß Gottes überhaupt bewerkstelligt wird (s. oben II.); nämlich die via causalitatis für die relative, die via remotionis für die negative und die via eminentiae für die positive Erkenntniß des Wesens Gottes in sich selbst, weil sie nämlich (nach III.) die einzig vollkommen sachgemäße Form derselben ist. Insbesondere versteht man unter der via remotionis sogar in der Regel nicht dasjenige Verfahren, wodurch die Vollkommenheiten der Geschöpfe wegen der beigemischten Unvollkommenheiten als ungeeignet zur Darstellung der göttlichen Vollkommenheiten bezeichnet werden, sondern dasjenige, wodurch formell nur die an den Geschöpfen wahrgenommenen Unvollkommenheiten von Gott ausgeschlossen werden; denn nur bei letzterm Verfahren kann man die geschöpflichen Prädikate schlechthin von Gott negiren, während bei ersterem die Negation nur eine relative ist und bloß den Weg zu einer höhern Position bahnen soll, also eigentlich nichts Anderes ist, als der Uebergang von der via causalitatis zur via eminentiae. Von den drei Wegen ist die via eminentiae offenbar der allseitig vollkommenste Weg. Die Vollkommenheit der auf ihm zu erreichenden Erkenntniß ist aber bedingt von der Klarheit, mit welcher man erkennt, daß die Vollkommenheiten der Geschöpfe hinter der göttlichen zurückbleiben, mithin von der Vollkommenheit der negativen Erkenntniß, welche von den Mystikern die „mystische Nacht" genannt wird, worin Gott eben kraft seiner Verborgenheit am vollkommensten und klarsten als das, was er in sich ist, offenbar werde, und durch das Nichterkennen, d. h. durch das Bewußtsein der Mangelhaftigkeit der positiven Erkenntniß, über die Vernunft hinaus erkannt werde. (Vgl. *Dion. Areop.* myst. theol. c. 1. § 3. Dazu *Thom.* sup. Boëth. prooem. q. 1. a. 2. ad 1.)

60 Die drei viae und die entsprechenden Prädikationsweisen treten in der hl. Schrift besonders klar hervor in der prachtvollen Schilderung der Herrlichkeit Gottes Sirach c. 42—43 (besonders nach dem griechischen Text). Nachdem nämlich die Macht Gottes in der Hervorbringung von so vielen und so herrlichen Geschöpfen im Einzelnen geschildert worden, heißt es (43, 29—35): Consummatio sermonum: ipse est in omnibus (συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός, d. h., um die ganze Rede kurz zusammenzufassen: er ist das All, nämlich er beschließt in sich die Vollkommenheiten aller Dinge). Aber auch hiemit wird Gott noch nicht vollkommen erkannt und gepriesen; denn, heißt es weiter: Gloriantes [glorificantes, nämlich in der angegebenen Weise] ad quid valebimus? Ipse enim omnipotens super omnia opera ejus (αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ, d. h. er ist nicht bloß so, wie eines seiner Werke oder alle zusammen). Daher sollen wir ihn in seinem Preise erhöhen, weil er über jeden Preis, d. h. über jeden Gedanken und Ausdruck seiner Vollkommenheit, erhaben sei: Glorificantes Dominum, quantumcumque potueritis; supervalebit (ὑπερέξει) enim adhuc . . .; benedicentes Dominum *exaltate* illum, quantum potestis; major est enim omni laude. Vgl. hiezu *Franzelin*, l. c. p. 155.

61 V. Eine natürliche Folge der Mittelbarkeit und des bloß analogischen Charakters unserer Vorstellungen von Gott und seinen Vollkommenheiten ist die, daß wir nicht mit einer einzelnen Vorstellung Alles, was im göttlichen Wesen enthalten, ja nicht einmal alles dasjenige, was an demselben natürlicher Weise für uns erkennbar ist, erschöpfen können, vielmehr erst durch

---

[1] Vgl. *Frassen.* Scot. Acad. de Deo disp. 1. a. 2. q. 1.

Verbindung verschiedener Einzelvorstellungen eine relativ allseitige Vorstellung von Gott und seinen Vollkommenheiten erlangen können. Weil nämlich die Eine unendliche Vollkommenheit Gottes in den Creaturen in verschiedenen Vollkommenheiten gebrochen und vertheilt erscheint, wie das Licht der Sonne in den verschiedenen Farben des Spektrums: so müssen wir die diesen verschiedenen Vollkommenheiten entsprechenden Vorstellungen und Begriffe mit einander zu einem Gesammtbilde vereinigen, indem wir sie alle auf ihr gemeinschaftliches Centrum, von welchem ihr Inhalt ausgestrahlt wird, zurückbeziehen. Bei diesem Verfahren dürfen wir jedoch ebensowenig, um die absolute Einfachheit Gottes zu wahren, die verschiedenen Begriffe, durch welche wir das Eine Objekt auffassen, in einander schwinden lassen und den verschiedenen formellen Inhalt derselben aufheben, als wir, um die Verschiedenheit der Begriffe zu wahren, das Eine Objekt in verschiedene Bestandtheile auflösen und so die Zusammensetzung unserer Vorstellung von Gott in ihn selbst übertragen dürfen. Im ersten Falle würde unsere Erkenntniß von Gott zu einer durchaus confusen, im zweiten zu einer positiv falschen; dagegen wird sie nicht falsch, sondern erscheint bloß als eine inadäquate und unvollkommene, wenn wir unsere verschiedenen Begriffe bloß als Reflexe verschiedener Seiten und Werthe der einen göttlichen Vollkommenheit ansehen und geltend machen.

Das Nähere hierüber unten in der Lehre von den Attributen und der Einfachheit Gottes. Vgl. *Thom.* de pot. q. 7. a. 7 und Kleutgen, Phil. d. Vorz. I. n. 189 ff., woselbst auch die Lehre der Väter gegen die nominalistischen Arianer (Eunomianer).

VI. Da die Namen, die wir einem Gegenstande beilegen, nur der 62
Ausdruck unserer Vorstellungen von demselben sind: so richtet sich auch insbesondere bei Gott die Natur und die Bedeutung der ihm beizulegenden Namen nach der eigenthümlichen Natur und Tragweite unserer Vorstellungen von ihm. Schlechthin eigentlich werden daher Gott nur die negativen Namen beigelegt, durch welche wir formell die Unvollkommenheiten der Creaturen von ihm ausschließen; und da sie zugleich vorzüglich Gott als ein Wesen sui generis von allen anderen Wesen unterscheiden, so sind sie in doppelter Beziehung vorzüglich nomina *propria*. Alle positiven Namen hingegen, welche von den Creaturen auf Gott übertragen werden, sind mehr oder weniger uneigentliche, weil sie nicht ganz in ihrem ursprünglichen Sinne auf Gott übertragen, und darum auch nicht ganz in demselben Sinne (pure univoce) von ihm und den Creaturen ausgesagt werden. Da sie aber ebensowenig in einem ganz verschiedenen Sinne (pure aequivoce) von Gott ausgesagt werden, so sind sie auch keine schlechthin uneigentlichen, sondern analogische Namen. Unter ihnen sind am vollkommensten die Namen der reinen, resp. in specie der geistigen Vollkommenheiten, weil sie zwar immer nur per eminentiam, aber doch nach ihrem formellen Sinne auf Gott übertragen und als formeller Ausdruck einer in ihm formell vorhandenen Vollkommenheit (formaliter et proprie, d. h. non tropice vel symbolice) von ihm ausgesagt werden; sie kommen sogar insofern noch eigentlicher und wahrer Gott als den Creaturen zu, als die in ihnen bezeichnete Vollkommenheit, wie reiner und voller, so auch ursprünglicher und wahrer

in Gott als in den Creaturen vorhanden ist, und werden daher zuweilen sogar exclusiv Gott beigelegt: „qui solus est“, „solus bonus Deus“). Dagegen sind die Namen der gemischten Vollkommenheiten, namentlich die spezifischen Namen der materiellen Creaturen, weil sie eine in diesen nur virtuell hervortretende oder ihnen äquivalente göttliche Vollkommenheit ausdrücken, nur metaphorisch und symbolisch auf Gott anwendbar, und von diesen muß man daher auch sagen, sie kämen in ihrem formellen Sinne eigentlicher und wahrer den Creaturen als Gott zu. Communissima.

63 VII. Aus dem Gesagten folgt, daß das Wesen Gottes für uns weder absolut unvorstellbar und unnennbar ist, noch absolut in der Form, wie es in sich selbst ist, vorstellbar und bemerkbar ist; vielmehr ist es in relativer und unvollkommener Weise wahrhaft vorstellbar und benennbar, und darum zugleich in anderer Beziehung unvorstellbar und unbenennbar.

Sehr schön spricht sich hierüber der hl. Gregor von Nazianz aus:

Σοί ἐνι πάντα μένει, σοὶ δ'ἀθρόα πάντα θοάζει,
σὺ πάντων τέλος ἐσσι, καὶ εἷς καὶ πάντα καὶ οὐδέν,
οὐχ' ἓν ἐών, οὐ πάντα. Πανώνυμε, τί σε καλέσσω
τὸν μόνον ἄκλητον;

Hymn. in Deum.

c. **Inhalt und Grenzen der natürlichen Erkenntniß Gottes. Beschränkung derselben auf die göttliche Wesenheit und Natur im Gegensatz zur trinitarischen Subsistenz.**

§ 64.

Literatur: *Thom.* q. disp. de ver. q. 10. a. 13 und 1. p. q. 32. a. 1; *Suarez*, de Trin. l. 1. c. 11 sq.; *Ruiz*, de Trinit. disp. 41 sqq. (das Ausführlichste und Beste); Denzinger, rel. Erk. Bd. II. S. 91—116; *Franzelin*, de Deo Trino thes. 17—18; Kleutgen, Theol. I. S. 399 ff.; unsere „Mysterien d. Christenth.“ S. 20 ff.

64 I. Inhalt und Tragweite. Die natürliche Gotteserkenntniß kann sich vermöge ihres Princips und ihres Mediums auf alle diejenigen Eigenthümlichkeiten Gottes erstrecken, ohne welche er sich nicht als die erste und höchste Ursache aller wahrnehmbaren Dinge denken läßt. Dahin gehören aber nachweislich alle thatsächlich in der übernatürlichen Offenbarung selbst vorgelegten Attribute Gottes, welche ihm in und vermöge seiner allen drei Personen gemeinschaftlichen Wesenheit und Natur zukommen. Indeß gilt das von diesen Attributen nur in soweit, als dieselben nicht formell und ausdrücklich entweder zur Dreifaltigkeit der Personen oder zu den äußern übernatürlichen Werken Gottes in Beziehung gesetzt werden; insbesondere ist die Allmacht und Güte Gottes für die Vernunft nur insoweit erkennbar, als ihre Fruchtbarkeit nicht in Bezug auf solche Produktionen und Mittheilungen nach Innen oder nach Außen gedacht wird, deren innere Möglichkeit und Denkbarkeit nicht aus der natürlich wahrnehmbaren Wirklichkeit zu erheben und zu bemessen ist. Die ganze These communissima, angedeutet in den Worten des Apostels, daß die invisibilia Dei insoweit erkennbar sind, als sie in den sichtbaren Dingen wiederstrahlen, wobei zugleich die θειότης oder die göttliche Natur besonders namhaft gemacht wird.

Die in der These enthaltene Restriktion wird sogleich näher besprochen. Der positive 65
Theil ist im Princip evident; im Einzelnen wird der Beweis, daß wirklich alle in der Offenbarung enthaltenen Attribute der Natur für die Vernunft demonstrabel sind, wie von den Theologen, so auch von uns im Verlaufe der Lehrentwicklung geführt werden. S. besonders *Suarez*, metaph. disp. 29 sqq. und *Sabunde*, theol. nat. l. 1. In beiden Summen des hl. Thomas ist das natürlich Erkennbare an Gott als solches dem allein durch den Glauben Erkennbaren vorausgestellt, und werden, als zu letzterm gehörig, ausdrücklich die übernatürliche Vorsehung (q. 23) und die Trinität (q. 27) hervorgehoben. Indeß sind nicht alle Ableitungen so evident, daß nicht zuweilen, selbst bei bedeutendern Theologen, einzelne beanstandet worden wären (so z. B. die Beweise für die Unsichtbarkeit, die substanzielle Allgegenwart); geschweige denn, daß alle Menschen ohne Unterschied, auch außer dem Bereiche der Glaubensgnade, sie einsehen müßten.

II. Grenze. Ebenso entschieden, wie die Eigenthümlichkeiten der gött- 66
lichen Wesenheit und Natur in den Bereich der natürlichen Erkenntniß fallen, liegt die Dreifaltigkeit der göttlichen Personen, oder die bestimmte Art und Weise, wie die göttliche Natur in sich selbst subsistirt und durch Mittheilung ihrer selbst mehreren Personen zu eigen wird, über den Bereich der natürlichen Erkenntniß nicht bloß relativ (d. h. bezüglich einer bestimmten historischen Entwicklung derselben) sondern absolut (d. h. bezüglich ihrer äußersten Tragweite) hinaus; sie kann daher weder von der Vernunft durch sich selbst gefunden, noch nach ihrer Offenbarung von der Vernunft mit ihren eigenen natürlichen Mitteln bewiesen werden. Communissima (wenn ab und zu von einzelnen Theologen geläugnet, dafür desto entschiedener von der ungeheuren Mehrzahl behauptet), und zwar theils als formell offenbart, theils als evidente Folgerung aus der Glaubenslehre, daß die drei Personen unum universorum principium sind; kirchlich festgestellt u. A. vom Conc. Prov. Colon. (1860) p. I. c. 9.

Als formell offenbart und folglich de fide erscheint diese Lehre in der hl. Schrift, 67
und zwar zunächst schon in den allgemeinen Ausdrücken über die unerforschlichen Geheimnisse, die Gott uns mitgetheilt habe (s. oben Buch I. n. 31); denn diese beziehen sich doch auch, und zwar vor Allem, auf Gott selbst, nicht bloß hinsichtlich der Tiefen seiner Rathschlüsse, sondern auch hinsichtlich der Tiefen seines Seins und Wesens; in letzterer Hinsicht schließt aber die Offenbarung kaum eine andere schlechthin unerforschliche Eigenthümlichkeit Gottes auf außer der Trinität, folglich müssen jene allgemeinen Ausdrücke speziell auf diese bezogen werden. Dieß um so mehr, als die Schrift auch speziell bezüglich der Trinität sagt (Joh. 1, 18 und Matth. 11, 27): daß Niemand den Vater kenne, als der Sohn, und den Sohn Niemand, als der Vater, und daß diese Kenntniß Andern nur zu Theil werden könne, wenn sie ihnen der Sohn offenbare.

Jedenfalls aber ergibt sich die These als evidente Folgerung aus dem dogma- 68
tischen Begriffe der Trinität selbst im Vergleich mit dem einzig möglichen Medium der natürlichen Erkenntniß. Denn 1) die göttlichen Personen wirken als unum universorum principium *(Later. IV.)* nach Außen nicht durch ihre persönlichen Verschiedenheiten, sondern nur durch die ihnen gemeinschaftliche Natur; aus den Wirkungen kann aber an der Ursache nur das erkannt werden, wodurch sie wirkt, resp. die Bedingungen, ohne welche das Wirkende als solches in seinem Bestande nicht denkbar ist. Zu diesen Bedingungen gehört aber die Dreifaltigkeit der Personen keineswegs, sondern nur die Substanzialität, Subsistenz und Persönlichkeit Gottes überhaupt, welche unabhängig von der nähern Bestimmung ihres Modus erkannt werden kann und muß. 2) Die Dreifaltigkeit beruht ferner nach der Glaubenslehre auf einer Mittheilung der göttlichen Natur und einer durch dieselbe sich vollziehenden Produktion im Innern Gottes. Die äußern Mittheilungen und Produktionen können aber Gott nur kennen lehren, wie er sein muß, um ihr Princip zu sein; und dazu gehört durchaus nicht, daß er auch eine Fruchtbarkeit

von himmelweit verschiedener Art nach Innen haben müsse, für welche es einerseits in der Creatur kein vollkommenes Gleichbild gibt, und welche andererseits so schwer mit den wirklich durch die Vernunft erkennbaren Eigenschaften der göttlichen Natur zu vereinbaren ist.

69 III. Es steht überdieß 1) erfahrungsmäßig fest, daß nirgends außerhalb des Bereiches der Offenbarung eine bestimmte, wahre und sichere Erkenntniß dieses Geheimnisses existirt hat. Ebenso läßt es sich 2) leicht in concreto nachweisen, daß alle innerhalb des Bereiches der Offenbarung versuchten Beweise entweder nicht rein rationell (weil nicht auf reinen Vernunftwahrheiten beruhend), oder aber irrationell (weil auf unbewiesenen oder falschen Sätzen beruhend) sind, oder im letzteren Falle, wie bei Abälard, Lessing, Günther, sogar auch nicht zur wahren, sondern zu einer falschen Trinität führen und mithin im Resultate selbst verfehlt sind. In Anbetracht der Zahl dieser Versuche und des von den größten Denkern auf dieselbe verwandten Scharfsinnes erwächst hieraus allein das stärkste Präjudiz für die absolute Unmöglichkeit des durch sie erstrebten Beweises.

70 Zu 1. Daß die griechischen Philosophen nichts von der Trinität gewußt, bedarf keines Beweises, und wenn sie etwas davon gewußt hätten, würde das leicht auf ihre Kenntniß von der alttestamentlichen Offenbarung zurückzuführen sein. Die von den ältern Theologen zuweilen angeführten Sprüche der sibyllinischen Bücher und des fabelhaften Hermes Trismegistus beweisen schon darum nichts, weil sie nachchristlichen, resp. geradezu christlichen, Ursprungs sind.

71 Zu 2. Die am häufigsten urgirten und scheinbarsten Argumente zerfallen in zwei Gruppen: die einen fassen die Dreifaltigkeit als wesentliches und constitutives Moment oder Element im Sein oder im Leben der göttlichen Natur selbst, als ob ohne sie der Begriff dieses Lebens nicht gewonnen oder klargestellt werden könnte; die andern fassen sie bloß als eine Offenbarung und Mittheilung dieses Lebens. Die erstern müssen, ernst genommen, das Dogma tritheistisch oder modalistisch alteriren, und tragen daher, wie Kuhn bei einer ähnlichen Gelegenheit bemerkt (Lehre von der Trinität S. 504), die Häresie so in sich, wie die Concupiscenz die Sünde; die zweiten halten meist das Ziel richtig im Auge, fallen aber aus der Rolle der Beweisführung.

72 a) Die Argumente der ersten Gruppe gehen entweder α) vom Begriffe des Lebens überhaupt, oder β) vom Begriffe des geistigen Lebens als solchen, d. h. vom Prozesse des Selbstbewußtseins aus [1]. In der Form α. betont man, daß jedes Leben einen gewissen Organismus mit einer Mannigfaltigkeit von Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen einschließe; daß es als eine wahre Bewegung einen realen Gegensatz des Ausgangs- und Zielpunktes fordere, und als wahre Thätigkeit auch eine reale Produktion oder Setzung einer That herbeiführen müsse, was Alles nur in der realen Verschiedenheit und der Produktion der göttlichen Personen zutreffe. Indeß bei dieser Auffassung würde 1) der Vater erst durch den Sohn und den hl. Geist sein eigenes Leben gewinnen, und nicht diesem sein in ihm selbst schon absolut vollkommenes Leben mittheilen; 2) verwechselt diese Auffassung den reinen Begriff des Lebens, wie es Gott zukommt, mit dem des creatürlichen resp. des sinnlich organischen Lebens, während doch jener das Moment eines wirklichen Organismus gar nicht, die Momente der Bewegung und Thätigkeit nur in anderm, reinerm Sinne enthält (s. unten § 89); 3) würden auch bei der Statthaftigkeit der Verwechslung nicht eine Mannigfaltigkeit von Personen, sondern nur reale Unterschiede in einer und derselben Person herauskommen. — In der Form β. betont man, daß Gott als selbstbewußtes Wesen zugleich Subjekt und Objekt seiner Erkenntniß und Liebe sein, überdieß diese Erkenntniß

[1] An den aus dem absoluten Sein Gottes als solchem entlehnten Argumenten bei Cusa (und neuerdings bei Mastrofini), ist die Täuschung gar zu augenfällig. Vgl. Stöckl, Gesch. der Schol. III. § 12, und über Mastrofini *Franzelin*, l. c. thes. 18.

und Liebe substanziell mit ihm eins sein müsse. Allein hieraus geht nur die absolute Vollkommenheit *Einer* göttlichen Person, keine Verschiedenheit von Personen, hervor. Diese Verschiedenheit folgt auch daraus nicht, daß wir Gott zuerst als Gegenstand seiner Erkenntniß, dann in der Vorstellung von sich selbst und zugleich in der liebenden Umfassung seiner selbst existirend denken müssen; denn diese drei Existenzweisen brauchen noch gar keine *reale* Verschiedenheit in Gott zu begründen, wie sie doch für den Personenunterschied nothwendig ist. Diese entsteht erst durch die fruchtbare *Aussprache* der Erkenntniß und den fruchtbaren *Erguß* der Liebe.

b) Die Argumente der *zweiten Gruppe* versuchen *die Nothwendigkeit der* 73
Mittheilung des göttlichen Lebens darzuthun *aus der Unendlichkeit der Vollkommenheit, der Macht, der Seligkeit und Güte Gottes.* Die Unendlichkeit der Vollkommenheit werde nicht durch den Besitz einer Person erschöpft, sondern verlange mehrfachen Besitz; die der Macht erheische unendliche Produkte und Mittheilung eines Unendlichen, was in der Wirksamkeit nach Außen nicht stattfinde; die der Seligkeit fordere die süße Freude des Mitgenusses und der Gemeinschaft, die der Güte eine nothwendige und unendliche Mittheilung seiner selbst. Um aber ihren Zweck zu erreichen, müßten diese Argumente nachweisen, daß ohne die Annahme der Dreifaltigkeit an der Unendlichkeit der genannten Attribute, *soweit sie natürlich erkennbar ist*, etwas abgehe, was wir mit evidenter Vernunftnothwendigkeit in sie hineindenken müssen. Nun ist es zwar wahr, daß *objektiv* erst in der Dreifaltigkeit der Personen die genannten Attribute in der höchsten Weise nach ihrem absoluten Werthe sich bewähren; aber ebenso wahr ist es, daß *wir* die Unendlichkeit jener Attribute, insoweit sie durch die Vernunft postulirt wird, ohne die Dreifaltigkeit in befriedigender Weise zu erklären vermögen, und daß wir die letztere schon deßhalb nicht unter sie begreifen können, weil wir dieselbe durch die Vernunft allein nicht positiv als in Gott denkbar (d. h. als eine von aller Unvollkommenheit abstrahirbare reine Vollkommenheit), mithin auch nicht als nothwendig in der alles Denkbare umfassenden Unendlichkeit eingeschlossen betrachten müssen. Nicht jene Vollkommenheiten offenbaren uns die Dreifaltigkeit, sondern umgekehrt die von Gott geoffenbarte Dreifaltigkeit offenbart uns den innersten und höchsten Werth und Gehalt jener Vollkommenheiten. Treffend sagt daher *Skotus*, diese, besonders von Richard von St. Viktor vorgebrachten, Argumente seien rationes necessariae, aber nicht evidenter necessariae. Noch besser charakterisirt sie *St. Thomas* 1 p. q. 32. a. 1. ad 2: Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio: Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in Astrologia ponitur ratio excentricorum epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes. Non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia sc. Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam, quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Aug. supra primo dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem et non e converso.

Der *principielle Einwand* gegen die These, daß die Creatur, besonders die ver- 74
nünftige, doch ein Bild des dreifaltigen Gottes als solchen sei, löst sich dadurch, daß dieses Bild nicht vollkommen genug ist, um durch sich selbst den Weg zu seinem Ideale zu bahnen, wie die Kritik der Wege gezeigt hat, sondern eben nur Anknüpfungspunkte bietet, um an

der Hand der Offenbarung eine unvollkommene Vorstellung von dem Geheimnisse zu vermitteln. Eigentlich und direkt, *durch formellen Reflex*, sind übrigens die Creaturen mit den an ihnen hervortretenden Dreiheiten auch nur Bilder oder Spuren der Eigenschaften der göttlichen Natur, welche den Personen angeeignet werden (der appropriata personarum), nicht der Eigenthümlichkeiten der Personen als solcher (der propria personarum), worüber Näheres in der Lehre von der Trinität.

75 IV. Die *Unbeweisbarkeit* der göttlichen Dreifaltigkeit bringt auch eine höhere *Unbegreiflichkeit* derselben mit sich, weil das durch Schlüsse nicht Erreichbare eben damit auch der Vorstellung ferner liegt; und umgekehrt, die Unbegreiflichkeit der Dreifaltigkeit, wonach ihre innere Denkbarkeit nicht positiv erwiesen werden kann, ist auch wiederum ein entscheidender Grund ihrer Unbeweisbarkeit. Beide zugleich werden aber dadurch begründet, daß die Dreifaltigkeit eben zu der Art und Weise gehört, wie Gott *an sich und in sich selbst*, außer und über seiner Erscheinung in der geschaffenen Natur, *ist und wirkt*. Hieraus folgt ferner, daß der Mensch, und überhaupt jede Creatur, eben deßhalb die Dreifaltigkeit der Personen in Gott natürlicher Weise nicht *erkennen* kann, weil Gott natürlicher Weise nicht so, wie er in sich selbst ist, *geschaut* werden kann, und daß es mithin *überhaupt keine schlußweise*, sondern außer dem Glauben *nur eine intuitive* Erkenntniß der Trinität geben kann. Aus demselben Grunde ergibt sich zum Schlusse, daß die Offenbarung und die auf sie begründete Glaubenserkenntniß der Trinität unsere natürliche Erkenntniß von Gott nicht bloß innerhalb derselben Linie erweitert und ergänzt, sondern eine ganz *neue Perspektive* eröffnet, indem sie uns einen Einblick in das Innerste der Gottheit gestattet, und eben damit das Vorspiel der uns durch Gottes Güte verheißenen intuitiven Anschauung seines Wesens wird.

B. Die übernatürliche Erkenntniß Gottes.

a. Im Allgemeinen.

§ 65.

76 I. Die übernatürliche Erkenntniß Gottes, wie sie im Allgemeinen auf Grund der positiven Offenbarung und der übernatürlichen Gnade vermittelt wird, unterscheidet sich von der natürlichen *wesentlich durch die verschiedene Art der Gewißheit*, die sie gewährt, *nicht wesentlich in der Art der Vorstellung und des Begreifens*, die sie ermöglicht und anbahnt: aus dem einfachen Grunde, weil die Offenbarung durch das Wort an diejenigen Vorstellungen und Begriffe anknüpft und anknüpfen muß, welche wir mit natürlichen Mitteln gebildet haben oder doch zu bilden vermögen.

77 II. Nichtsdestoweniger wird durch die die übernatürliche Erkenntniß begründenden oder begleitenden Faktoren *auch unsere Vorstellungsweise* in Bezug auf Gott *in mehr als einer Weise vervollkommnet*: nämlich 1) schon durch die *Glaubensgewißheit selbst*, welche unsere schwankenden Vorstellungen mit fester Hand auf den göttlichen Gegenstand hinrichtet und uns zur Ausscheidung aller entstellenden Momente drängt, während die Vernunft, sich selbst überlassen, sich leichter von der Phantasie und ihrer

eigenen Beschränktheit gefangen nehmen läßt; 2) durch das mit dem Glauben verbundene Gnadenlicht, welches die Gott verwandte Seite in den Creaturen und das Gottgeziemende (τὸ θεοπρεπές) in unsern Vorstellungen klarer heraustreten läßt; 3) durch das aus dem Glauben hervorgehende geistige und geistliche Leben, wodurch der Geist nicht nur von dem Bann der Sinnlichkeit befreit, sondern auch seine potentielle Gottebenbildlichkeit vollkommen ausgestaltet, und darin ein reineres und lebendigeres Spiegelbild Gottes dem betrachtenden Blicke dargeboten wird; 4) durch den Vortrag der Offenbarung, indem sie uns bald auf manche Bilder und Wirkungen Gottes hinweist, welche wir aus uns selbst entweder gar nicht, oder doch nicht so genau, beobachtet haben würden (z. B. die Sonne als Bild Gottes Ps. 44), theils von besonderen übernatürlichen Bildern und Wirkungen Gottes begleitet und mit solchen verflochten ist (z. B. Donner, Blitz und Wolken auf Sinai, der Sturmwind am Pfingstfeste, der antiquus dierum, sedens in throno), theils übernatürliche Wirkungen offenbart, welche die Vollkommenheiten Gottes, aus denen sie hervorgehen, in ein helleres Licht setzen; und 5) endlich durch die menschliche Erscheinung Gottes in der Incarnation, indem Christus als objektives Verbum abbreviatum und Imago contracta aller göttlichen Vollkommenheiten in der sowohl unserer menschlichen Fassungskraft, wie der Erhabenheit Gottes angemessensten Weise uns das Bild Gottes anschaulicher und lebendiger vorführt, als alle andern natürlichen und übernatürlichen Werke Gottes zusammen.

III. Wie durch die höhere Art der Gewißheit und den höhern Grad 78 der Klarheit und Bestimmtheit in der Vorstellung, also überhaupt durch vollkommenere Beschaffenheit, unterscheidet sich die übernatürliche Erkenntniß von der natürlichen auch durch größeren Umfang und Tiefe. Sie schließt nämlich in Gott Wahrheiten auf, welche außerhalb des Bereiches der natürlichen Erkenntniß liegen; und da das Erkennbare an Gott nicht auseinander liegt, sondern in höchster Einheit concentrirt ist, so thut sie dieß eben dadurch, daß sie tiefer in das Innere Gottes eindringt, als die auf die äußere Erscheinung angewiesene natürliche Erkenntniß es vermag. In diesem Eindringen werden nicht nur neue Gegenstände aufgedeckt, wie namentlich die Dreifaltigkeit der Personen, sondern auch die bereits im Allgemeinen bekannten Eigenschaften Gottes (z. B. Einfachheit, Unendlichkeit, Macht, Güte) durch die Verbindung mit dem ihnen entsprechenden übernatürlichen Wirken Gottes nach Innen und nach Außen (in Trinität, Incarnation, Eucharistie, Gnade) nach ihrer positiven Bedeutung und Tragweite tiefer und allseitiger beleuchtet.

b. Die Vorlage des Inhaltes der Gotteserkenntniß in der übernatürlichen Offenbarung, speziell die substantivischen Namen Gottes.

§ 66.

Literatur: Ueber die Schriftlehre des A. und N. Test. Kuhn, Einl. § 41—42; über das A. Test. insbes. Scholz, Handb. d. Theol. des A. B. I § 23—37. Ueber die substantivischen Namen Gottes insbes. Scholz a. a. O. § 25 (sehr ausführlich und vollständig); *Thom.* 1. p. q. 13. aa. 8 sqq. (über die Namen Deus und Qui est); über den Namen Jehova vorzüglich *Franzelin,* de Deo thes. 22.

79 I. Wenn wir auch von der Enthüllung der trinitarischen Subsistenz in Gott als solcher absehen, dann ist selbst bezüglich der Wesenheit und Natur Gottes ein allerdings mit der bestimmteren Geltendmachung der Trinität im Zusammenhange stehender Fortschritt in der göttlichen Offenbarung, soweit sie in der hl. Schrift niedergelegt ist, zu beobachten.

80 1. Die patriarchalische Offenbarung gibt nicht ex professo besondere Aufschlüsse über Wesen und Eigenschaften Gottes, knüpft vielmehr einfach an die bei den Patriarchen noch ungetrübt vorhandene natürliche und traditionelle Erkenntniß Gottes an.

81 2. Die mosaische Offenbarung hingegen hatte die ausgesprochene Tendenz, gegenüber den vorhandenen und zu befürchtenden abgöttischen Anschauungen die Gottesidee rein zu erhalten. Sie beschränkt sich aber auch andererseits darauf, die erhabene Macht Gottes über alles Endliche und Sinnliche und seine absolute Herrschaft über den Menschen hervorzuheben, um diesen zur absoluten und ausschließlichen Unterwerfung unter Gott zu bringen, wie sie denn auch sofort mit einer großartigen Schaustellung der göttlichen Majestät beginnt. Materiell promulgirt sie gleich von Anfang den charakteristischen Grundbegriff des göttlichen Wesens in dem Namen Jehovah; und in ihrem weiteren Verlaufe, besonders zur Zeit der Propheten und durch diese, werden alle natürlich erkennbaren, resp. in der Regierung der physischen und moralischen Weltordnung sich bethätigenden Eigenschaften Gottes nicht nur erwähnt und betont, sondern auch in großartigen Schilderungen ausgeführt: besonders Einheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, unendliche Größe, schöpferische Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, Weisheit und Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Alle diese Attribute dienen aber hier mehr nur zur Hervorhebung der ehrfurchtgebietenden Majestät Gottes, nicht so sehr zur Erschließung seines innern Seins und Lebens, zu dessen Theilnahme und Gemeinschaft der Mensch erhoben werden soll. Letzterer Gesichtspunkt eröffnet sich erst allmählich in den Weisheitsbüchern, welche, wie sie in praktischer Beziehung die Vorschule des innerlicheren und geistigeren Lebens des Neuen Bundes sind, so auch (Sprüchw. 8, Weish. 7, Sirach 24) unter dem Namen der ewigen Weisheit das innere Leben der Gottheit in seiner innern Offenbarung und äußern Mittheilung an die Creatur darstellen und darin die neutestamentliche Gotteslehre anticipiren.

82 3. Die christliche oder neutestamentliche Offenbarung endlich hat gemäß ihrer Bestimmung, den Menschen vollkommen zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott als seinem Vater zu erheben, die Tendenz, die göttliche Natur in der innern Vollkommenheit ihres Lebens darzustellen, an der der Mensch durch die Gnade theilnehmen und die er in sich ausprägen soll. Materiell gibt sie daher zwar über die göttliche Natur an sich keine weiteren Aufschlüsse, als die alttestamentliche Offenbarung; die letztere voraussetzend, geht sie auch nicht einmal so ausführlich auf die einzelnen Eigenschaften ein. Wie sie aber deutlicher und bestimmter die innere Fruchtbarkeit der göttlichen Natur in der Dreifaltigkeit hervorhebt, so schildert sie auch die Natur selbst als die reinste Geistigkeit, als das Licht, das Leben, die Wahrheit, die Liebe, und damit als Princip und Ideal der übernatürlichen geistigen Vollkommenheit, zu der sie uns erheben will.

II. Da das Detail der Schriftlehre über die Attribute Gottes und 83
folglich auch über die adjektivischen, resp. appellativen Namen Gottes erst in der Entwicklung der Gotteslehre gegeben werden kann: so heben wir hier nur die **substantivischen**, resp. **Eigennamen** Gottes heraus, welche in der hl. Schrift gebraucht werden.

A. **Im alten Testament** gibt es sieben solcher Namen, welche, weil 84
ursprünglich in der „heiligen Sprache" gebraucht, auch schlechthin „heilige Namen" genannt werden. Dieselben lassen sich in Hinsicht auf ihren formellen Sinn und ihre Bezeichnungsweise in drei Classen zerlegen, von welchen die erste und letzte Classe je drei, die zweite aber nur einen Namen, den Namen per excell., enthält.

1. Zur **ersten Classe** gehören drei Namen, welche grammatisch substantive, an sich 85
jedoch nur appellative sind, daher erst durch den stehenden Gebrauch und beigefügte Appositionen zu Eigennamen Gottes gemacht werden und auch Gott nicht so sehr nach seinem innern Wesen, als nach seiner äußern Stellung bezeichnen. Diese sind:

a) אֵל, *El*, der **Starke**, **Mächtige** (von אוּל, stark, mächtig sein). Dieser Name 86
wird, weil an sich nicht durchaus bestimmt, oft verschärft und begrenzt durch verschiedene Appositionen, wie: אֵל שַׁדַּי (*Sept.* παντοκράτωρ, *Vulg.* Omnipotens), אֵל עֶלְיוֹן (*Sept.* ὁ ὕψιστος, *Vulg.* Altissimus), אֵל חַי (Deus vivus, im Gegensatze zu den todten Göttern der Heiden), oder auch אֵל הַשָּׁמַיִם (Deus coelorum) und אֵל אֱלֹהִים (Deus deorum, s. unter b). Abusiv, von falschen Göttern, wird übrigens der Name auch ohne Apposition nur sehr selten gebraucht.

b) אֱלֹהִים, *Elohim* (Plural von Eloah, dem arabischen Allah, abgeleitet von אָלַהּ, 87
ursprünglich = אוּל), **der Mächtige**, aber mit der Nebenbedeutung **des Furcht Einflößenden**, **Ehrfurcht Gebietenden**, **Anbetungswürdigen**. Dieser Bedeutung gemäß kann der Name nicht bloß abusiv von falschen Göttern im Gegensatze zum wahren Gott, sondern auch in einem wahren, aber schwächern Sinne auf andere Wesen außer Gott, in welchen ein Abglanz seiner Majestät sich vorfindet (Engel, Könige, Richter) angewandt werden, und ist dann immer ein wirklicher Plural. Auf den Einen, wahren Gott bezogen, ist der Plural nur plur. majestatis, schwerlich Andeutung der Dreipersönlichkeit. Auch dieser Name wird vielfach durch Appositionen näher bestimmt; statt שַׁדַּי steht jedoch hier meist צְבָאוֹת, d. h. Gott der Heerschaaren, worunter bald die Engel, bald die Sterne, bald menschliche Kriegsschaaren, oder auch alle Creaturen zu verstehen sind (vgl. **Scholz** § 25. VI.). — Dieser Name, wie der vorhergehende, kommt häufig in Genitivverbindung mit denjenigen Personen vor, zu deren Gunsten (oder auch zu deren Beschämung und Einschüchterung) Gott sich als den Starken erweist, und von denen er die seinem mächtigen Schutze entsprechende Ehrfurcht besonders beansprucht und erhält (Gott Abrahams, Gott Israels u. s. w.). Eine ähnliche Verbindung kommt auch bei dem folgenden Namen vor.

c) אֲדֹנָי (Plural mit suff. 1. pers. von אָדוֹן, von אָדַן, bestimmen), κύριος, δεσπότης, 88
Dominus, **Richter**, **Gebieter**, **Herr** per excell. Dieser Name vereinigt in sich die Bedeutung von El und Elohim, indem Gott als höchster Gebieter nicht nur durch seine physische Macht Furcht und Ehrfurcht einflößt, sondern auch als eine sittliche Macht kraft seiner Würde und Stellung den Menschen gegenüber die tiefste Ehrfurcht und Ergebenheit mit Recht fordert. Obgleich nun auch andere Wesen Richter und Gebieter sein können, so sind sie dieß eben doch immer nur als Stellvertreter Gottes, und nicht in dem eminenten Sinne, wie der hier gebrauchte plur. majest. es andeutet. Daher wird dieser Name (in der Regel ohne Apposition) als **Eigenname** Gottes gebraucht — von **falschen Göttern** der Heiden aber schon darum nicht, weil die Idee der **höchsten sittlichen Macht und Oberherrlichkeit** im Sinne der Heiden nicht an dieselben geknüpft war.

2. Die **zweite Classe** enthält nur **einen** Namen, welcher zwar grammatisch ein 89
verbaler, aber wesentlich Eigenname, und zwar deßhalb **Eigenname** per excell. ist, weil er **Wesensname** ist. Es ist dieß der von Gott selbst Exod. 3, 14—16 angedeutete Name יְהוָה, Jehovah (abgeleitet von הָוָה = הָיָה, 3. pers. fut.) und findet seine Erklärung

in der Art und Weise, wie Gott in der ersten Person ihn sich beilegt, indem er sagt: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה = Ich bin, der ich bin. Richtige Aussprache wahrscheinlich יַהְוֶה, Jave, daher die Abkürzung יָהּ. Die Aussprache Jehova mit den Vokalen von Adonai ist übrigens viel älter, als Galatinus, im 16. Jahrhundert; sie kommt schon im 13. Jahrh. im pugio fidei des Raymund Martini vor. Seine Bedeutung ist die, daß er Gott als den schlechthin oder absolut Seienden kennzeichnet, als denjenigen, der in seinem Sein von nichts außer ihm abhängig ist, und folglich durch nichts eingeschränkt oder verändert werden kann, und durch diese Weise zu sein von allen übrigen Wesen, wirklichen oder denkbaren, besonders auch von allen irgendwie göttlichen, d. h. überirdischen, mächtigen, erhabenen und herrschenden Wesen, welche unter den erstern Namen immer noch irgendwie mitverstanden werden könnten, sich unterscheidet. Er ist folglich im strengsten Sinne des Wortes Eigenname (nomen proprium), wie ihn Moses verlangt hatte, um seinem Volke den Gott (Elohim) seiner Väter mit einem charakteristischen Namen bekannt zu machen; und im Verhältniß zu ihm sind die drei erstern nur appellative, wie sie denn auch als Apposition zu Jehova (Exod. 3, 16) oder als Prädikate, die dem Jehova allein wahrhaft und vollkommen zukommen (5 Mos. 4, 32 u. 3, 24 ꝛc.) aufgestellt werden. Er ist ferner Bundesname, aber nicht in dem beschränkten Sinne, daß er zunächst und hauptsächlich nur die unwandelbare Treue Gottes gegen sein Volk ausdrückte — obgleich diese ebenfalls darin angedeutet ist — sondern in dem Sinne, daß er wegen seiner ausgezeichneten Eigenthümlichkeit als Pfand, Mittel und Beweis der wahren Erkenntniß des wahren Gottes mit dem zwischen Gott und Israel geschlossenen Bunde innigst verflochten war. — Es ist strittig, ob Gott dem Moses zuerst diesen Namen offenbart, oder vielmehr, da der frühere Gebrauch des Namens nicht bezweifelt werden kann, in welchem Sinne Gott (Exod. 6, 3) zu Moses sagt, er sei den Patriarchen bloß als El Schadai erschienen, aber nach seinem Namen Jehova ihnen nicht bekannt geworden. Die befriedigendste Erklärung dürfte die sein, daß der Name Jehova an sich vorzüglich geeignet ist und thatsächlich von Gott dazu bestimmt war, als Symbol und Losung des öffentlichen, vollkommen organisirten, vor den Augen aller Völker zu vollziehenden Cultes des allein wahren Gottes zu dienen, während im Namen El Schadai Gott sich nur als mächtiger Beschützer der Patriarchen und ihrer Familien darstellen wollte. Inwiefern und warum dieser Name ein nomen ineffabile ist, s. unten § 68.

90 3. Die dritte Classe besteht aus drei grammatisch und logisch adjektivischen, aber auch oft substantivisch gebrauchten Namen, welche den drei ersten dem Sinne nach verwandt sind, aber prägnanter, als sie, die Erhabenheit des wahren Gottes bezeichnen und daher ebenso sehr, und theilweise noch mehr denn jene, als Eigennamen des wahren Gottes gebraucht, niemals aber in Substantivform falschen Göttern oder gottähnlichen Wesen beigelegt werden. Es sind folgende:

a) הַשַּׁדַּי (wahrscheinlich von שָׁדַד, validus fuit), der Gewaltige, dem Sinne nach zunächst verwandt mit El, drückt aber stärker die Selbstständigkeit, Selbstgenügsamkeit und Unüberwindlichkeit der Macht aus, daher prägnant der Allmächtige; — b) הָעֶלְיוֹן (abgeleitet von עָלָה, ascendit), der Hohe, Erhabene, im prägnanten Sinne der Höchste (*Vulg.* Altissimus), dem Sinne nach zunächst verwandt mit Elohim; — c) הַקָּדוֹשׁ, der Heilige, besonders bei den Propheten, am häufigsten bei Isaias in der Verbindung: der Heilige Israels = der heilige Herr, Richter und Gesetzgeber Israels, dem Sinne nach zunächst verwandt mit Adonai, indem damit Gott sowohl als der Heilige im objektiven Sinne, d. h. als der schlechthin und absolut Ehrwürdige, wie im formellen Sinne als der höchst Reine und Gerechte bezeichnet wird.

91 Um alle sieben Namen zusammenzustellen, könnte man sagen: die drei letzten Namen bezeichnen die drei Seiten der innern göttlichen Vollkommenheit, welche, aus der durch Jehova bezeichneten Eigenthümlichkeit seiner Wesenheit entspringend, unmittelbar der dreifachen, durch die drei ersten Namen bezeichneten Stellung und Erscheinung Gottes nach Außen im Verhältniß zu den Menschen zu Grunde liegen.

92 B. Das neue Testament (und ebenso die deuterokanonischen Bücher des alten, sowie die Kirchensprache) gebraucht für alle hebräischen Namen ähnliche, durch die es deren Sinn wiedergibt (z. B. ὁ κύριος, ὁ ὤν, ὁ ὕψιστος u. s. w. Der

geläufigste, den classischen Sprachen eigenthümliche und aus ihnen in die hl. Schrift hinübergenommene Name ist aber θεός (resp. deus).

Letzterer Name entspricht dem Sinne und Gebrauche gemäß zunächst den Namen El 93
und Elohim. Indeß nach der wahrscheinlichsten Etymologie (von θεᾶσθαι, nach Andern von θέειν) bezeichnet er Gott nicht so sehr als gewaltige, Furcht einflößende Macht, denn als vorsehende und leitende Weisheit (daher Röm. 1, 20 die θειότης neben der δύναμις Gottes aufgeführt wird), und ist darum besonders geeignet, nicht zwar, wie Jehova, als Wesensname, wohl aber als Name der Natur Gottes zu dienen (s. *Thom.* q. 13. a. 8 und *Petav.* l. 8. c. 8). Wie El und Elohim, wird zwar auch θεός und deus nicht bloß abusiv von falschen Göttern, sondern auch analogisch von andern gottähnlichen Wesen gebraucht (z. B. Joh. 10, 35; freilich hier nur in der Wiedergabe einer alttestamentlichen Stelle); aber im Hinblick auf seinen spezifischen Sinn wird von den Vätern und Theologen unter der deitas participata nicht mehr, wie im A. T., die Theilnahme an der Herrschaft Gottes, sondern die Theilnahme an der innern Herrlichkeit der göttlichen Natur und ihres Lebens (das consortium divinae naturae, 2 Petr. 1, 4) verstanden.

Unser deutsches „Gott“ hängt entweder mit „gut“ zusammen, und entspräche dann sei- 94
nem Charakter nach den Namen der ersten resp. dritten Classe, oder mit dem zendischen quadâta (persisch verkürzt khodâ), d. h. der von sich Gegebene, Grund seiner selbst, und entspräche dann dem Namen Jehova.

c. Die Vorlage der Gotteslehre im formulirten kirchlichen Dogma, speziell im Vatikanum.

§ 67.

I. Ebenso wie das neue Testament die detaillirte Lehre über Gottes 95
Wesenheit und Natur Gottes aus dem alten voraussetzt und nur gelegentlich sich darauf bezieht: hat auch die Kirche in der Formulirung ihres Dogma's diese ganze Lehre als eine von Anfang an allgemein klare und anerkannte mehr vorausgesetzt, als eigens entwickelt. Die dogmatische Entwicklung ging, wie der Glaube, direkt auf die trinitarische Subsistenz Gottes und die daran sich schließende übernatürliche Verbindung einer göttlichen Person mit einer menschlichen Natur. Daher finden sich trotz der fundamentalen Bedeutung und dem reichen Inhalte des Gegenstandes hier verhältnißmäßig die wenigsten dogmatischen Entscheidungen, oder doch nur solche, welche die Eigenschaften der göttlichen Natur in engster Beziehung mit den Dogmen von der Trinität (wie im Caput *Firmiter* des Lateran. IV.) und Incarnation (wie im Chalcedonense) hervorheben; und es ist auch nicht als eine eigentliche dogmatische Entwicklung zu betrachten, wenn spätere Symbole (wie das erwähnte caput *Firmiter*) mehr Eigenschaften Gottes aufzählen, als z. B. das apostolische Symbolum. Erst in der neuesten Zeit, wo auch unter Christen die gröbsten Irrthümer über die Natur Gottes um sich greifen, findet sich, wie in manchen Provinzialconcilien, so auch im ersten Capitel der ersten Constitution des Vatikanum eine eingehendere und ex professo unter dem Titel de Deo creatore aufgestellte Formulirung der Lehre von der Natur Gottes.

In den Worten des apostolischen Symbolums in unum Deum omnipotentem 96
ist in prägnanter Weise der ganze Gottesbegriff zusammengefaßt. Vgl. *Thom.* comp. theol. c. 35: Ex his autem omnibus, quae praedicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens, et volens. Quae quidem omnia in Symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profitemur, credere in Deum unum omnipotentem. Cum enim hoc nomen, Deus a nomine Graeco, quod dicitur theos (θεός) dictum videatur, quod quidem a theasthe (θεᾶσθαι) dicitur, quod est

videre, vel considerare, in ipso Dei nomine patet, quod sit intelligens, et per consequens volens. In hoc, quod dicimus eum unum, excluditur et deorum pluralitas et omnis compositio; non enim est simpliciter unum, nisi quod est simplex. Per hoc autem, quod dicimus omnipotentem, ostenditur, quod sit infinitae virtutis, cui nihil subtrahi potest; in quo includitur, quod sit et infinitus et perfectus; nam virtus ad perfectionem essentiae ejus consequitur.

97 II. Die Definition des Vatikanum a. a. O. stellt die Wesenheit und Natur Gottes in sich selbst und in ihrem negativen und positiven Verhältnisse zu den außergöttlichen Wesen dar. Von den drei Absätzen des Capitels bespricht der erste die Natur Gottes in sich selbst und in ihrem negativen Unterschiede von der Welt, der zweite und dritte das positive Verhältniß Gottes zur Welt als deren Schöpfer und Herr (Absatz 2) und Regierer (Absatz 3).

98 Das Capitel lautet:

Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam [1].

Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter [2]. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus [3], ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

99 Von den fünf Canones entsprechen die vier ersten dem ersten Absatze (indem 1. die Läugnung Gottes oder der Atheismus, 2. und 3. die besonderen Formen des Atheismus: Materialismus und Pantheismus, 4. die drei Hauptformen der letzteren verdammt); der fünfte Canon entspricht in seinen drei Gliedern den drei Hauptmomenten des zweiten Absatzes (aber in umgekehrter Ordnung), während dem dritten Absatz kein Canon entspricht.

100 Die Canones lauten:

1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit.

2. Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anathema sit.

3. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit.

4. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse;

aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit.

---

[1] Conc. Later. IV. c. 1. *Firmiter*.
[2] Sap. 8, 1.
[3] Cf. Hebr. 4, 13.

5. Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas;

aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum;

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; anathema sit.

Der Schwerpunkt dieser Bestimmungen liegt hauptsächlich 1) gegenüber dem Atheismus und speziell dem Materialismus in einer positiven Entwicklung des Gottesbegriffes durch diejenigen Attribute, in welchen vorzüglich die absolute Größe Gottes als des höchsten Wesens hervorleuchtet (Abs. 1, erste Hälfte, zusammengefaßt in can. 1 und 2); — 2) gegenüber dem Pantheismus in der genauen Bestimmung und Begründung der absoluten Selbstständigkeit Gottes und seines Unterschiedes von allen übrigen Dingen (Abs. 1, zweite Hälfte, weiter ausgeführt in can. 4); — und 3) gegenüber manchen mehr oder minder klar ausgesprochenen modernen Anschauungen in der scharfen Betonung der absoluten Souveränität Gottes über die Welt (Abs. 2, genauer bestimmt in can. 5). 101

1. Die positive Entwicklung des Gottesbegriffs zählt, ausgehend von der Allmacht und schließend mit der Unendlichkeit der innern Vollkommenheit, fünf Attribute auf, in denen die eigenthümliche Größe Gottes hervortritt, indem sie zwischen die beiden genannten Eigenschaften die mit ihnen in nächster Verbindung stehenden der Ewigkeit, Unermeßlichkeit und Unbegreiflichkeit einschiebt. 102

2. Die negative Unterscheidung Gottes von allen übrigen Dingen und die Bestimmung seiner absoluten Selbstständigkeit geht aus von der geistigen Substanzialität, wie diese näher bestimmt wird als singulär Eine, einfache und unwandelbare, weil diese Eigenschaften am unmittelbarsten und formellsten den Unterschied ausdrücken. Dieser Unterschied selbst aber und die entsprechende Selbstständigkeit Gottes wird, jenen drei Eigenschaften entsprechend, gradatim in dreifacher Weise bestimmt: a) als substanzielle Selbstständigkeit (subst. una singularis — re et essentia a mundo distinctus), b) als absolute Selbstgenügsamkeit (simplex omnino — in se et ex se beatissimus) und c) als absolute Erhabenheit über alle andern Dinge und jeden äußern Einfluß (incommutabilis — super omnia, quae praeter ipsum sunt, ineffabiliter excelsus). — Dieser absoluten Selbstständigkeit Gottes gegenüber werden in can. 4 die drei Hauptformen des Pantheismus verworfen, welche sehr treffend ausgewählt und charakterisirt sind: nämlich a) der krasse emanatianische Pantheismus, welcher die Substanz Gottes gleich einer Quelle als Aggregat von Atomen auffaßt und zunächst ihre substanzielle und geistige Einheit läugnet; b) der evolutionistische, der die Substanz Gottes gleich einer Pflanze als organische, der Entwicklung unterstehende Einheit auffaßt und zunächst die absolute Einfachheit läugnet; endlich c) der abstrakte resp. immanente Pantheismus, der Gott gleich der Seele im animalischen Körper entweder als das formelle Sein aller Dinge, oder doch als immanentes und folglich an ihren Wandlungen theilnehmendes Princip ihres Seins und Lebens betrachtet und daher zunächst seine Unwandelbarkeit läugnet, wobei der transcendente Pantheismus, welcher Gott nach Art der geistigen Seele im Menschen als theilweise über das Weltleben hinausragend auffaßt, zugleich mit getroffen ist. Vgl. über die hier angedeuteten Formen des Pantheismus im Sinne des Concils und die ihnen trotz der angeblichen geistigen Tendenz, wodurch die Pantheisten sich von den Atheisten und Materialisten unterscheiden wollen, zu Grunde liegende sinnliche Auffassung Gottes unsern Commentar Per. Bl. 1870. II. S. 221 ff. 103

3. Zur Sicherstellung und Geltendmachung der absoluten Souveränität Gottes gegenüber der Welt, welche, wie durch die liberale Zeitrichtung überhaupt, so insbesondere durch die Lehren von Hermes und Günther angetastet worden, wird im Capitel zunächst die absolute Unabhängigkeit Gottes, wie sie in der Hervorbringung der Welt sich bethätigt, hervorgehoben, und zwar in drei Momenten. Das Capitel lehrt nämlich a), daß 104

Gott schlechthin durch sich selbst, und zwar nicht aus Bedürfniß der Ergänzung eines Mangels seinerseits, sondern aus Wohlgefallen an der unendlichen Fülle seiner Vollkommenheit, also nur um sie zu offenbaren und mitzutheilen, zur Thätigkeit nach Außen bewogen werde; daß er darum b) nicht nur nicht aus Noth gedrängt oder gezwungen, sondern auch ebenso wenig durch die Liebe zu seiner eigenen Vollkommenheit naturnothwendig gedrängt, mithin aus freiester Entschließung die Welt hervorbringe; und daß er c) in der Produktion derselben weder einen Theil seiner eigenen Substanz herzugeben, noch in der Creatur einen Theil ihrer Substanz vorauszusetzen habe, sondern sie schlechthin aus Nichts hervorbringe. — Dieser dreifachen absoluten Unabhängigkeit Gottes von seinen Geschöpfen entspricht aber als Kehrseite eine dreifache absolute Abhängigkeit der Geschöpfe von ihm, welche in Canon 5 in umgekehrter Ordnung bezeichnet wird: a) als totale Abhängigkeit derselben von Gott nach ihrer ganzen Substanz, so daß nichts von derselben ihr ursprüngliches Eigenthum ist; b) als Abhängigkeit von der absolut freien, gnädigen Huld Gottes, ohne allen Anspruch auf die Wirkungen derselben; und c) als Abhängigkeit von Gott als ihrem höchsten und absoluten Endzweck, dem sie vollkommen angehören und dem sie zu seiner Verherrlichung dienen müssen. Vgl. unsere Per. Bl. a. a. O. S. 224, wo auch gezeigt wird, wie die moderne liberale Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Creatur, welche vom Concil getroffen wird, ebenfalls eine durchaus sinnliche oder anthropomorphistische ist, indem sie theoretisch oder praktisch dasselbe ähnlich auffaßt, wie das der Eltern zu ihren Kindern, welches nur eine relative Unabhängigkeit der Eltern und eine relative Abhängigkeit der Kinder einschließt.

C. Die wissenschaftliche Construktion der Erkenntniß Gottes.

a. Der substanzielle Begriff von Gott, oder die Grundbestimmungen seiner Wesenheit und Natur.

§ 68.

Literatur: *Gillius*, de Deo tr. I.; *Contenson*, theol. ment. l. 1. diss. 2; *Aguirre*, theol. S. Ans. disp. 24; Kleutgen, Theol. I. 2. Aufl. S. 226 ff.; *Franzelin*, de Deo th. 22 sqq.; *Jungmann*, de Deo p. I. a. 2.

105 Für die wissenschaftliche Entwicklung der Erkenntniß Gottes ist es von wesentlicher Bedeutung, das Verhältniß der in derselben in Betracht kommenden Begriffe und Bestimmungen unter einander und zu ihrem gemeinschaftlichen Subjekt oder Träger ins Auge zu fassen. Und da fragt es sich vor Allem, ob und inwieweit es einen substanziellen Begriff von Gott geben könne, welcher allen übrigen zu Grunde gelegt werden kann.

106 I. Einen substanziellen Begriff von Gott kann es 1) von Seiten unserer Erkenntniß nicht in dem Sinne geben, daß wir eine direkte und intuitive Vorstellung von der göttlichen Substanz in sich hätten und so die Prädikate Gottes direkt, wie sie in ihrem Subjekte und mit demselben eins sind, erkennen könnten. Denn vermöge unserer mittelbaren Erkenntnißweise erkennen wir Gott nur aus seinen Wirkungen und beziehen die hieraus geschöpften Prädikate auf seine Substanz als Trägerin derselben, ohne diese selbst zu schauen. Ebensowenig ist 2) von Seiten des Objektes ein substanzieller Begriff von Gott in dem Sinne möglich, in welchem man denselben den Begriffen der von der Substanz eines Wesens verschiedenen, an ihr haftenden Accidenzen gegenüberstellt. Denn Alles, was Gott ist und in sich hat, das ist und hat er nicht bloß durch sich selbst, ohne einen äußern Grund, sondern auch so, daß es in seiner Substanz aufgeht; es muß folglich als reell mit seiner Substanz identisch gedacht werden, und

sind daher in diesem Sinne, d. h. ihrem objektiven Inhalte nach, alle Begriffe, die das Innere Gottes betreffen, und nicht bloß ein einzelner, substanzielle Begriffe. Gleichwohl gibt es 3) gewisse Bestimmungen in unserem Gottesbegriffe, welche allen übrigen gegenüber als Grundbestimmungen gelten, aus welchen jene sich entwickeln und auf welche sie sich zurückführen lassen; und diese vertreten darum für uns gegenüber den übrigen attributalen Bestimmungen den substanziellen Begriff von Gott, oder den Begriff von seiner Substanz als dem Grunde und der Trägerin der ihr zukommenden Attribute.

Mit 2. hängt zusammen, daß der Begriff und Name der „Substanz" selbst nur analogisch auf Gott anwendbar ist; denn bei den Creaturen bezeichnet „Substanz" den Grund und Träger von Attributen, die von ihr selbst reell verschieden sind, und zugleich mehr das materielle Substrat, als den absolut selbstständigen Grund der Attribute. Daher läugnen die Väter zuweilen, daß Gott eine Substanz sei, und nennen ihn, οὐσία gleich Substanz nehmend, ἀνούσιος. Zugleich aber ist Gott auch wieder Substanz im eminentesten Sinne des Wortes, weil er nicht bloß der absolute Grund seiner eigenen Attribute ist und zugleich dieselben in der vollkommensten Weise, als mit seiner Substanz reell identisch, besitzt, sondern auch alle übrigen Substanzen nur dadurch Princip und Träger ihrer Attribute sein können, daß sie durch die Macht Gottes verursacht und getragen werden. In diesem Sinne heißt Gott einerseits supersubstantialis und andererseits in eminenter Weise substantia substantiarum oder die substantia omnium. 107

Die Grundbestimmung der Substanz eines jeden Wesens kann aber in doppelter Beziehung gegeben werden, je nachdem man dieselbe betrachtet hinsichtlich ihres Seins oder ihrer Thätigkeit und speziell ihrer Lebensthätigkeit. In ersterer Beziehung nennt man die Substanz als das, was dieselbe in ihrem tiefsten Grunde ist, Wesenheit, essentia = quidditas; in der zweiten Beziehung, als Princip einer bestimmten Thätigkeit, welche ihr vermöge ihrer Grundbeschaffenheit entspricht, heißt sie, namentlich bei lebendigen Wesen, Natur. Da die Natur aus der Wesenheit entspringt und nothwendig mit ihr verbunden ist und folglich, wie auch alle übrigen sekundären Bestimmungen der Substanz, die in ähnlichem Verhältnisse zur Wesenheit stehen, als zur Wesenheit gehörig oder als wesentlich gelten muß: so nennt man sie selbst auch essentia *physica*, und gebraucht sogar letztern Ausdruck überhaupt für den Inbegriff alles dessen, was einer Sache wesentlich zukommt. Um daher die Wesenheit als das, was die Sache in ihrem tiefsten Grunde, im Gegensatze zu den aus diesem Grunde folgenden wesentlichen Attributen, ist, deutlicher zu charakterisiren, nennt man sie essentia *metaphysica*. Unter diesem Namen wird daher auch von den spätern Theologen seit dem 17. Jahrhundert die Frage nach der Grundbestimmung Gottes behandelt. Ebenso versteht man zuweilen auch unter Natur den Inbegriff aller einem Wesen wesentlich zukommenden Beschaffenheiten und Kräfte, welche auf seine Thätigkeit Einfluß haben; im strengen Sinne jedoch versteht man darunter nur die Grundbeschaffenheit oder Grundkraft der Substanz, durch welche alle übrigen, mehr oder weniger aus derselben heraustretenden oder an ihr haftenden Beschaffenheiten und Kräfte gefordert und bestimmt werden. Was sich aber als wirkliche Grundbestimmung der göttlichen Substanz bewähren soll, muß einerseits 1) negativ den fundamentalen Unterschied Gottes von allen übrigen Wesen ausdrücken, und 2) positiv die Wurzel aller wesentlichen Eigenthümlichkeiten Gottes enthalten. 108

Beide, sowohl die Wesenheit, wie die Natur, können bei Gott in doppelter Weise bestimmt werden, nämlich bezüglich der Art und Weise, wie er sein Dasein, resp. sein Leben, besitzt, und bezüglich des Inhaltes seiner Wesenheit oder der Form seines Lebens.

II. Wesenheit Gottes. 109

1. Die für unser Erkennen ursprünglichste und zunächstliegende Bestimmung, welche Alle, die über Gott nachdenken, von Gott geben, um ihn von allen andern Dingen zu unterscheiden und seine übrigen Eigenschaften zu begründen, ist die, daß Gott als erstes Princip aller

Dinge eine nicht bloß in sich selbst, sondern auch durch sich selbst bestehende Substanz ist, welche allein ihr Dasein nicht von einem Andern empfangen hat, sondern es durch sich selbst oder wesentlich als volles und ursprüngliches Eigenthum besitzt und es darum auch absolut, d. h. frei von aller Abhängigkeit und Bedingtheit oder Zufälligkeit besitzt. Mit andern Worten: die Aseität (aseitas, αὐτουσία) mit den unmittelbar in ihr gegebenen weitern Bestimmungen der Existenz- oder Daseinsweise Gottes, der Ursprunglosigkeit, Unabhängigkeit und der Unbedingtheit oder Nothwendigkeit des Daseins, ist das erste Attribut, welches wir an der Substanz Gottes als unterscheidendes Merkmal erkennen, und von dem aus wir alle übrigen Attribute ableiten, resp. nach dem eigenthümlichen Typus, den sie bei Gott haben, bestimmen können.

110 In diesem Sinne wenigstens ist auch das Wort zu verstehen: Ich bin, der ich bin = ich bin durch mich selbst und absolut, im Gegensatz zu allen andern Dingen, die nur ein entlehntes und prekäres Sein haben. Vgl. *Hieron.* in c. 3 ad Eph.: Qui est, misit me ad vos. Numquid solus Deus erat, et cetera non erant? . . . Quomodo nomen commune substantiae sibi proprium vindicat Deus? Illa, ut diximus, causa, quia cetera, ut sint, Dei sumpsere beneficio: Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere, unde subsistit. Durch die Aseität ist übrigens nicht nur der Ursprung aus einem Andern, sondern auch der Ursprung oder die Verursachung des Daseins Gottes aus ihm selbst (das „absolute Werden" oder die „Selbstverwirklichung" Gottes im Sinne Günthers [1]) ausgeschlossen. Gott bringt ebenso wenig sich selbst hervor, wie jedes andere Wesen dieß thut. Wenn er causa sui genannt wird, ist das nur in dem negativen Sinne zu verstehen, daß er einer Verursachung weder bedarf, noch fähig ist.

111 2. Gleichwohl ist die erwähnte Art der Bestimmung noch nicht die tiefste, innerlichste und erschöpfendste Weise, die Substanz Gottes in ihrem Kerne als das, was er ist, aufzufassen, weil sie 1) direkt nur die Existenzweise, nicht den Inhalt der Substanz, betrifft; 2) weil sie selbst das Verhältniß des Daseins zur Substanz noch nicht adäquat ausspricht; und 3) weil sie für die Bestimmung der übrigen Vollkommenheiten Gottes nur eine Regel und einen Anknüpfungspunkt darbietet, aber dieselben nicht wurzelhaft und virtuell so in sich enthält, daß sie aus ihr als verschiedene Seiten und Strahlen derselben sich abheben.

Diese Bedingungen erfüllt dagegen die andere Bestimmung, welche sagt: Gottes Wesenheit sei ihr Sein (d. h. nicht nur wesentlich mit dem Dasein verbunden oder es besitzend, sondern identisch mit ihm) und darum weiterhin das Sein selbst, das reine Sein, das subsistirende Sein (Deus est suum esse, ipsum esse, esse subsistens) — und in diesem Sinne der Seiende (ὁ ὤν) oder „der da ist" (Jehova) — im Gegensatz zu den Wesenheiten der Geschöpfe, welche ihr Sein bloß haben, nicht sind, und darum nur in beschränkter Weise, nicht in seiner reinen Fülle, an dem Sein theilnehmen und es in sich erst aufnehmen und an sich tragen. Gleichbedeutend ist der scholastische Ausdruck: Gott sei seiner Wesenheit nach *actus purus,* lautere Wirklichkeit ohne alle Möglichkeit, inwiefern Alles, was überhaupt in irgend einem Wesen als Vollkommenheit der Wesenheit denkbar und

---

[1] Vgl. hierüber Kleutgen, Philos. d. Vorz. II. S. 766 ff.

möglich ist, in ihm nicht nur wirklich, sondern auch eben darum möglich und denkbar ist, weil es wirklich ist. Der Name Jehova aber ist, in diesem Sinne verstanden, recht eigentlich der Wesensname Gottes.

Um diesen Satz näher zu beleuchten, beweisen wir, a) daß obige Bestimmung Gott 112
wirklich zukommt, b) daß sie Gott wahrhaft und in der prägnantesten Weise von allen andern Dingen unterscheidet, c) daß sie auch alle übrigen Bedingungen einer radikalen Wesensbestimmung erfüllt.

a) Daß die erwähnte Bestimmung Gott wirklich zukommt, ist de fide: sie ist ein 113
Theil oder vielmehr der Hauptbestandtheil der Lehre von der Einfachheit Gottes, nach welcher es keinen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott gibt, und von der Unendlichkeit Gottes, nach welcher im göttlichen Sein alle Möglichkeit Wirklichkeit ist. Sie ist ferner die einzig mögliche tiefere Voraussetzung des Dogma's von der Ursprunglosigkeit Gottes einer=, und von der Allmacht Gottes als der Quelle alles dessen, was außer ihm ist oder sein kann, andererseits. — Beim Namen Jehova wird in der hl. Schrift hauptsächlich die darin liegende objektive Motivirung der Unwandelbarkeit Gottes (z. B. Mal. 3, 6 u. ö.: Ego Jehova et non mutor, sowie in der neutestamentlichen Paraphrase: ὁ ἦν, ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος, Apok. 1, 4 u. 8) und seiner Stellung als A und Ω aller Dinge hervorgekehrt (z. B. Js. 43, 10. 11; 44, 6 u. ö: Ego Jehova, primus et novissimus ego sum). Damit aber der Name Jehova den Grund dieser Merkmale enthalte, muß er das Sein Gottes nicht nur als wesentlich, sondern auch als wesenhaftes und absolut reines und vollkommenes bezeichnen. Den Sinn dieses Namens geben treffend Gregor von Nazianz und der Areopagite bei *Petav.* l. 1. c. 6; die Lehre Beider faßt zusammen *Damasc.* l. 4. c. 12: Videtur omnium, quae de Deo dicuntur, nominum maxime proprium (τὸ κυριώτερον) ens (ὁ ὤν), quemadmodum Moysi respondens in monte dixit: Dic filiis Israël: qui est, misit me. Totum enim in se ipso comprehendens habet esse (τὸ εἶναι) velut pelagus quoddam essentiae infinitum et interminatum.

b) Daß durch die erwähnte Bestimmung Gott in der prägnantesten Weise von den 114
Creaturen geschieden und in seinem eigenthümlichen Wesen charakterisirt wird, geht schon daraus hervor, daß sie den innersten und vollsten Sinn des Namens Jehova enthält, dieser aber von Gott selbst in der hl. Schrift sehr oft nicht bloß als Eigenname, sondern auch als Ausdruck dessen gebraucht wird, was ihn vor allen wirklichen oder denkbaren Wesen auszeichne (z. B.: Ego Jehova, et praeter me non est alius, Os. 12, 2). In der That liegt der tiefste Grund, warum alle andern Dinge wesentlich von Gott verschieden sind, darin, daß ihr Sein nur die Verwirklichung einer Möglichkeit ist und die letztere nicht begründet, sondern voraussetzt, daß also ihre Wesenheit denkbar ist ohne die Wirklichkeit, daß sie mithin nicht wesenhafte und darum auch nicht lautere, volle Wirklichkeit ist. — Freilich würde Gott durch den Begriff des „reinen Seins“ oder des „Seins selbst“ von den Creaturen nicht radikal geschieden, sondern mit denselben vermengt, wenn man unter dem „reinen Sein“ mit Hegel das absolut Leere und Unbestimmte und darum Unwirkliche, erst der Verwirklichung Harrende, oder unter dem „Sein selbst“ das allen Wesen gemeinschaftliche, von ihren besondern Seinsweisen abstrahirende Prädikat des Seins (das esse formale omnium) verstände. Die Theologen verstehen aber unter dem „reinen Sein“ eben die von aller Potenzialität reine, und darum schlechthin volle, also auch im höchsten Grade bestimmte lebendige Wirklichkeit, und unter dem „Sein selbst“ die in Gott subsistirende Seinsfülle, kraft welcher und aus welcher die Creaturen das ihnen allen gemeinschaftliche Sein empfangen. Vgl. *Thom.* c. gent. l. 1. c. 23; q. disp. de pot. q. 7. a. 5; *Franzelin* thes. 24.

c) Daß endlich der Begriff der göttlichen Wesenheit als des Seins schlechthin alle 115
Bedingungen einer radikalen Wesensbestimmung erfüllt, erhellt durch einfache Induktion. 1) Obgleich andere Begriffe, z. B. der Macht, der Ursprunglosigkeit, uns zu diesem Begriffe hinüberleiten und insofern ihm subjektiv vorausgehen können, so gibt es doch keinen andern, auf welchen dieser als auf seine Wurzel zurückgeführt werden könnte. 2) Dagegen gibt es auch keinen Begriff von Gott, der nicht auf diesen zurückgeführt und aus ihm entwickelt werden könnte. Denn a) die Eigenthümlichkeiten der Daseinsweise Gottes (Ursprunglosigkeit, Unabhängigkeit, Unbedingtheit und Nothwendigkeit) werden da=

durch motivirt, daß Gott sein Sein nicht nur hat, sondern ist. b) Die sogen. negativen Vollkommenheiten der Substanz als solcher, oder vielmehr die Ausschließung der den Creaturen anhaftenden Unvollkommenheiten (wie Zusammensetzung, Endlichkeit, Veränderlichkeit), ist die Folge davon, daß Wesenheit und Sein bei Gott identisch sind und deßhalb kein Schatten von Nichtsein am Wesen Gottes gedacht werden kann. c) Alle positiven Vollkommenheiten Gottes aber sind nur insofern Vollkommenheiten, als sie besondere Seiten oder Attribute seines Seins darstellen, und kommen Gott eben dadurch zu, daß ihm das Sein in der ganzen Fülle seiner Idee zukommt. d) Insbesondere werden alle Attribute des göttlichen Lebens auf diese Wurzel zurückgeführt, nicht nur, weil das Leben und die Lebensthätigkeit eine gewisse Weise des Seins ist, sondern auch, weil das Leben seinem formellen Begriffe nach das Sein des Lebendigen voraussetzt und nur eine besondere Form resp. Bethätigung der diesem Sein innewohnenden Kraft und Macht ist. Alles das läßt sich aber von keinem andern Begriff, den wir von Gott haben, sagen. Treffend sagt daher der hl. Bernard, de consid. l. 5. c. 6: „Quid est (Deus)? Non sane occurrit melius, quam qui est. Hoc ipse de se voluit respondere, hoc docuit dicente Moyse ad populum: qui est, misit me ad vos. Merito quidem; nihil eo competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est Est. Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab Esse; si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti. Jam si vidisti, hoc tam singulare, tam summum Esse, nonne in comparatione hujus, quidquid hoc non est, judicas potius non esse, quam esse? Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est et omnium esse ... ex quo omnia creabiliter, non seminabiliter."

116 Coroll. 1. Die verschiedenen Meinungen der Theologen über die essentia metaphysica Gottes lassen sich leicht mit der erklärten Lehre vereinigen. Die Meinung vieler Thomisten u. s. w., welche die Aseität als Stammbegriff ansetzt, meint damit eben die positive Seite der Aseität, die Identität der Wesenheit Gottes mit seinem Sein; die vieler Skotisten, welche die sogen. infinitas radicalis ansetzt, meint damit auch die Wesenhaftigkeit des göttlichen Seins, inwiefern eben durch sie die Fülle aller Vollkommenheiten in Gott gefordert wird; die der orthodoxen Platoniker, welche das Unum oder Bonum als tiefste Proprietät, „das Sein" und den Namen ὁ ὤν aber als abgeleitete Proprietät betrachtet, verstand unter „dem Sein" die Fülle der an Gott hervortretenden Vollkommenheiten, unter „dem Einen" aber die in der Identität von Wesenheit und Wirklichkeit bestehende Einheit, aus welcher als „dem Guten" schlechthin, wie aus der Urwurzel, alle außergöttliche Vollkommenheit wirklich, alle göttliche logisch hervorgeht; die der Nominalisten, welche den Inbegriff aller Vollkommenheiten als Wesenheit ansetzt, verfehlt den Fragepunkt, weil es sich hier um den Kern handelt, um den sich diese Fülle gruppirt; die mancher Thomisten endlich, welche die höchste Intellektualität ansetzt, verfehlt den Fragepunkt nach einer andern Seite, indem sie nicht die Wesenheit als solche, sondern die Natur in's Auge faßt.

117 Coroll. 2. Obgleich durch den Begriff des wesenhaften Seins nicht, wie durch die übrigen Prädikate, Gott bloß nach einer bestimmten Seite, sondern im centralen Kern seiner Attribute aufgefaßt wird: so bleibt es darum doch immer wahr, daß wir, wie die Väter sagen, die Wesenheit eigentlich nur in ihren Attributen erkennen. Denn jener Begriff ist in unserm Geiste nur ein abstraktiver, kein intuitiver; er wird selbst wieder nur in Form eines Attributes auf die göttliche Substanz bezogen, und ist im Grunde mehr negativ als positiv, indem wir ihn uns dadurch bilden, daß wir das Verhältniß zwischen Wesenheit und Sein, wie es in den Creaturen sich findet, negiren. Er zielt mehr nur auf die Wesenheit Gottes ab, ohne sie nach ihrem vollen Gehalte zu reflektiren; und was näherhin der Inhalt jenes wesenhaften Seins sei, muß erst durch die Attribute herausgestellt werden. Eben weil er seiner Tendenz nach auf das Tiefste in Gott geht, ist er in der Weise des Ausdrucks der unvollkommenste, und bleibt sein Inhalt mehr als der jedes andern Begriffes ἄῤῥητος, ineffabilis, unaussprechlich. Aus diesem Grunde entsprang auch hauptsächlich die heilige Scheu, welche nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den hh. Vätern den Namen Jehova umgab und von dem Gebrauche und der Aussprache desselben abhielt. Bei den

spätern Juden kam durch Mißverständniß einer Schriftstelle die Meinung dazu, die Aussprache des Namens sei sogar verboten, während doch nur der Fluch verboten worden war.

Coroll. 3. Aus dem Gesagten folgt ferner, daß, weil bei Gott seine Wesenheit das 118
Wirklichsein einschließt und mit demselben identisch ist, der Begriff der Wesenheit ebenso, wie der der Substanz, nur analogisch auf Gott anwendbar ist, und daß folglich Gott nicht bloß αὐτοούσιος und ὑπερούσιος (superessentialis), sondern auch ἀνούσιος (wesenlos) genannt werden kann, inwiefern er nämlich keine solche Wesenheit hat, wie die Creaturen, welche das Sein empfängt und zwar nur in einer beschränkten Form empfängt. Ebenso kann man aber auch in gewissem Sinne (nicht formaliter, sondern causaliter, und mithin figürlich) sagen, Gott sei die essentia essentiarum und die essentia omnium existentium. Derartige Ausdrücke dürfen indeß selbstverständlich nur mit großer Vorsicht angewandt werden. Sie kommen aber nicht bloß bei überschwenglichen Mystikern des Mittelalters, sondern auch bei manchen Vätern, wie oben beim hl. Bernard, vor.

III. Natur Gottes. Als nächstliegende und einfachste, aber 119
zugleich mehr negative und generische Bestimmung der göttlichen Substanz als einer lebendigen, oder ihrer Natur im Gegensatz zu den geschaffenen Naturen, bietet sich diejenige dar, welche sagt: die göttliche Substanz habe, wie ihr Sein, so auch ihre Lebendigkeit aus sich und durch sich selbst und zwar so, daß sie sowohl wesentlich der einzige und adäquate Grund ihres ganzen Lebens ist, wie auch in keiner Weise als eine belebte, sondern als durch und durch lebendige gedacht werden muß. Diese Bestimmung wird dadurch noch vertieft und vervollkommnet, daß man sagt, die Substanz Gottes sei, wie ihr Sein, so auch ihr Leben und das Leben schlechthin in seiner absoluten Selbstständigkeit, Fülle und Innerlichkeit. Weil nun in der geschöpflichen Welt die Lebenskraft im Gegensatz zum belebten Stoff (materia) Lebensgeist genannt wird, und zwar um so mehr, je weniger die Lebenskraft auf die Belebung eines Stoffes gerichtet ist und je mehr sie in sich selbst besteht und thätig ist, darum aber auch schon hier die Natur der immateriellen und intellektuellen Substanzen geistige Natur, und diese selbst Geister genannt werden: so muß die Natur Gottes, in dem das Leben absolut selbstständig und immanent ist, als eine absolut und im höchsten Sinne geistige Natur bezeichnet werden.

Hiemit ist dann aber nicht nur die einzig erhabene Art und Weise, wie 120
Gott sein Leben besitzt, resp. der generische Unterschied seiner Natur von allen andern, sondern auch die Grundbedingung und Grundbestimmung der eigenthümlichen Form und Art seines Lebens als des edelsten und erhabensten Lebens, resp. der göttlichen Natur als eines spezifischen Lebensprincips ausgesprochen. Die Grundbedingung der eigenthümlichen Form des göttlichen Lebens ist eine Beschaffenheit der Substanz als solcher, nämlich die absolute Immaterialität derselben, kraft welcher sie eine forma nec informans [sc. corpus], nec formabilis (sc. per ideas accidentales) ist. Die Grundbestimmung der eigenthümlichen Form des göttlichen Lebens, welche dasselbe als die erhabenste und edelste Art des Lebens darstellt, ist die aus der absoluten Immaterialität der Substanz sich ergebende absolute Intellektualität, vermöge welcher Gott in sich die Kraft der reinsten und innerlichsten vernünftigen Erkenntniß in eminentester Weise besitzt. Wenn daher Gott hinsichtlich seiner Natur im Gegensatz zu den einzelnen Attributen und Akten

seines Lebens, also substantivisch, Geist genannt wird, sind eben diese beiden Momente gemeint, aber in der Ordnung, wie sie eben aufgestellt wurde. Weil ferner diese Momente Gott nicht bloß als unerschaffenen und höchsten Inhaber einer geistigen Natur, sondern auch als die höchste und edelste Art der geistigen Natur selbst bezeichnen: so kann der Name Geist, im eminenten Sinne genommen, selbst im Gegensatz zu den geschaffenen Geistern, schlechthin zur Bezeichnung der göttlichen Natur in ihrer spezifischen Erhabenheit gebraucht werden; a fortiori wird er so gebraucht, wo die göttliche Natur (die forma Dei) z. B. in Christus der menschlichen (der forma servi, die in dieser Verbindung caro genannt wird) gegenübergestellt werden soll, oder wo von der übernatürlichen Mittheilung des göttlichen Lebens an die geschaffenen Geister die Rede ist.

121 Näheres hierüber unten in der Lehre vom Leben Gottes. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur noch zu erinnern, daß man allerdings zur Geistigkeit eines Wesens alle diejenigen Eigenthümlichkeiten rechnen kann, wodurch die immateriellen Wesen sich von den materiellen unterscheiden. Wenn es sich aber darum handelt, nicht eine vollständige Description des Geistes und seiner Natur, sondern den Grundbegriff desselben zu geben: dann gehören dahin nur diejenigen Bestimmungen der geistigen Substanz, durch welche die Eigenthümlichkeit ihrer übrigen Attribute bedingt und bestimmt wird. Zu jenen nun gehört vor Allem die Immaterialität der Substanz, welche insofern durch den Namen „Geist“ dargestellt wird, als dieser ursprünglich die Luft in ihrem lichten, leichten, feinen und beweglichen Wesen gegenüber den übrigen krassen und schwerfälligen Körpern bezeichnet; denn wie jene Eigenschaften der Luft die Bedingung sind, daß dieselbe auch aktiv als Wind und Odem (spiritus im engern Sinne) auftreten kann, so ist auch die Immaterialität der geistigen Substanz die Bedingung der eigenthümlichen Art ihrer Lebensthätigkeit. Die Intellektualität ist aber eben der positive Ausdruck für die erste und fundamentale geistige Lebenskraft, aus welcher alle übrigen geistigen Kräfte und Thätigkeiten als aus ihrer Wurzel sich abzweigen, und in welcher sich zunächst der durch die Immaterialität bedingte Charakter der Innerlichkeit, Klarheit und Unbeschränktheit, welcher das geistige Leben auszeichnet, offenbart. — Inwiefern unter allen sinnlichen Dingen das Licht, als das feinste und unbeschränkteste Wesen, noch weit mehr als die Luft, ein Bild der immateriellen Substanzen und zugleich das sprechendste Symbol der Klarheit ihres Seins und ihrer Erkenntnißkraft darstellt: läßt sich die geistige Natur auch als eine Lichtnatur bezeichnen. In der That nennt die hl. Schrift Gott ebenso im eminenten Sinne Licht, wie Geist, so daß ihm gegenüber die geschaffenen Geister noch als nächtig erscheinen, und erst ihre übernatürliche Theilnahme an der göttlichen Natur im lumen gratiae et gloriae auch als Theilnahme am göttlichen Lichte dargestellt wird.

122 Coroll. 1. Eben dadurch, daß die göttliche Natur in die reinste Geistigkeit gesetzt wird, ist ausgeschlossen, daß Gott eine „Natur“ beigelegt werden kann in dem Sinne, in welchem diese im Gegensatze zum Geiste die Wesensbeschaffenheit ungeistiger Wesen bezeichnet. Man darf also weder sagen, daß Gott naturlos sei (im ersten Sinne), noch daß er naturhaft oder Naturwesen sei (im zweiten Sinne); und ebenso wenig darf man bei Gott, wie beim Menschen, eine geistige Seite und eine Naturseite oder eine Tag- und Nachtseite als Gegensätze unterscheiden. Die Vermischung dieser Bedeutungen von „Natur“ spielt eine große Rolle in der mystosophischen Gotteslehre von Böhme, Schelling, Baader u. s. w.

123 Coroll. 2. Der Begriff, den wir von unserer und der göttlichen geistigen Natur haben, ist theilweise negativ (in der Ausschließung der Materialität), theilweise aber auch positiv in Bezug auf die intellektuale Lebenskraft; und weil diese uns eine bestimmte Beschaffenheit des Seins, nicht bloß das Sein überhaupt vorstellt, so wird eben durch sie eine concrete, anschauliche Vorstellung von Gott ermöglicht und folglich der Wesensbegriff des reinen Seins vollendet und ausgeführt.

b. Die attributalen Begriffe von Gott oder die eigenschaftlichen Bestimmungen seiner Substanz.

§ 69.

Literatur: *Thom.* 1. p. q. 13; *Dion. Carthus.* in 1. dist. 3; *Joh. de Rada*, controv. 4; *Gillius*, de Deo tr. 5 et 9; *Petav.* l. 1. c. 7 sqq.; Kleutgen, Philos. I. S. 329.

Attribut im Allgemeinen nennt man Alles, was einem Subjekte beigelegt oder zugesprochen werden kann, also auch diejenigen Prädikate, welche seine Wesenheit und Natur bezeichnen. Im engern Sinne nennt man jedoch Attribute nur diejenigen Prädikate, welche die Substanz in ihrer Wesenheit und Natur als constituirt voraussetzen und ihr als solche Eigenthümlichkeiten beigelegt werden, die aus der Substanz hervorgehen oder zu ihr hinzutreten. Bei den Creaturen nun, die nicht schon in ihrer Substanz ihre ganze mögliche Vollkommenheit beschließen, gibt es viele solcher Eigenthümlichkeiten, welche, von der Substanz reell verschieden, durch sie selbst erzeugt oder von Außen in sie hineingetragen, theils durch ihre Wesenheit gefordert, theils zufällig mit ihr verbunden, derselben als ihrem Substrat inhäriren und so die an sich mangelhafte Vollkommenheit derselben ergänzen: so namentlich die einzelnen Kräfte, Zuständlichkeiten, Eigenschaften, Thätigkeiten, Beziehungen. Hier decken sich folglich die einfach attributalen Bestimmungen eines Wesens sachlich so ziemlich mit den Accidenzen. Da es nun in Gott keine eigentlichen Accidenzen geben kann, so kann es bei ihm weder in demselben Sinne, noch aus demselben Grunde, wie bei den Creaturen, attributale Bestimmungen im Unterschiede von der Bestimmung seiner Substanz geben. Solche sind bei ihm nur deßhalb und insofern möglich und nothwendig, als eben unser Begriff von der göttlichen Wesenheit und Natur für sich allein nicht alles das ausdrücklich enthält und ausspricht, was an und in der göttlichen Substanz erkannt werden kann und soll, und eine allseitigere und eingehendere Betrachtung der göttlichen Substanz hier ebenso manche weitere, in ihr selbst enthaltene Bestimmungen aufschließt, wie eine allseitige Betrachtung der Creaturen außer ihrer Substanz noch viele accidentelle Bestimmungen enthüllt. In diesem Sinne reden die griechischen Väter, trotz der entschiedensten Behauptung der Einfachheit Gottes, auch bei ihm von vielen Eigenthümlichkeiten, welche sie sehr bezeichnend ἐπίνοιαι, ἐπινοήματα, ἐπιλογισμοί, ἐπιθεωρούμενα τῇ οὐσίᾳ nennen, und haben sie gegen die Eunomianer sehr entschieden die Berechtigung und objektive Wahrheit derselben geltend gemacht. 124

Das Wesentliche über die attributalen Begriffe von Gott für unsern gegenwärtigen Zweck ist Folgendes, was jedoch erst in der Lehre von der Einfachheit Gottes näher begründet und ausgeführt werden kann, und in der Lehre von der Trinität bezüglich der persönlichen Attribute ergänzt werden wird. 125

I. Alle Attribute Gottes, welche und inwieweit sie etwas von Gott aussagen, was in ihm sein soll und ist, bezeichnen nicht ein von seiner Substanz verschiedenes und ihr inhärirendes Accidenz, sondern seine Substanz, indem sie etwas in der Substanz Gottes Enthaltenes ausdrücken, obgleich sie eben darum nicht auch alle dieselbe formell als Substanz (d. h. als Subjekt der Attribute), geschweige denn adäquat bezeichnen. Das gilt 1) unbedingt und vor Allem von allen denjenigen Attributen, welche Gott in seiner wesentlichen Beschaffenheit (wie Einheit, Schönheit, Wahrheit) und naturnothwendigen Thätigkeit (wie Erkenntniß und Liebe seiner selbst) charakterisiren, da diese nothwendig mit zur Integrität seiner Wesenheit und Natur gehören. Es gilt aber auch 2) noch unbedingt von der auf die contingenten äußern Dinge gerichteten Lebensthätigkeit (des Erkennens und Wollens); denn obgleich diese Attribute Gott nicht wesentlich und naturnothwendig zukommen, 126

weil seine Wesenheit und Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit bestehen könnte, wenn sein Erkennen und Wollen auf jene Objekte sich nicht erstreckte: so sind sie gleichwohl keine Accidenzen in Gott, sondern seine Substanz, weil sie nicht einen neuen Akt, sondern nur das substanzielle Erkennen und Wollen in der Richtung auf das contingente Objekt bezeichnen. 3) Nur respektiv gilt es bezüglich derjenigen Attribute, welche ein äußeres Wirken oder einen aktiven Einfluß Gottes auf die Creaturen ausdrücken; denn hier wird nur die Macht zu wirken und das Wirkenwollen als in Gott selbst befindlich bezeichnet, während das Wirken formell als solches (als actio transiens = producens), und noch mehr die Wirkung, nach Außen fällt. 4) Gar nicht gilt es von denjenigen Attributen, welche ein aus der Einwirkung Gottes auf die Creatur, resp. aus dem Verhalten der letztern gegen Gott, entspringendes Verhältniß ausdrücken (wie creator, redemptor, remunerator), weil dieses Verhältniß außer Gott und nicht in Gott ist. Aus demselben Grunde brauchen diese letztern Attribute (und resp. auch die unter 3. genannten) Gott nicht von Ewigkeit zuzukommen, da ihr Grund erst in der Zeit eintritt, während alle Attribute, die etwas Innergöttliches bezeichnen, auch wenn dasselbe nichts Nothwendiges ist (s. oben 2.) doch ihm von Ewigkeit zukommen. Das Ganze communissima der Väter und Theologen, gegründet auf das Dogma von der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 13. aa. 2 u. 7 und unten § 72 in der Lehre von der Einfachheit Gottes.

127 II. Daß diejenigen Attribute, welche und inwiefern sie die äußere Wirksamkeit Gottes und die äußern Verhältnisse Gottes zur Creatur bezeichnen, in Folge der Einfachheit der göttlichen Substanz nicht untereinander sich decken und in Eins zusammenfallen, ist ebenso evident, wie es klar ist, daß die von einem einfachen Centrum ausgehenden Radien sich nicht untereinander decken. Aber auch diejenigen Attribute, welche die innern Eigenthümlichkeiten Gottes, seine Eigenschaften und seine Lebensthätigkeiten bezeichnen, fallen darum, weil diese alle in seiner einfachen Substanz enthalten und mit dieser identisch sind, weder subjektiv in unserer Vorstellung noch objektiv in ihrem formellen Inhalte, weder untereinander noch mit den Grundbegriffen der Wesenheit und Natur so zusammen, daß sie sich vollständig deckten und vollkommen gleichbedeutend wären. Subjektiv fallen sie nicht zusammen, weil einem jeden eine besondere, aus verschiedenen Quellen und auf verschiedenen Wegen gebildete Vorstellung entspricht (s. oben n. 61). Objektiv fallen sie nicht zusammen, weil als formeller Inhalt eines jeden (ratio objectiva) nicht die göttliche Substanz als solche und nach ihrem ganzen Gehalte (totaliter), sondern nur unter einer speziellen Rücksicht aufgefaßt wird, solche Rücksichten aber auch bei dem einfachsten Gegenstande sehr mannigfaltig sein können und namentlich in Gott bei dem unendlichen Reichthum und der höchsten Lebendigkeit seines Wesens mannigfaltig sein müssen. Ebenfalls communissima der Väter und Theologen. Vgl. Kleutgen a. a. O.

182 Diese Rücksichten oder rationes objectivae, unter welchen die einfache göttliche Substanz sich der Auffassung darbietet, lassen sich näher spezificiren: 1) als verschiedene Seiten an derselben (nicht wie an einer geometrischen

Figur, sondern analog wie an einem mathematischen Punkte), nach welchen sie theils negativ durch Gegensatz zu andern Dingen (wie bei den negativen Eigenschaften der Unendlichkeit, Unwandelbarkeit), theils positiv durch Correlation mit andern Dingen (wie bei den positiven Eigenschaften der Wahrheit und Güte und allen causalen Eigenschaften) verschiedene Ansichten darbietet; 2) als verschiedene Werthe (valores oder virtutes) in der göttlichen Substanz, welche verschiedenen, in den Creaturen reell geschiedenen Vollkommenheiten entsprechen und, obgleich in Gott nicht geschieden, doch die ganze spezifische Kraft und Bedeutung haben, die ihrem Reflexe in der Creatur zukommt, ähnlich wie ein farbloser Diamant die Farben aller übrigen Edelsteine in sich enthält und darum wahrhaft unter jeder derselben sich darstellen kann; 3) endlich als verschiedene Richtungen oder Beziehungen (intentiones und terminationes) in der innern Lebensthätigkeit Gottes, resp. in der Applikation seiner Allmacht auf äußere und contingente Wirkungen, welche zwar nicht durch verschiedene Akte in Gott gebildet werden, sondern nur innere Richtungen seiner substanziellen Thätigkeit sind, aber als solche untereinander und von der substanziellen Thätigkeit selbst als solcher ebenso wahrhaft, wenn auch in ganz anderer Weise, verschieden sind, wie die äußern Richtungen, welche ein Lichtpunkt den von ihm ausgehenden Strahlen geben kann.

III. Aus I. folgt 1), daß alle das Innere Gottes betreffenden Attri- 129
bute, weil ihr Inhalt mit der Substanz Gottes reell identisch und in ihr enthalten ist, nicht nur *in concreto* von derselben, als mit ihr verwachsen, ausgesagt oder ihr beigelegt werden können, wie das auch mit accidentellen Attributen geschehen kann (indem man nämlich sagt: Gott ist unendlich, ewig, gütig): sondern daß sie auch *in abstracto* von derselben ausgesagt, d. h. als ihrem Inhalte nach reell mit ihr identisch gesetzt und ausgesprochen, sowie daß die betreffenden Sätze auch convertirt werden können (indem man z. B. sagt: Gott ist seine Unendlichkeit, seine Ewigkeit, seine Güte; und umgekehrt: die Unendlichkeit, Ewigkeit, Güte Gottes ist Gott selbst, d. h. nicht bloß etwas in ihm). Weil ferner in dieser Weise alle innern Attribute mit der Substanz Gottes reell identisch sind, so folgt 2) nach dem Grundsatze: quae eadem sunt uni tertio, eadem sunt inter se, daß alle Attribute auch untereinander reell und substanziell identisch sind, und daher in diesem Sinne (in sensu identico) eines von dem andern ausgesagt, resp. die betreffenden Sätze auch convertirt werden können (indem man z. B. sagt: die Ewigkeit Gottes ist seine Unermeßlichkeit, und umgekehrt).

Aus II. folgt hingegen 1), daß, weil jene Attribute, in ihrem for- 130
mellen Sinne genommen, die göttliche Substanz nicht formell als Substanz und zugleich nicht adäquat bezeichnen und darstellen, die formelle Identität der Attribute und der Substanz geläugnet werden muß, und folglich jene mit dieser nicht convertirt werden können; man muß daher in diesem Sinne (in sensu formali) sagen: die Ewigkeit, Unermeßlichkeit u. s. w. sei nicht die Substanz Gottes selbst, sondern etwas an und in ihr, und die Substanz Gottes sei nicht die Unermeßlichkeit oder Ewigkeit Gottes, d. h. nicht bloß dieß, sondern auch noch Anderes. — Ebenso folgt

2), daß die einzelnen Attribute untereinander, inwiefern ein jedes in seiner formellen Bedeutung genommen und geltend gemacht wird, als spezifisch verschieden betrachtet und behandelt werden müssen, und daher nicht nach Belieben convertirt oder eines für das andere substituirt werden können; man muß daher sagen, das Erkennen Gottes sei formell nicht das Wollen, die Unermeßlichkeit nicht die Ewigkeit, und daher sei Gott weder durch seine Ewigkeit allgegenwärtig im Raum, noch durch seine Unermeßlichkeit allgegenwärtig in der Zeit. Nur objektivisch kann man im formellen Sinne zwar nicht alle Attribute von allen, aber doch viele von andern aussagen, d. h. eines auf das andere übertragen oder ihm beilegen, inwiefern es dasselbe näher bestimmt oder nach einer bestimmten Richtung hin ergänzt; und das gilt namentlich von allen negativen Attributen gegenüber den affirmativen, und von allen Attributen des Seins gegenüber denen der Thätigkeit; so ist die Wahrheit und Weisheit Gottes einfach, unendlich und unwandelbar, das Wollen Gottes wahr, schön, ewig, allgegenwärtig u. s. w.

c. Eintheilung und Ordnung der göttlichen Attribute.

§ 70.

131 I. Die mannigfaltigen Attribute, welche nach § 69 Gott zukommen, lassen sich unter verschiedenen Rücksichten verschiedentlich zusammenstellen und classificiren; und zwar dient diese Classifikation nicht bloß zu einer schematischen Uebersicht, sondern sie ist auch von großer Bedeutung, sowohl für das volle Verständniß der einzelnen Attribute, wie für die daraus hervorgehende Einheit und Allseitigkeit der Erkenntniß Gottes überhaupt.

132 Vor Allem sind die Attribute zu unterscheiden in solche, welche die aus der äußern Wirksamkeit Gottes resultirenden Verhältnisse, resp. das freie Verhalten Gottes der Creatur gegenüber ausdrücken, und solche, welche seine innere Beschaffenheit oder Vollkommenheit ausdrücken. Letztere werden im Allgemeinen Eigenschaften oder Vollkommenheiten Gottes (proprietates oder perfectiones), von den Vätern auch ornamenta divinae substantiae, ἀξίαι, ἀξιώματα oder ἀρεταί genannt; sie kommen hier zunächst in Betracht, weßhalb auch die folgenden Classifikationen sich auf sie beschränken.

133 Diese eigenschaftlichen Attribute werden in vierfacher Weise eingetheilt.

1. Hinsichtlich unserer Erkenntnißweise unterscheidet man negative (verneinende, ἀποφατικά, ἀφαιρετικά) und positive oder affirmative (bejahende, καταφατικά) Attribute, je nachdem ihr formeller Begriff von uns durch Verneinung einer an den Creaturen entdeckten Unvollkommenheit oder durch Uebertragung einer an den Creaturen entdeckten Vollkommenheit gebildet wird. Weil die erstern zu den letztern sich so verhalten, daß jene eben die eigenthümliche und erhabene Weise, besonders die Reinheit, Fülle und Gediegenheit, darstellen, in welcher diese Gott zukommen: so sind jene durchweg als nähere Bestimmungen von diesen zu fassen. Daher hat obige Unterscheidung nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Bedeutung; und in dieser Hinsicht werden dann die negativen (nament-

lich von den Skotisten, denen hierin Cajetan sich anschließt) perfectiones *modificantes* divinam essentiam in se et in attributis positivis, die affirmativen aber schlechthin perfectiones attributales genannt.

Im Allgemeinen sind die negativen Attribute als solche auch durch die grammatische Form ihres Namens gekennzeichnet (z. B. Unendlichkeit, Unveränderlichkeit), aber nicht immer: denn die Einfachheit bedeutet bei Gott nur die Abwesenheit der Zusammensetzung; die Nothwendigkeit, wenigstens als absolute, die Abwesenheit der Zufälligkeit; die Ewigkeit, wenigstens zunächst, die Abwesenheit des Zeitflusses. Inwiefern jedoch die Ewigkeit formell die absolut vollkommene Dauer Gottes, kraft welcher er den Creaturen coexistirt, bezeichnet, ist sie auch wieder ein affirmatives Attribut; dasselbe gilt aber auch von der Unermeßlichkeit, trotz der negativen Form des Namens, inwiefern sie als gleichbedeutend mit der virtuellen Allgegenwart Gottes genommen wird. 134

2. In Hinsicht auf die Mittheilbarkeit an die Geschöpfe, resp. die Art und Weise, wie die Attribute Gott exclusiv eigenthümlich sind oder nicht, unterscheidet man sie in mittheilbare und nicht mittheilbare Attribute. Diese Eintheilung deckt sich materiell insofern mit der vorhergehenden, als alle affirmativen Eigenschaften, wie sie von uns nur durch ihr Analogon in den Geschöpfen (als durch einen Reflex, emanatio oder participatio ihrer selbst) vorstellbar sind, so auch innerhalb der Tragweite ihres positiven Inhaltes eine Abstufung zulassen, nach welcher die Creaturen mehr oder minder ihrem Schöpfer ähnlich werden können; während die negativen in der natürlichen Strenge ihres Begriffes eben den wesentlichen und fundamentalen Gegensatz zwischen Gott und der Creatur ausdrücken. Wenn jedoch die affirmativen Attribute näher bestimmt und auf diejenige Stufe der Vollkommenheit fixirt sind, in welcher sie Gott zukommen (z. B. die Macht als Allmacht oder Schöpfermacht, die Weisheit als Allwissenheit), dann erscheinen sie als ebenso incommunicabel, wie die negativen, wenn deren Begriff gemildert und nicht mehr im absoluten Sinne genommen wird, ein Analogon in den Geschöpfen zulassen (besonders im geschaffenen Geiste, z. B. Einfachheit, Unräumlichkeit, Unveränderlichkeit). Nur diejenigen Attribute Gottes sind schlechthin incommunicabel, welche direkt und formell die Wesenhaftigkeit des göttlichen Seins und des Besitzes der übrigen Attribute bezeichnen, und mithin unmittelbar zu der *essentia metaphysica* Gottes gehören (wie Ursprunglosigkeit, Unabhängigkeit, Nothwendigkeit), während die aus der Wesenheit entspringende göttliche Natur und Würde, wenn von ihrer Wesenhaftigkeit abgesehen wird, wenigstens auf übernatürliche Weise (in Gnade und Incarnation) mittheilbar ist. 135

Wie oben angedeutet, ist die Mittheilbarkeit der göttlichen Vollkommenheiten von doppelter Art, eine natürliche oder übernatürliche, je nachdem nämlich die Creaturen entweder schon kraft ihrer eigenen Natur oder erst kraft besonderer Herablassung Gottes eine Aehnlichkeit mit seinen Vollkommenheiten erlangen können. Was bloß in der letztern Weise mitgetheilt werden kann, bleibt gegenüber dem, was bereits durch die Natur mitgesetzt ist, immer eine spezifisch göttliche Vollkommenheit. Es wird daher auch in der Creatur als eine Theilnahme an der göttlichen Natur (im Gegensatz zu ihrer eigenen), und sein Besitz als eine Vergöttlichung der Creatur bezeichnet (so die Erhebung des Geistes zur Anschauung Gottes als Theilnahme am göttlichen Leben, die Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie als Theilnahme an der göttlichen Allgegenwart); sei es nun, daß es der Creatur zur Erhöhung ihrer innern Vollkommenheit geschenkt (wie die gratia gratum faciens und das lumen gloriae), oder bloß als einem Organe Gottes geliehen wird (z. B. Wunderkraft, gebietende Auktorität). 136

137 3. In Hinsicht auf die Art und Weise, wie die Attribute sich geltend machen, unterscheidet man sie in ruhende (quiescentia) und thätige (actuosa), je nachdem sie ihrem formellen Begriffe nach entweder bloß eine Weise des Seins bezeichnen, oder aber ein Princip resp. eine Weise der Thätigkeit oder Wirksamkeit ausdrücken. Zu erstern gehören alle negativen und einige affirmative, zu letztern die meisten affirmativen Attribute. Dieser Unterschied entspricht der doppelten Grundbestimmung der göttlichen Substanz als Wesenheit und Natur, und könnte daher an sich auch durch die Namen: metaphysische und physische Eigenschaften ausgedrückt werden. In Hinsicht auf den Sprachgebrauch würde aber diese Ausdrucksweise leicht Verwirrung verursachen, zumal da man den letztern Namen auch im Gegensatz zu den moralischen Attributen des Willens spezifisch für die Attribute der Erkenntniß und der äußern Macht gebrauchen kann; denn die Attribute der Macht, des Erkennens und Wollens bilden eine Unterabtheilung der thätigen Eigenschaften.

138 4. Endlich unterscheidet man in Hinsicht auf die Beziehung Gottes nach Außen relative und absolute Attribute, je nachdem sie ihrem formellen Begriffe nach aktuell oder virtuell eine solche Beziehung enthalten, und folglich auch nur in und mit derselben aufgefaßt werden können, oder nicht. Zu den absoluten gehören aber nicht nur alle negativen und viele affirmative ruhende, sondern auch sogar die thätigen Attribute, soweit sie die Substanz der göttlichen Lebensthätigkeit (Selbst-Erkenntniß und -Liebe) betreffen.

139 Es ist klar, daß es in Gott keine solchen relativen Attribute geben kann, welche irgendwie die Unabhängigkeit seines ganzen Seins und Wesens beeinträchtigten. Die Relativität der betreffenden Eigenschaften besteht bloß darin, daß dieselben in ihrer eigenthümlichen Weise sich nur an einem äußern Objekte bethätigen können. Weil aber Gott zu allen Gegenständen seiner Thätigkeit eine dominative, beherrschende Stellung einnimmt, und wie der unabhängige Besitzer seiner Eigenschaften, so auch der freie Herr seiner Thätigkeit ist: so sind auch seine relativen Eigenschaften nur Momente oder Resultate seiner absoluten Vollkommenheit, und insofern auch in sich selbst absolut.

140 II. Auf Grund der angegebenen Classifikationen der göttlichen Attribute läßt sich eine mannigfaltige Ordnung und Reihenfolge derselben für eine systematische Behandlung herstellen. Die natur- und zweckmäßigste Ordnung wird aber diejenige sein, welche einerseits am deutlichsten den genetischen Zusammenhang aller Attribute mit den Grundbestimmungen der göttlichen Substanz aufweist und zugleich am klarsten zeigt, wie die Attribute untereinander sich ergänzen, bestimmen, begründen und erklären.

141 Demgemäß wird die fundamentale Eintheilung und Ordnung die sein, daß zunächst die Attribute des Seins resp. der Wesenheit, und dann die des Lebens resp. der Natur behandelt werden, an welche dann beiderseits die relativen Attribute sich anschließen. Wie nämlich das Sein der Thätigkeit, so liegen die Attribute des Seins denen des Lebens in Gott zu Grunde; und da jedes Leben ein gewisses Sein, das göttliche Leben aber substanzielles Sein ist, so beherrschen und durchdringen auch bei Gott die Attribute des Seins sein Leben. Auf dieser Grundlage ergibt sich das folgende System der göttlichen Attribute, welches im Wesentlichen seit Alexander von Hales und St. Thomas das herrschende gewesen ist.

I. Attribute des Seins und der Wesenheit. 142

Zu diesen gehören vor Allem diejenigen Attribute, welche den Grundbegriff der Wesenheit als solchen näher bestimmen und entwickeln, nämlich einerseits die Ursprunglosigkeit, Unabhängigkeit und Unbedingtheit (Nothwendigkeit) als Momente der Wesenhaftigkeit des Seins, und andererseits die hieraus resultirende absolute, d. h. wesenhafte, universale und souveräne Vollkommenheit Gottes, welche vom Areopagiten das mächtigste und umfassendste (τὸ καρτερώτατον) der göttlichen Attribute genannt wird. Gegenüber diesem fundamentalen und universalen Attribute verhalten sich die übrigen als nähere Bedingungen, Bestimmungen oder Kennzeichen, resp. als Resultate und Folgen der absoluten Vollkommenheit Gottes, und zwar in nachstehender Reihenfolge:

1. Sämmtliche negativen Attribute, als Bedingungen, Folgen oder Kennzeichen der Absolutheit der Vollkommenheit (modi essentiales), durch welche die Unvollkommenheiten der Geschöpfe von Gott ausgeschlossen werden: a) als Bedingungen ihrer innern Gediegenheit, Fülle und Hoheit: Einfachheit, Unendlichkeit, Unwandelbarkeit; — b) als die aus diesen dreien sich ergebenden und dieselben weiter entwickelnden Folgen, welche die Erhabenheit Gottes über die Welt allseitiger darstellen: Unvermischbarkeit (inconfusibilitas), Un- und Ueberräumlichkeit resp. Un- und Ueberörtlichkeit (Unermeßlichkeit), Un- und Ueberzeitlichkeit (Ewigkeit); c) als ebenfalls aus a. resultirende Kennzeichen, welche die Erhabenheit Gottes über die geschöpfliche Erkenntniß ausdrücken: Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit, Unaussprechlichkeit[1]. 143

2. Die affirmativen Attribute der absoluten Vollkommenheit nach ihrer positiven Seite, welche mehr oder minder jedem vollkommenen Sein als solchem zukommen und daher, von den Creaturen auf Gott übertragen, ihm in absoluter Weise und in eminentem Sinne beigelegt werden (daher auch attributa im engern Sinne): a) innere: absolute Einheit, Wahrheit, Güte, Schönheit, Würde; b) in Bezug nach Außen: absolute Macht und aktive Gegenwart in den andern, dem Raum und der Zeit unterstellten Dingen (Allmacht und Allgegenwart).

Das dominirende unter diesen Attributen ist die absolute Einheit, in welcher die negativen Attribute wie in ihrer Spitze zusammenlaufen, und von welcher die positiven wie Radien ausgehen, während die Allmacht gleichsam der Exponent der Größe Gottes ist, daher diese beiden Attribute auch allein im apostolischen Symbolum erwähnt werden. Vgl. die Stelle des hl. Thomas oben n. 96. 144

II. Attribute des Lebens und der Natur. 145

Dahin gehört vor Allem die absolute Vollkommenheit des göttlichen Lebens im Allgemeinen: a) als absolut selbstständiges und immanentes, wesenhaftes und substanzielles Leben; — b) als höchste Art des Lebens, absolut geistiges Leben; — und c) als vollste und höchste Verwirklichung des geistigen Lebens, Weisheitsleben im eminenten Sinne des Wortes.

Speziell 1. die Attribute der Erkenntniß: a) nach ihrer innern oder theoretischen Seite; α) in formeller Beziehung als wurzelhaftes, intuitives und comprehensives Erkennen; β) in objektiver Beziehung als genießende Anschauung des göttlichen Wesens

---

[1] Im Ganzen sind, wie aus der Aufzählung ersichtlich, die in der Kirchenlehre und bei den Theologen aufgezählten negativen Attribute zwölf an der Zahl, da alle andern als synonyme oder speziellere Namen auf diese sich zurückführen. In der angegebenen Reihenfolge vertheilen sie sich in vier Classen, von denen jede drei Attribute umfaßt, und zwar so, daß die einzelnen in jeder Classe der Reihe nach mit den in der Reihe entsprechenden in den übrigen Classen verwandt sind, wie aus der Entwicklung sich näher ergeben wird, aber auch schon aus nachstehendem Ueberblick ersichtlich ist.

I. Ursprunglosigkeit (esse increatum) — Unabhängigkeit — Nothwendigkeit;
II. Einfachheit — Unendlichkeit — Unveränderlichkeit.
III. Unvermischbarkeit — Unermeßlichkeit — Ewigkeit.
IV. Unsichtbarkeit — Unbegreiflichkeit — Unaussprechlichkeit.

Die sub I. genannten Attribute werden wir nicht eigens behandeln, da sie bei der Behandlung der Wesenheit Gottes (s. oben n. 109) und der Vollkommenheit Gottes im Allgemeinen (s. unten n. 151 f.) ihre Stelle finden.

und allumfassendes Wissen von allen Dingen (Allwissenheit); b) nach ihrer äußern oder praktischen Seite als Alles bildende, Allem Gesetz gebende und Alles vorsehende Allweisheit (im engern Sinne); c) in ihrer absoluten Vollkommenheit nach beiden Seiten als absolute formelle Wahrheit.

2. Die Attribute des Willens: a) nach dem innern Charakter seines Wollens; α) metaphysisch betrachtet als absolut selbstständiges, in sich selbst ruhendes und centrales, und darum respektiv ebenso absolut nothwendiges, wie absolut freies Wollen; β) affektiv betrachtet, Affekte im göttlichen Willen (worunter als dominirender die Liebe); γ) ethisch betrachtet: sittliche Eigenschaften oder Tugenden des göttlichen Willens, die sich auf Gütigkeit und Heiligkeit zurückführen; b) nach dem äußern oder praktischen Charakter seines Wollens — seine Rathschlüsse, sowie seine physische und ethische Macht.

Die Attribute des Lebens im Verein mit denen des Seins ergeben die absolute Seligkeit und Herrlichkeit Gottes als den lebendigen Genuß und die adäquate Darstellung der göttlichen Vollkommenheit.

146 Als das dominirende Attribut des göttlichen Lebens muß die Weisheit bezeichnet werden, da sie sowohl den allen Attributen zu Grunde liegenden und sie durchdringenden Typus bildet, wie als Collektivum das ganze Leben umfaßt; sie bildet darum auch den Uebergang von der göttlichen Natur zu der aus ihrer Fruchtbarkeit entspringenden Dreipersönlichkeit Gottes, indem aus dem Vater als der quellenhaften Weisheit der Sohn und der hl. Geist als substanzieller Erguß der Weisheit hervorgehen. Aus diesen Gründen wird in den Weisheitsbüchern des A. T. der Name „Weisheit" auch substantivisch für die göttliche Natur und hypostatisch für die zweite und dritte Person genommen, daher auch Weish. 7, 22 ff. die reiche Aufzählung der Attribute des göttlichen Lebens auf sie bezogen wird. Ebenso hat der hl. Augustinus (de Trin. l. 15. n. 8) in diesen Namen alle Attribute concentrirt und darauf seine Trinitätslehre gegründet.

147 Nachdem der Lombarde bloß die drei aktiven Attribute potentia, scientia und voluntas eingehend behandelt hatte, halten die meisten Theologen seit Alexander von Hales und dem hl. Thomas mehr oder minder die obige Ordnung inne. Petavius und Lessius haben, weil nicht nach Vollständigkeit strebend, eine freiere Ordnung. Thomassin folgt der Gruppirung der Platoniker: unum und bonum [= Fruchtbarkeit und Macht] (l. 2), esse — veritas [= νοῦς]; pulchrum — amor resp. vita (l. 3); dann die negativen Eigenschaften: simplicitas (l. 4), immensitas, immutabilitas, aeternitas (l. 5), endlich invisibilitas und visibilitas (l. 6). Die auf den ersten Blick sehr auffällige Gruppirung von Dieringer ist im Wesentlichen der platonischen nachgebildet.

148 Die berühmte Schrift de divinis nominibus, welche in der Gotteslehre des Mittelalters eine so große Rolle spielt, behandelt ex professo nur die affirmativen Attribute. Erstes Attribut ist die Güte und Schönheit, wodurch Gott als die Centralsonne alles Seins sich allen Dingen mittheilt und alle an sich zieht, zugleich sich ihnen als der Peripherie gegenüberstellend (cap. 4; diese Partie ist die reichste und schönste des ganzen Werkes). Daher wird Gott im Besondern benannt, I. inwiefern er die Stufen der wesentlichen Vollkommenheiten der Geschöpfe, die er ihnen spendet, in sich voraus enthält, nämlich 1) das Sein aller seienden (c. 5), 2) das Leben aller lebenden (c. 6), 3) die Weisheit aller geistigen Wesen (c. 7); II. inwiefern er ihnen gegenübertritt 1) als auf sie einwirkende, ordnende und erhaltende Macht (c. 8); 2) als neben ihnen stehend und Subjekt analoger Prädikate (besonders relativer), wie sie den Creaturen zukommen (Größe und Kleinheit, Identität und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Bewegung und Ruhe, Gleichheit, c. 9); 3) als sie alle tragend und in seiner Allgegenwart und Ewigkeit umfassend (c. 10); III. inwiefern er alle in sich ihrer Vollendung entgegenführt, 1) indem er allen den Frieden, dessen Vorbild er ist, durch Theilnahme an seiner Vollkommenheit gewährt (c. 11); 2) durch seine heilige und oberherrliche Vorsehung sie leitet und regiert (c. 12), und endlich 3) in seiner innern, absoluten Vollkommenheit (τελειότης) und höchsten Einheit selbst das Ziel ist, um welches er alle andern Dinge in ihrer Vollendung vereinigt (c. 13).

149 Ueber Zahl und Anordnung der Attribute s. besonders *Suarez*, de Deo l. 1. c. 9 und *Gillius*, de Deo l. 2. tr. 2. c. 9. Die Verkettung der Attribute untereinander, kraft welcher jedes einzeln in den andern enthalten und aus ihnen nachgewiesen werden kann, ist besonders ausgeführt bei *Raymund de Sabunde* l. 1 und in gedrängter Kürze bei *Bonav.*

itiner. mentis cap. 6. In der hl. Schrift findet sich die reichste Zusammenstellung der Attribute Gottes Weish. 7; jedoch sind hier zunächst nur die Attribute des göttlichen Lebens in's Auge gefaßt (vgl. unten § 86).

Zweites Hauptstück.

Die Attribute des Seins resp. der Wesenheit Gottes.

§ 71. Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Seins im Allgemeinen als wesenhafte, universale und souveräne Vollkommenheit.

Literatur: *Areop.* div. nom. c. 5 u. 13; Comment. in 1 sent. d. 37; *Thom.* 1. p. q. 4; c. gent. l. 1. c. 28; *Petav.* l. 6. c. 7; *Lessius*, de perf. div. l. 1; Rogacci Bd. I. Hauptst. 15 u. 18.

Vollkommen (perfectum, τέλειον) nennt man ein Wesen, wenn es alle die Vorzüge erreicht hat und besitzt, deren es fähig ist und nach denen es strebt, oder vielmehr deren es bedarf und die ihm gebühren. Die geschöpflichen Wesen haben diese Vorzüge nicht alle ursprünglich zugleich in und mit ihrem substanziellen Dasein, sondern erlangen und erwerben dieselben; sie kommen erst allmählich dazu, die ursprünglichen Mängel auszufüllen; sie werden erst durch eigene Thätigkeit und äußere Einwirkung das ganz, was sie sein können und sollen (perficiuntur), und erreichen darin das Ziel (τέλος) ihres Strebens, ihre Vollendung (τελειότης). Daher bezeichnen die Namen Vollkommenheit und perfectio bald die Vollendung selbst als Zustand oder als Resultat der sie constituirenden Vorzüge, bald diese Vorzüge und Güter selbst. Nie jedoch kann ein einzelnes Geschöpf alle Vorzüge aller übrigen erwerben oder besitzen; die Vollkommenheit der Geschöpfe ist stets nur eine partikuläre, ihrer besondern Natur angemessene (vollkommener Baum, Mensch, Engel), nie eine allumfassende, und ebenso auch nie eine solche, daß es nicht in demselben Subjekt oder in einem andern eine höhere geben könnte, also stets nur relative. Und selbst diese partikuläre und relative Vollkommenheit erlangen sie nicht nothwendig, weil entweder die äußern Bedingungen, Voraussetzungen und Einflüsse fehlen, oder sie selbst ihre Kraft nicht in der entsprechenden Weise anstrengen. Soweit der Name „Vollkommenheit" ein Erwerben und Erlangen der Fülle des Seins einschließt, ist er auf Gott nicht anwendbar; dagegen ist er es um so mehr, inwiefern er den Besitz dieser Fülle ausdrückt und damit die Macht, andere Wesen zu ihrer Vollkommenheit zu führen, andeutet. 150

I. Wie Gott überhaupt ein absolutes, d. h. ursprungloses, unabhängiges und unbedingtes oder nothwendiges Dasein hat oder in wesenhafter Weise existirt: so ist er auch in ebenso absoluter Weise, d. h. ursprunglos, unabhängig und unbedingt, Alles das, was er seinem Wesen nach sein kann und soll. Er ist folglich in wesenhafter und wesentlicher Weise vollkommen (αὐτοτελής), sich selbst zu seiner Vollkommenheit genügend (αὐτάρκης), ohne alle innere Entwicklung, äußere Einwirkung und eigene freie Thätigkeit von vornherein in seiner Substanz seine ganze Vollkommenheit beschließend. De fide, formell eingeschlossen in der Lehre, daß Gott der schlechthin Seiende und nach dem Vatikanum omni perfectione infinitus ist. 151

Dieser Charakter der göttlichen Vollkommenheit ist angedeutet in den Worten des Heilandes: Estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est; es ist nämlich damit gesagt, daß die Creaturen darnach streben sollen, das zu erlangen, was Gott schlechthin besitzt, und das zu werden, was Gott schlechthin ist. — Es wäre eine arge Täuschung, wenn man glaubte, der mit dem wesenhaften Besitz gegebene Ausschluß des freien, selbstthätigen Erwerbes beeinträchtige bei Gott die Vollkommenheit seines Besitzes, da man bei den Creaturen nur das als volles Eigenthum betrachte, was sie selbst durch 152

eigene, freie Thätigkeit erworben haben. Bei den Creaturen ist allerdings der frei erworbene Besitz darum der vollkommenste, weil jeder andere Besitz ein precärer, auf bloßem Empfangen beruhender ist; aber eben darum ist der erworbene Besitz nur eine möglichste Nachahmung des wesenhaften Besitzes, wie er bei Gott vorhanden ist, und ein nothdürftiges Surrogat für denselben. Uebrigens ist gerade die mit dem wesenhaften Besitze verbundene Nothwendigkeit desselben ein Beweis seiner absoluten Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit und der Grund, daß Gott auch die aktive Freiheit, andern Wesen ihre Vollkommenheit mitzutheilen, besitzt. Die Selbstgenügsamkeit oder die Unabhängigkeit Gottes von jeder äußern Einwirkung oder Hülfe in seinem Sein und Wirken wird in der hl. Schrift mit Vorliebe betont. So Act. 17, 25: nec manibus humanis colitur Deus indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia, und Rom. 11, 35: Quis prior dedit ei et retribuetur ei? Besonders hebt sie hervor, daß Gott in seinem Wirken keiner Hülfe und keines Rathes bedürfe: Is. 40, 13: Quis adjuvit Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? — Es ist im höchsten Grade bedenklich und verwirrend, wenn einige neuere Theologen und Philosophen (namentlich Günther) von einem „ewigen Werden" in Gott, einer „Selbstverwirklichung" Gottes, oder einer Bewegung und Entwicklung zum Voll-Besitz und -Genuß seiner Vorzüge reden. Vgl. hierüber Kleutgen, Philos. II. S. 766 ff.

153 II. Die Vollkommenheit Gottes ist aber nicht bloß in dem Sinne absolut, daß Alles, was zu ihr gehört, ihm wesenhaft zukommt, sondern auch in dem Sinne, daß sie in ihrem Inhalte Alles umfaßt, was immer als Vollkommenheit in irgend einem Wesen vorhanden ist oder gedacht werden kann, und daß sie folglich eine universale (παντελής), nicht bloß eine particulare Vollkommenheit ist. Denn damit Gott eben vollkommener Gott, d. h. das vollkommene Princip aller Dinge sei, muß er nicht bloß sich selbst, sondern allen Dingen genügen; er muß also nicht bloß, wie die übrigen Dinge, die Vorzüge einer bestimmten Art von Dingen, sondern die Vorzüge aller Arten von Dingen in sich vereinigen; und er vereinigt sie in der That dadurch in sich, daß er seinem Wesen nach die ganze Fülle des Seins in sich beschließt. Damit ist aber nicht bloß gesagt, daß Gott die Vollkommenheiten aller Wesen außer ihm potentiell und intentionell in sich enthalte, d. h. daß in ihm die produktive Macht, sie zu schaffen, und die Kenntniß oder Idee ihres Inhaltes vorhanden sei. Vielmehr ist damit auch gesagt, und zwar zunächst, daß Gott in seiner eigenen Vollkommenheit als der Quelle und dem Ideale aller kreatürlichen Vollkommenheiten ein reelles und vollwerthiges Aequivalent derselben besitze; und eben dieser Besitz des reellen Gehaltes der creatürlichen Vollkommenheiten ist bei Gott sowohl die wesentliche Voraussetzung der Macht und Erkenntniß, welche er bezüglich jener Vollkommenheiten besitzt, wie auch die wesentliche Bedingung dafür, daß die Macht eine schöpferische und die Erkenntniß eine von Gott in sich selbst geschöpfte sei. Mit einem Worte: der universale Reichthum des reellen Gehaltes der göttlichen Vollkommenheit bildet eben den Fond (thesaurus), woraus sowohl seine universale Macht wie seine universale Erkenntniß schöpft. Das Ganze communissima und im Wesentlichen de fide, größtentheils formell und klar genug in der hl. Schrift ausgesprochen.

154 In der hl. Schrift ist die Universalität der göttlichen Vollkommenheit u. A. ausgesprochen in den Worten Gottes an Moses (Exod. 33, 14): Ostendam omne bonum tibi (d. h. denjenigen, der alles Gute in sich vereinigt), und Sir. 43, 29: τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός. Ebenso verbindet die Schrift ausdrücklich mit dem Gedanken, daß Gott sich selbst genüge, den weitern, daß er allen Dingen genüge (non indigens aliquo, cum ipse det omnibus

vitam et inspirationem et omnia, Act. 17, 25). Aehnlich wird Röm. 11, 36 an die Worte: Quis prior dedit illi? unmittelbar angeschlossen: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Wurzelhaft, mit Hinweis auf ihren innern Grund, ist jene Universalität ausgesprochen in dem Namen Jehova und ὁ ὤν, den *Greg. Naz.* damit erklärt, daß er von Gott sagt: totum esse (ὅλον τὸ εἶναι) in ipso collocandum est, a quo habent caetera ut sint (or. 12. n. 12); ferner: esse et quidem totum esse essentialiter proprium est Dei (τὸ δὲ ὂν ἴδιον ὄντως θεοῦ καὶ ὅλον) neque aliquo terminatum et circumscriptum, quod sit sive ante ipsum sive post ipsum (or. 30. n. 18); und endlich: totum in se comprehensum habet esse sine initio et sine fine velut pelagus quoddam essentiae infinitum et interminatum (or. 45. n. 3). Hierhin gehört auch die prachtvolle Sentenz des Areopagiten: Deus non quadamtenus est ens (οὐ πώς ἐστιν ὤν), sed simpliciter et infinite totum in se esse comprehendit et praeoccupat (συνειληφὼς καὶ προειληφώς, div. nom. c. 5. § 4). Insbesondere erklärt die hl. Schrift auch ausdrücklich, das Vorhandensein einer gleichwerthigen Vollkommenheit in Gott sei die nothwendige und evidente Voraussetzung dafür, daß Gott die betreffende creatürliche Vollkommenheit hervorbringen könne, und dasselbe könne folglich aus dem Vorhandensein der letztern erschlossen werden, z. B. Ps. 93, 9: Qui plantavit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non considerat? und Isai. 66, 9: Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus: si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? Jene Voraussetzung ist aber deßwegen so nothwendig und evident, weil Gott als die erste Ursache aller Dinge diesen ihre Vollkommenheiten nicht bloß irgendwie zuführt oder vermittelt, sondern sie schöpferisch hervorbringen muß; von der Schöpfung gilt aber noch mehr, als von der Zeugung, das Princip: nemo dat, quod non habet; denn was Gott aus Nichts erschafft, das muß er ganz aus seinem eigenen Reichthum schöpfen. Obgleich die hl. Schrift das nicht ebenso bestimmt sagt, so ist es doch nicht minder eine evidente und nothwendige Voraussetzung für die absolut selbstständige Erkenntniß, die Gott als Schöpfer von allen Dingen hat, daß seine Vollkommenheit auch das reelle Ideal oder Vorbild aller geschöpflichen Vollkommenheit in sich enthalte.

Die eigenthümliche Art und Weise, wie die göttliche Vollkommen- 155
heit als universale alle particularen Vollkommenheiten der übrigen Dinge in sich als der Quelle und dem Ideale derselben beschließt, bezeichnen die Theologen näherhin damit, daß sie sagen, erstere enthalte die letzteren virtualiter et eminenter. Damit jedoch diese Ausdrücke den Gegenstand nicht mehr verdunkeln, als erklären, müssen beide in ihrem prägnantesten Sinne und in engster Verbindung mit einander aufgefaßt werden.

Das *virtualiter* besagt zunächst 1), daß die außergöttlichen Dinge nicht materiell in Gott enthalten seien und daher auch nicht so von ihm ausgehen, wie das Wasser aus der Quelle, sondern durch seine Macht (virtus = potentia *activa*) hervorgebracht werden. Es besagt aber auch ferner 2), daß Gott die volle Macht (virtus = potentia *perfecta*) habe, die Dinge hervorzubringen. Und darum besagt es auch 3), daß Gott in sich ein volles Aequivalent ihres Werthes und Gehaltes (virtus = valor) besitze, also nicht bloß keimartig, sondern vorbildlich ihre Vollkommenheit enthalte. Das *eminenter* aber besagt, daß Gott als Schöpfer die in ihm vorgebildeten Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich selbst auch nicht etwa in der Weise enthält, wie im Zeugenden die Vollkommenheit des Gezeugten oder Gleiches in Gleichem enthalten ist, und folglich in derselben Form und Gestalt, wie sie in den Geschöpfen sich vorfinden: daß er vielmehr 1) sie nur nach ihrem reinen von aller beigemischten Unvollkommenheit freien Werthe und Gehalte enthält; daß 2) dieser Werth und Gehalt bei ihm eingeschlossen ist in einer höheren Vollkommenheit von wesentlich anderer Form und

Gestalt, wie die sinnliche Sehkraft in der geistigen Erkenntnißkraft; und daß darum 3) alle in den Geschöpfen verschiedentlich zertheilten und vertheilten oder vereinzelten Vollkommenheiten bei ihm in einer einzigen, nicht durch Vermischung oder Verbindung, sondern kraft des Reichthums ihres Werthes concentrirt sind, wie die Farben des Spektrums in dem weißen Sonnenlicht. Damit ist jedoch nicht aus-, sondern eingeschlossen, daß diejenigen Vollkommenheiten der Creaturen, welche, und insoweit sie ihrem formellen Begriffe nach keine Unvollkommenheit enthalten, auch formaliter Gott zukommen (vgl. oben n. 51 ff.).

156 So wenig man von irgend einer, auch der vollkommensten, Creatur sagen kann, daß sie alle Vollkommenheiten der übrigen hervorbringen könne, so wenig kann man von ihr in der Weise, wie von Gott, sagen, daß sie die spezifischen Vollkommenheiten aller übrigen so in sich enthalte, daß sie dieselben aus sich selbst erkennen könne. Obgleich daher die höhern Creaturen mehr oder minder die Vollkommenheiten der niedern so enthalten, daß diese jenen ähnlich sind: so kann man doch nicht sagen, daß irgend eine höhere Creatur das volle Aequivalent der Vollkommenheiten aller übrigen besitzen könne. So haben die reinen Geister ein höheres Leben, als die körperlichen Wesen; aber sie haben darum nicht auch z. B. die plastische Kraft, wie sie in der Pflanze ist, und können ohne Samen kein einziges Pflänzchen beleben. Deßhalb kann in ihnen die Universalität der göttlichen Vollkommenheit nur dadurch nachgeahmt werden, daß sie in ihrer Erkenntniß die Bilder aller Dinge in sich aufnehmen können. Für die reale Concentration und Repräsentation der verschiedenen Stufen und Formen der creatürlichen Vollkommenheit aber ist der Mensch als Mikrokosmus das vollkommenste Bild Gottes in der Schöpfung.

157 Die obige Lehre enthält den wahren Kern der berühmten Theorie des Nikolaus Cusanus, daß in Gott die verschiedenen Vollkommenheiten der Creatur gesammelt, in den Creaturen die eine Vollkommenheit Gottes entfaltet sei: Deus complicite est omnia, est complicatio omnium. Denn daß es sich hier nicht um eine materielle, sondern um eine virtuelle und ideelle (vorbildliche) Complikation handelt, hat Cusanus selbst ausdrücklich erklärt (de possest. par. ab init.; de docta ignor. l. 2. c. 3; apol. doct. ign. par. ab init.).

158 III. Wie die Vollkommenheit Gottes und zwar sie allein eine wesenhafte und universale ist: so ist sie auch eine oder vielmehr die schlechthin höchste oder souveräne (ὑπερτελής) oder der Gipfel aller Vollkommenheit (αὐτὸ τὸ τέλος): d. h. 1) sie hat weder in der Wirklichkeit noch in der Idee ein Maaß und Ziel über sich, nach welchem sie zu bemessen oder zu bestimmen wäre, und dem sie sich konformiren könnte oder müßte, sondern ist sich selbst, wie ihr Princip, so auch ihr eigenes Maß und Ziel. Eben darum aber ist sie 2) wie das Princip, so auch das Maß und Ziel aller Vollkommenheit in den übrigen Dingen, welche nur durch Verähnlichung mit ihr und Theilnahme an ihr vollkommen werden. Und weil sie diesen gegenüber wesentlich unerschöpflich und unerreichbar bleibt, so ist sie auch 3) eine schlechthin unvergleichliche, Alles überragende und überstrahlende Vollkommenheit. De fide, weil evident in den vorhergehenden Glaubenslehren enthalten; der letzte Punkt aber ist auch oft und nachdrücklich in der hl. Schrift hervorgehoben.

159 Die letztgenannte Eigenschaft der Vollkommenheit Gottes wird in der hl. Schrift formell in den öfter wiederkehrenden Wendungen hervorgehoben, daß nichts Gott ähnlich sei (wie Ps. 34, 10: Domine, quis similis tibi? Is. 44, 7: Quis similis mei?), und daß nicht nur die einzelnen Geschöpfe, sondern auch alle zusammen Gott gegenüber wie nichts seien (Is. 40, 15—17: Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei). Einschließlich liegt diese Lehre in allen den Aeußerungen und Schilderungen, welche (wie Sir. 42—43) die Unendlichkeit, Unbegreiflich-

keit, Unaussprechlichkeit der Vollkommenheit Gottes und die Unmöglichkeit, sie würdig zu loben, hervorheben. Als innern Grund gibt die hl. Schrift selbst an, daß die Werke nothwendiger Weise hinter der Vollkommenheit ihres schöpferischen Urhebers zurückbleiben (Sir. 43, 30: Ipse omnipotens super omnia opera sua; und Sap. 13, 3—4: Sciant, quanto his dominator eorum speciosior est — intelligant, quoniam, qui haec fecit, fortior est illis). Dieser Grund, ganz durchgeführt, beweist, daß Gott nicht bloß durch höhern Grad oder größere Menge der Vorzüge über jede einzelne Creatur und alle zusammen hinausragt, sondern mit seiner ganzen Vollkommenheit einer andern Ordnung angehört, und daß darum strenggenommen seine Vollkommenheit mit der creatürlichen auch nicht als die größere mit der kleinern in derselben Skala verglichen werden kann, wie dieß die Schrift andeutet, wenn sie sagt: *solus* bonus Deus (vgl. *Thom.* 1. p. q. 4. a. 3).

Die absolute Vollkommenheit kommt selbstverständlich, wie dem Wesen Gottes in der 160
Gesammtheit der Attribute, so auch jedem einzelnen Attribute in seiner Art zu. Umgekehrt sind aber auch alle Attribute des Seins Gottes nur nähere Bestimmungen oder Kennzeichen seiner absoluten Vollkommenheit überhaupt, und zwar die negativen bezüglich ihrer Absolutheit, die positiven hinsichtlich ihres positiven Werthes und ihrer Kraft. Von den negativen sind aber wieder drei, welche eben die höchste innere Gediegenheit, Fülle und Erhabenheit der göttlichen Vollkommenheit bedingen, als fundamentale zu betrachten, von welchen die übrigen sich ableiten, und durch welche dieselben begründet und bestimmt werden.

Erste Abtheilung.

Die negativen Attribute des göttlichen Seins.

A. Die innern Bedingungen seiner absoluten Vollkommenheit: Einfachheit, Unendlichkeit, Unwandelbarkeit.

§ 72. Die absolute Einfachheit Gottes (*simplicitas*).

Literatur: Von den Vätern vgl. bes. *Basil.* co. Eunom. l. 1; *Greg. Nyss.* co. Eunom. l. 12; *Aug.* de Trin. l. 5—8 u. l. 15; *Dion. vulg.* div. nom. c. 13; *Bern.* de consid. l. 5 u. in cant. hom. 80; von den Theologen: *Lomb.* 1. sent. d. 2 u. 8; dazu bes. *Bonav.*; *Thom.* 1. p. q. 4; q. disp. de pot. q. 7; *Dionys. Carth.* in 1. d. 2 u. 8; *Gillius,* de Deo l. 2. tr. 4; *Petavius,* de Deo l. 2; *Thomassin.* l. 4. c. 1—4; neuestens *Schwetz* § 20; *Franzelin* th. 26—27 u. th. 35; Kleutgen, Theol. I. 2. Aufl. S. 166 ff.; Berlage § 26—27; die Lehre der VV. auch bei *Joan. Cyparissiota* dec. 10.

Einfach ist der Gegensatz nicht zum Vielfachen oder Vielfältigen — denn in 161
gewissem Sinne ist auch Gott vielfältig, dreifaltig in den Personen, und vielfältig in seinen Eigenschaften und Wirkungen (Sap. 7, 22: Spiritus sapientiae multiplex) — sondern zum Zusammengesetzten (compositum). Zusammengesetzt ist alles das, was aus der Verbindung oder dem Zusammentreten mehrerer nicht wesentlich ineinander eingeschlossener Elemente oder Momente, von denen eines das andere oder beide wechselseitig sich ergänzen (complent), hervorgeht. Die Zusammensetzung setzt also entweder zwei Realitäten voraus, von denen eine das der andern Fehlende ersetzt und die in ihr offene Möglichkeit (potentia) ausfüllt und verwirklicht (z. B. Leib und Seele, Körper und Farbe, Seele und ihre Vorstellungen), oder wenigstens eine bloße Möglichkeit, welche durch ihren entsprechenden Akt erfüllt wird (z. B. die Wesenheit der Creaturen und ihr Sein, essentia et esse). Die Wirklichkeit oder Möglichkeit der Zusammensetzung bekundet daher stets im Ganzen selbst, wie in den zu ihm concurrirenden Momenten, das Vorhandensein einer wesentlichen Potenzialität oder Unvollkommenheit.

Man unterscheidet hauptsächlich eine doppelte Art der Zusammensetzung und dem ent- 162
sprechend eine doppelte Einfachheit: eine physische und eine metaphysische. Phy-

sische Zusammensetzung ist die der Natur oder Substanz einer Sache, inwiefern diese Substanz aus einem bestimmten Stoffe (materia) und einer gestaltenden resp. belebenden Form (forma substantialis) sich zusammenfügt; sie findet sich bei allen Naturwesen im engern Sinne des Wortes, welche der Zeugung und Auflösung (generatio et corruptio) ihres Wesens fähig sind. Da bei diesen Dingen immer eine bestimmte Masse von Stoff unter einem Princip vereinigt, und auch ihre zufälligen Eigenschaften großentheils durch zufällige stoffliche Verbindungen bedingt sind: so begreift die physische Zusammensetzung auch die durch das Wesen der Sache oder zufällige Umstände bedingte Verbindung der Stofftheile untereinander (z. B. der Glieder des menschlichen Leibes, oder des Körpers mit seiner Farbe) in sich. Metaphysisch ist die Zusammensetzung, welche sich auch über das Gebiet der Naturwesen hinaus in denjenigen Dingen findet, deren Natur und Substanz nicht stofflich ist, in den Geistern, inwiefern nämlich auch bei ihnen eine Verbindung der Wirklichkeit mit der Möglichkeit (actus cum potentia) oder verschiedener sich wechselseitig ergänzender Realitäten denkbar ist. Die radikale Zusammensetzung ist hier die der Möglichkeit der Wesenheit mit der Wirklichkeit derselben, in Folge dessen auch die der Wesenheit als solcher und ihrer Subsistenz (weil bei keiner geschaffenen Natur ihre Selbstständigkeit zu ihrer Wesenheit gehört), der Substanz und ihren Accidenzen, und der letztern untereinander, der Vermögen und ihrer Thätigkeit. Inwiefern die metaphysische Zusammensetzung bei den Geistern ebenfalls eine gewisse Receptivität und Gestaltungsfähigkeit in dem Zusammengesetzten voraussetzt und einschließt, und daraus eine gewisse organische Einheit (aber ohne stoffliche Masse) resultirt, sagt man, daß auch die geschaffenen Geister einigermaßen materiell und, weil die Geistigkeit den Gegensatz zur Materialität bildet, auch nicht absolut und schlechthin geistig seien.

163 Wie das Zusammengesetzte als solches wesentlich Unvollkommenheit einschließt, so ist das Einfache als solches immer vollkommener, als das Zusammengesetzte, vorausgesetzt natürlich, daß das Einfache ohne Zusammensetzung denselben Reichthum und Werth des Inhaltes habe, wie das Zusammengesetzte. (So ist der Mensch trotz seiner Zusammensetzung vollkommener als die körperlichen Elemente, aber wegen seiner Zusammensetzung weniger vollkommen, als der Engel.) Die Einfachheit ist eben beim Sein überhaupt die Reinheit oder Lauterkeit von beigemischter Potenzialität und Unvollkommenheit, die Feinheit seines Inhaltes im Gegensatz zum Bedürfniß der Vielheit oder der Masse, und mithin die Gediegenheit und Kernhaftigkeit (Echtheit = „Icht" oder „Ichtigkeit" bei den deutschen Mystikern) oder der Adel („Edelkeit") desselben. (So sind ungemischte Seide und lauteres Gold edler, als wenn sie mit weniger edeln Stoffen gemischt sind; ferner ist die Seide in ihrer Feinheit ebenso stark, wie eine weit größere Masse von Tuch, und das Gold in seiner Gediegenheit bei geringerer Masse einer ebenso großen Ausdehnung fähig, wie eine größere Masse von Eisen.) Die physische Einfachheit des geschaffenen Geistes bekundet daher eine ihm vor allen materiellen Wesen eigenthümliche Reinheit und Feinheit seiner Substanz, die aller eigentlichen Masse entbehrt; aber die Abhängigkeit seines Seins und die Zersplitterung, Mischung und Häufung seiner Kräfte, Eigenschaften und Thätigkeiten lassen sein Wesen noch nicht als absolut lauter und edel erscheinen. — Es gibt zwar auch eine Einfachheit, welche als solche keine Vollkommenheit ist, z. B. die des bloßen Stoffes oder des Punktes; aber diese ist auch so wenig über die Zusammensetzung erhaben, daß ihr Subjekt bloß in einer solchen Gestalt und Consistenz gewinnt. Es ist eben die Einfachheit der Armuth und Leere oder des „Nicht" im diametralen Gegensatze zur hehren Einfachheit des Reichthums, der Fülle, der Kraft und Kernhaftigkeit oder des „Icht".

164 Nach der Lehre der Offenbarung, wie nach der Vernunft, ist Gott absolut, d. h. nicht bloß physisch, sondern auch metaphysisch einfach, so daß in ihm keine Zusammensetzung irgend welcher Art stattfindet, stattfinden kann und gedacht werden darf. Und in diesem Sinne ist Gott nicht nur Geist, sondern auch reiner Geist, oder vielmehr Geist im absoluten Sinne des Wortes, als das absolut lautere und feine, kernhafte und edle Wesen. De fide, besonders nach Cap. Firmiter de S. Trinitate: Deus est.... una essentia, substantia s. natura, simplex omnino. Damit ist nach dem Contexte nicht

bloß ausgesprochen, daß die Einfachheit Gottes die Zusammensetzung seiner Substanz aus verschiedenen Bestandtheilen ausschließe, sondern auch, daß in Gott überhaupt keine Zusammensetzung irgendwelcher Art stattfinde, indem (in cap. 2) durch das simplex omnino auch die Zusammensetzung der Substanz mit den Personalcharakteren ausgeschlossen werden soll.

I. Die physische Einfachheit oder die Immaterialität und folglich die Körperlosigkeit Gottes wird selbstverständlich in der absoluten Einfachheit mit bewiesen und hat ihren letzten innern Grund mit dieser gemeinsam. Indeß sind für sie auch spezielle Argumente vorhanden und spezielle Schwierigkeiten zu lösen. 165

In der hl. Schrift wird die Geistigkeit Gottes in diesem Sinne schon im Alten Bunde als elementare Wahrheit, besonders praktisch, dahin geltend gemacht, daß man kein Bild von ihm machen könne und dürfe (z. B. Deut. 4, 16), und als so bekannt vorausgesetzt, daß, ohne Furcht mißverstanden zu werden, die stärksten anthropomorphistischen Ausdrücke, verhältnißmäßig selten mit Einschränkungen versehen, von Gott gebraucht werden (vgl. Scholz, A. T. Theol. I. § 23). Gleichwohl hielt es dem Volke schwer, die Geistigkeit Gottes in ihrer ganzen Freiheit und Reinheit praktisch festzuhalten. Daher erfolgte im Neuen Bunde die entschiedene Erklärung des Heilandes (Joh. 4, 24): „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten.“ Der Umstand, daß hier die Geistigkeit Gottes gegenüber dem vorherrschend sinnlich-lokalen Cult der Juden und Samariter ausgesprochen wird, beweist evident, daß „Geist“ hier in der spezifischen Bedeutung des Wortes zu verstehen ist (vgl. *Tolet.* u. *Maldonat.* in h. l.). Theils angedeutet, theils wesentlich vorausgesetzt ist die Körperlosigkeit Gottes in der Schriftlehre von der Unsichtbarkeit, Unendlichkeit, Unwandelbarkeit, Allgegenwart Gottes u. s. w., welche Eigenschaften mit der Körperlichkeit handgreiflich nicht bestehen können. 166

Die Körperlosigkeit Gottes war denn auch in der Tradition von Anfang an Fundamentaldogma des Christenthums gegenüber dem Heidenthum, wovon alle Schriften der ersten Apologeten Zeugniß geben. Wenn gleichwohl mehrere der Letztern, wie Tertullian und Laktanz, Gott für einen Körper erklärten, oder ihm Gestalt und Figur zuschrieben, so geschah das nur in dem zu kraß sich aussprechenden polemischen Streben, gegenüber den Gnostikern, resp. dem stoischen Pantheismus, welche die Leere, Gestaltlosigkeit und Verschwommenheit, die der Luft gegenüber den festen Körpern eigen, auf Gott übertrugen, eine Verflüchtigung der Geistigkeit Gottes abzuwenden. Selbst die ägyptischen Mönche, welche im vierten Jahrhundert anthropomorphistisch dachten, kamen dazu nur durch schroffe Reaktion gegen eine überspannt spiritualistische, den Wortsinn verflüchtigende Exegese der auf Gott bezüglichen Ausdrücke der hl. Schrift, die sie bei Origenes zu finden glaubten. 167

An sich ist die Sache aus innern Gründen selbst für die natürliche Vernunft so evident, daß ein besonnener Zweifel überhaupt kaum möglich. Denn der Begriff des ersten aktiven Princips aller Dinge schließt beim ersten Blick die Vorstellung aus, daß dieses Princip wieder in mehrere Elemente, aus denen es zusammengewachsen, sich auflösen lasse, weil diese sowohl früher (der Zeit oder der Natur nach) und mithin principienhafter sein müßten, als es selbst, als auch ein außer ihnen liegendes Princip fordern würden, welches sie zusammenführte. Ferner würden die aus der Natur des ersten Princips sich ergebenden Attribute der reinen Aktualität, der Unendlichkeit (die nicht aus mehreren unendlichen oder endlichen Theilen zusammenwachsen kann), der Allgegenwart, der wesentlichen Unwandelbarkeit und Unbeweglichkeit, sowie des Vermögens, pure Geister zu erschaffen, mit der Zusammensetzung Gottes aus verschiedenen ausgedehnten oder auch nicht ausgedehnten Theilen, die sich wie Stoff und Form verhielten, nicht verträglich sein. S. *Thom.* 1. p. q. 3. a. 1 u. 2; qq. disp. de pot. 7. a. 1. Die einschlägigen Argumentationen der Väter bei *Petav.* l. 2. c. 1; bes. *Greg. Naz.* or. theol. II. 168

II. Die metaphysische Einfachheit Gottes schließt 1) ihrem Begriffe nach jede objektive Zusammensetzung und mithin auch jeden objektiven Unterschied zwischen Potenz und Akt und zwischen mehreren sich wechselseitig 169

ergänzenden Wirklichkeiten in demselben Subjekte aus. Sie fordert folglich 2), daß Gott Alles, was an innerer Vollkommenheit in ihm sich findet, nicht bloß besitze, sondern dadurch besitze, daß er es ist (quidquid habet, est), und daß alles Wirkliche in ihm eine untheilbare Wirklichkeit sei (una summa res *Lat.* IV. cap. Damnamus); und umgekehrt, wenn letzteres der Fall ist, folgt hinwiederum, daß Gott auch aller und jeder objektiven Zusammensetzung fremd ist. Noch detaillirter, als im Later. IV., war dieß schon vorher von Eugen III. im Concil von Rheims gegen Gilbert entschieden, wo es u. A. heißt: Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicitur Domini (soll wohl heißen Domin*um*) sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi: credimus, nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate quae est ipse Deus aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse: id est seipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum esse[1]. Diesen katholischen Begriff von Gott faßt *Bern.* (de consid. l. 5. c. 7) geistreich in den Worten zusammen: Meus Deus *catholice est:* tam non habet hoc et illud, quam non haec et illa; est *qui* est, non *quae* est.

170 Beweis. 1. In der erstern Form und überhaupt unter ihrem eigenthümlichen Namen läßt sich der Beweis für die absolute Einfachheit aus der hl. Schrift nicht führen, da ein formeller Ausspruch nicht vorliegt. Die Tradition liefert dagegen von den ältesten Zeiten reichliche Belege für die tiefste Ueberzeugung von dieser Lehre. *Orig.* de princ. I. n. 6 bezeugt schon den allgemein christlichen Charakter derselben; viele Andere bezeichnen die Läugnung derselben als Gotteslästerung und Thorheit (so *Athan.* de syn. n. 34; *Basil.* ep. 141; *Jo. Damasc.* I. 12). Einige berufen sich daher auch auf das ganze menschliche Geschlecht; wenigstens hatte die bessere heidnische Philosophie, besonders die platonische, die höchste Einfachheit Gottes (μονάς und ἑνάς) als das erste und wesentlichste Attribut Gottes hingestellt und vielfach verherrlicht (vgl. *Petav.* l. 2. c. 8 und *Thomassin.* l. 2. c. 2 u. 6). Insbesondere wurde die Einfachheit Gottes von den Vätern (bes. *Athan.* u. *Basil.*) gegen die Arianer urgirt, indem man daraus, daß der Sohn Gottes der Logos des Vaters sei, bewies, daß er im Vater sei und darum auch mit der Substanz des Vaters identisch sein müsse.

171 2. In der zweiten Form aber wird die Einfachheit Gottes auch schon in der hl. Schrift ausgesprochen: a) in all' den Stellen, in welchen von Gott ausgesagt wird, daß er das Leben, die Wahrheit, die Weisheit, das Licht, die Liebe sei, nicht bloß diese Vollkommenheiten besitze. (S. eine ausführliche Aufzählung dieser Stellen bei *Franzelin* l. c. p. 297). Denn diese Ausdrücke können bei Gott nicht in hyperbolischem Sinne, wie sie zuweilen auch von Creaturen gebraucht werden, gemeint sein, weil 1) kein Grund diese Abweichung vom Literalsinn fordert; weil 2) die eigenthümliche Natur Gottes den letztern nicht nur zuläßt, sondern fordert; und weil 3) die hl. Schrift mit dieser Ausdrucksweise dahin zielt, Gott als den ursprünglichen und einzigen Besitzer jener Vollkommenheiten, von dem alle andern Wesen dieselben erwerben (qui vitam habet in semetipso), darzustellen; in dieser Verbindung aber kann sie nur den Sinn haben, daß jene Vollkommenheiten Gott nicht nur beigelegt werden, sondern sein Wesen ausmachen; weil endlich 4) die Schrift bei dem allgemeinen Ausdruck: „Gott ist Licht" hinzufügt: „und keine Finsterniß ist in ihm"; es wäre aber einigermaßen Finsterniß in Gott, wenn er nicht durch und durch Licht wäre, d. h. nicht mit allen den Vollkommenheiten, die in dem Namen des Lichtes einbegriffen

[1] Vgl. den weitern Text bei Kleutgen, Philos. II. S. 302.

sind, durchaus identisch wäre. Den Sinn dieser Schriftstellen gibt *S. Bern.* treffend wieder mit den Worten: Ipse sibi forma, ipse essentia est. Non est formatus Deus, forma est; non est affectus, affectio est; non est compositus Deus, merum simplex est (de consid. l. 5. c. 7). Die hl. Schrift spricht zwar zunächst nur von einzelnen Vollkommenheiten in der angegebenen Weise; aber das der Ausdrucksweise zu Grunde liegende Princip gilt für alle. — Dieß um so mehr, als die Schrift auch b) die allgemeine Wurzel angibt, aus welcher die Identität aller einzelnen Vollkommenheiten mit dem sie besitzenden Subjekt, und zugleich ihre reale Identität untereinander, kraft welcher sie nur eine unendlich reiche forma, eine summa res bilden, entspringt. Der Name Jehova besagt nämlich, genau erwogen, daß Gott nicht bloß Sein hat, sondern sein Sein selbst ist; darin aber liegt 1), daß nichts, was immer in ihm Sein hat, ihm bloß beigelegt wird, sondern er selbst ist; und 2), daß die einzelnen Formen und Gestalten des Seins bei ihm in der einen, absoluten Form des Seins selbst, die sein Wesen ausmacht, aufgehen und absorbirt werden; denn sobald jede ihr eigenes Sein hätte und mithin sachlich von den andern verschieden wäre, würde ihr Sein auch von demjenigen verschieden sein, welches das Wesen Gottes ausmacht, und Gott aufhören, Alles, was er ist, in und durch sich selbst zu sein. Daher *Bern.*: Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est Est. Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse (de consid. l. 5. c. 6). Analog *Aug.*: Deo hoc est esse, quod fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse.

Im Anschluß an diese Lehrform der hl. Schrift behaupten die Väter die absolute 172
Einfachheit Gottes in analogen Wendungen, z. B.: a) Gott ist, was er hat (Ideo simplex dicitur Deus, quoniam quod habet hoc est; *Aug.* civ. Dei XI. 10. Divina substantia id quod habet est, et per hoc non sic habet scientiam, ut aliud sit scientia qua scit, alius essentia qua est; in Jo. tr. 99 und besonders de Trin. l. V. u. VI. oft. *Anselm.* Monol. c. 15); b) Gott ist eine reine *forma* (forma omnino subsistens, *Thom.*; forma neque formata neque formabilis, *Aug.* Trin. l. 15. c. 16), und darum auch *unius formae* (μονοειδής, *Cyr. Hier.* cat. 6. n. 7); c) Alles, was in Gott ist, ist Gott selbst, resp. sein Sein und seine Wesenheit (Solus Deus nullius participationis est indigus; de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia; *Leo M.* ad Thurib. c. 5, und: Deus in se nihil nisi se habet; *Bern.* cons. l. 5. c. 16); und umgekehrt, Alles, was Gott ist, ist er nicht mit einem Theile oder einer Abzweigung seines Wesens, sondern mit seinem ganzen Wesen („nicht theilweise sehend und theilweise des Sehens baar, sondern ganz Auge, ganz Gehör, ganz Vernunft; nicht wie wir, theilweise erkennend und theilweise nicht erkennend; denn diese Rede ist gotteslästerisch und der göttlichen Substanz unwürdig"; *Cyr. Hier.* l. c.); d) Gott ist nicht vollkommen durch Einigung verschiedener Dinge, sondern durch Einheit (Deus multiplex eo quod multa in se habeat, sed, quae habet, haec et est, et ea omnia unus est; *Aug.* civ. Dei 11. c. 10, und: Tam non habens hoc et illud, quam non haec et illa . . . non habens, quae ad numerum dividat, non quae colligat ad unum; unum quippe est, non unitum; *Bern.* cons. l. 5. 6. 7. n. 16); oder, wie Petrus Lombardus das Resultat der Väterlehre zusammenfaßt: Essentia divina *sola* vere et proprie simplex est, ubi nec partium nec accidentium nec quarumlibet formarum ulla est diversitas, sive variatio sive multitudo (l. 1. d. 8).

Innere, zugleich theologische und rationelle Gründe für die 173
absolute Einfachheit Gottes, wie sie bereits von den Vätern (vgl. *Petav.* de Deo l. 2. c. 2 sqq. *Thomassin.* l. 4. c. 4) entwickelt wurden, sind: 1) a posteriori: ohne eine solche Einfachheit könnte weder die wesenhafte Unendlichkeit noch die absolute Unwandelbarkeit Gottes bestehen; 2) a priori: a) die Einfachheit als solche ist schon eine hohe Vollkommenheit, weil gerade sie ebenso die Reinheit und Feinheit, den Adel und die Gediegenheit der besessenen Vollkommenheit selbst bedingt, wie die Innigkeit und Vollständigkeit ihres Besitzes; b) die Aseität und die absolute Nothwendigkeit kann nur einem Einfachen, nicht einem Zusammen-

gesetzten zukommen, weil die Theile durcheinander bedingt würden und nicht wesenhaft zusammen verbunden sein können; c) die allseitige Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes läßt nicht zu, daß er als ein Subjekt gedacht werde, welches durch irgend etwas vervollkommnet oder ergänzt würde.

174 Die Ausführung dieser Gründe s. bei *Anselm.* monol. cc. 16 u. 17; *Thom.* 1. p. q. 3. a. 7; *Scot.* in 1. d. 8. Besonders reichhaltig und geistreich ist *Bern.* de consid. l. 5. c. 7, woraus schon Mehreres citirt; die Hauptstelle lassen wir hier im Zusammenhange folgen:

Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholiceque, sed multa unum. Alioquin, si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa, dicimus magnum, bonum, justum et innumera talia: sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum.

Mihi vero non deest, quod cogitem melius ejusmodi Deo tuo. Quaeris quid? *Mera simplicitas.* Vero judicio *natura simplex multiplici antefertur.* Scio, quod ad haec respondere solent. Non multa, inquiunt, sed unam tantum divinitatem, quae omnia illa sunt, Deo ut sit conferre asserimus. Asseritis ergo, etsi non multiplicem, duplicem Deum; et non ad merum simplex pervenistis, neque ad id, quo melius cogitari non potest. Tam non est simplex, quod vel uni fuerit obnoxium formae, quam nec virgo vel uni cognita viro. Securus loquor: ne is quidem, qui vel duplex est, erit meus. Habeo enim meliorem. Esto, quod hunc numeroso et multiplici anteponam: sed plane prae simplici sperno. *Meus Deus ipse catholice est.* Tam non habet hoc et illud, quam non haec et illa. *Est qui est, non quae est.* Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, nihil ex se deponens in eis; non habens, quod ad numerum dividat, non quae colligat ad unum. *Unum quippe est, sed non unitum.* Non partibus constat, ut corpus; non affectibus distat, ut anima: non form*is* substat, ut omne, quod factum est; sed neque form*ae,* ut illis visum est.

Magna laus videlicet *Deo, ut se ab informitate vindicet, forma una esse contentum.* Hoc est dicere: cetera pluribus, Deum non nisi uni debere, quod est. Quid? Cujus beneficio sunt, quae sunt, ipse pro suo esse alteri beneficio inclinabit? Laus ista, ut vulgo dicitur, blasphemiam valet. *An non pluris est nullo indigere, quam uno?* Habe reverentiam Deo, ut, quod pluris est, illi tribuas.

Si cor tuum usque huc ascendere potuit, Deum tuum infra quomodo collocabis? *Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est:* in hoc interim gradu suspicio illum: et si alter potior appareret, illum potius darem. Numquid verendum, ne cogitatio transvolet illum? Quantumcunque in altum proficiat, ultra est. Infra quod homo cogitare possit, altissimum quaerere, ridiculum est, statuere, impium. Ultra, non citra quaerendus est.

Ascende adhuc, si potes, ad cor altius, et exaltabitur Deus. Non est formatus Deus: *forma est.* Non est affectus Deus: *affectio est.* Non est compositus Deus: *merum simplex est.* Et ut liquido noveris, quid simplex dicam: idem quod unum. Tam simplex Deus, quam unus est. *Est autem unus, et quomodo aliud nihil.* Si dici possit, *unissimus est.* Unus est sol, quod non sit alter: una luna, quod aeque altera non sit. Atque id quidem Deus, sed plus. Quid plus? *Unus est etiam sibi.* Et hoc vis tibi declarari? Idem est semper, et uno modo. Non sic unus sol, non sic una luna. Clamat uterque; ille motibus, illa et defectibus suis. Deus autem non modo unus sibi: *et in se unus est. Nihil in se nisi se habet.* Non ex tempore alterationem habet, non in substantia alteritatem. Hinc de eo Boëthius: Hoc vero unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud praeter id, quod est. Neque enim subjectum fieri potest: forma enim est. Compara huic uni omne, quod unum dici potest; et unum non erit.

175 III. Im Einzelnen werden durch die metaphysische Einfachheit Gottes folgende Arten der Zusammensetzung, wie sie bei den Creaturen, auch den geistigen, vorkommen, ausgeschlossen:

1. Vor Allem die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein, da das Wesen Gottes eben darin besteht, daß er esse subsistens ist (vgl. oben n. 112 ff.). Wie diese Zusammensetzung die Wurzel aller folgenden bei den Creaturen, so ist ihr Ausschluß auch die Wurzel des Ausschlusses aller folgenden bei Gott.

2. Die Zusammensetzung der die concrete Existenz der Wesenheit 176
bedingenden individuellen Eigenthümlichkeiten, resp. des hypostatischen Charakters, mit der Wesenheit selbst. Solche individuelle Eigenthümlichkeiten, welche eine allgemeine Natur (z. B. die Menschheit in abstracto) in ihrer Individuation begleiten, gibt es bei Gott, dessen Natur als solche schon individuell ist und nicht vervielfältigt werden kann, ohnehin nicht. Dagegen gibt es in Gott hypostatische Charaktere, welche einen verschiedenen Besitz der Einen Natur bestimmen. Daß auch diese Charaktere, resp. ihre Träger, nicht wie Subjekt und Form sich mit der Natur zusammensetzen, sondern mit derselben reell identisch sind, ist ausdrückliche gegen Gilbert definirte Glaubenslehre (s. oben n. 169). Daher muß man nicht bloß sagen: Pater est Deus, sondern auch Pater est divinitas, und umgekehrt divinitas est veraciter Pater (*Later.* l. c.).

3. Die bei den concreten geschaffenen Naturen aus ihrer Endlichkeit sich 177
ergebende Zusammensetzung der Substanz mit den aus ihr heraustretenden oder zu ihr hinzutretenden, nothwendig oder zufällig an ihr haftenden (accedentibus aut accidentibus) Accidenzen, sowie dieser Accidenzen untereinander (die alte Kirchensprache nennt sie mit dem allgemeinen Namen qualitates adhaerentes). Diese Art der Zusammensetzung wurde von Gilbert, wie es scheint, nicht ausdrücklich behauptet; von der Kirche wurde sie aber in seiner Verdammung ausdrücklich mit ausgeschlossen, indem gelehrt wurde, die Personen seien ebenso identisch mit der Größe, der Macht, der Weisheit und Güte Gottes, wie mit der Gottheit. Folglich müssen diese und alle ähnlichen Vollkommenheiten mit der Substanz Gottes identisch, in ihr schon enthalten, mithin auch unter sich identisch sein. Außer den übrigen allgemeinen Gründen spricht dafür die frühere These (s. oben n. 148) von der wesenhaften Vollkommenheit Gottes: denn wenn alle Vollkommenheit Gott wesenhaft ist, kann nichts mehr zur wesenhaften hinzutreten, um sie zu ergänzen.

Namentlich also kann man in Gott nicht annehmen: 178

a) daß seine Größe ein Accidenz sei, wie bei den materiellen Creaturen die Größe der Ausdehnung ihrer Masse (Quantitas) oder bei den geistigen die Größe ihrer räumlichen Gegenwart, und selbst die ihrer Kraft und Vollkommenheit, oder endlich die ihrer Dauer; denn wie Gott sein Sein ist, so ist er auch wesentlich das, wodurch er unermeßlich und ewig ist. Deus est sua magnitudo et aeternitas. Defin. c. Gilb. a. a. O., ausführlich *Aug.* Trin. l. 5. c. 10.

b) daß sein Vermögen zu wirken oder seine Macht ein Accidenz sei, weil sein Wesen durch sich selbst Alles vermag, ohne von irgend einem Einflusse oder einer Bewegung abhängig zu sein. Deus est sua potentia (*Thom.* c. gent. l. 2. c. 8).

c) daß es außer und an seiner Substanz Qualitäten oder *habitus* im engern Sinne gebe, durch welche sie erst in ihrem Leben oder in ihrer Wirksamkeit besser ausgestattet und vervollkommnet würde, z. B. Weisheit,

Güte, Gerechtigkeit. Deus est sua sapientia et bonitas. (Defin. c. Gilb. a. a. O.)

179 d) daß die Thätigkeiten Gottes, inwiefern sie immanent sind, in Folge einer Bewegung, oder des Uebergangs von der Potenz zum Akt, als reelle Produkte aus seiner Substanz heraustreten, um an ihr zu haften und von ihr getragen zu werden. Das liegt 1) schon darin, daß Gott das Leben selbst ist; denn Leben bezeichnet zunächst die Lebensthätigkeit; 2) insbesondere darin, daß er die Weisheit, die Liebe ist, d. h. Weisheit und Liebe in ihrer vollen Wirklichkeit, was sie nur als Akte des Erkennens und Wollens sind; 3) folgt es daraus, daß die Thätigkeit als immanente die innere positive Aktuirung und Vollkommenheit des Subjektes mit ausmacht; sie ist wesentlich ἐνέργεια (actuatio) und ἐντελέχεια (perfecti habitio = Vollendung) und muß folglich als zum vollen Sein Gottes gehörig mit seiner Substanz identisch sein. Deus est sua operatio et actio (*Thom.* c. gent. l. 2. c. 10). Vgl. die Väter bei *Petav.* l. 5. c. 10—11. Es gehört nämlich nicht zum Begriff der Thätigkeit überhaupt, daß die erfassende oder producirende Beziehung zu einem Objekt, die man dadurch erhält, erst entstehe, oder daß die Substanz erst thätig werde; es gibt ebenso ein Thätigsein, wo die Thätigkeit nicht erst herbeigeführt, sondern ursprünglich in der Aktualität des Subjektes vorhanden ist, und dieses ist eben reine Thätigkeit.

180 e) Aus denselben Gründen schließt die Einfachheit Gottes ferner jede Zusammensetzung aus, die aus dem realen Unterschied von Thätigkeit und Thätigkeit, namentlich von Erkennen, Wollen und Wirken, von intransitiver und transitiver, von nothwendiger und kontingenter Thätigkeit entspringen könnte. Alle Thätigkeit in Gott wird durch einen einzigen *actus* geübt. — Demgemäß kann namentlich α) die kontingente Thätigkeit, obgleich sie als solche im Gegensatz zur essentiellen (= wesentlichen) und nothwendigen Thätigkeit als accidens bezeichnet werden könnte, nicht schlechthin als Accidenz bezeichnet werden, weil sie sachlich mit der Substanz in Gott identisch, insofern also auch immer essentiell (= substantiell) ist. — Deßgleichen kann β) die ausführende Thätigkeit oder Wirksamkeit nach Außen sachlich nicht verschieden sein von der beschließenden, weil die Ausführung bei Gott nicht durch Anwendung und Bewegung verschiedener Mittel und Kräfte, sondern einfach dadurch stattfindet, daß die Wirkung in Kraft des Beschlusses, welcher als Willensakt reell identisch ist mit der göttlichen Allmacht, effektiv eintritt.

181 In der Voraussetzung, daß das contingente Wollen Gottes nicht außer seiner Substanz sei, ist es leicht zu begreifen, daß auch die wirksame Bethätigung desselben nach Außen keine neue Realität in der göttlichen Substanz fordere, weil das ganze Produkt dieser Thätigkeit nach Außen fällt. Dagegen ist es eine sehr große Schwierigkeit, zu begreifen, wie das contingente Erkennen und Wollen als eine immanente Lebensthätigkeit reell identisch sei mit dem nothwendigen Erkennen und Wollen, ohne sachlich aus demselben heraus oder zu demselben hinzuzutreten. Vgl. hierüber bes. *Suarez*, Metaph. disp. 30. sect. 9. Näheres unten § 73, 74 u. 75.

182 Dagegen schließt die Einfachheit Gottes nicht solche rein accidentell zu seiner Substanz hinzutretende Attribute aus, welche keine innere Modifikation derselben, sondern bloß eine äußere Beziehung zwischen ihm und den Geschöpfen ausdrücken, weil solche Attribute eben auch keine innere Zusammensetzung involviren. Vgl. *August.* Trin. l. 5. n. 17: Quomodo igitur obtinebimus, nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius

naturae nihil accidit, quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur accidunt, sicut amicus relative dicitur; neque enim esse incipit, nisi cum amare coeperit. Nummus autem cum dicitur pretium, relative dicitur, non tamen mutatus est, cum coepit esse pretium. Si ergo nummus nulla sui mutatione potest toties dici relative: quanto igitur facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae, ad quam dicitur. Vgl. auch *Anselm.* monol. c. 25.

4. Endlich schließt die Einfachheit Gottes auch diejenige Art der Zu- 183
sammensetzung aus, welche zwischen den generischen und spezifischen Eigenthümlichkeiten der geschaffenen Wesen (wenigstens der materiellen) stattfindet, inwiefern diese Eigenthümlichkeiten immer so von einander verschieden sind, daß die generische eine unvollkommene Seinsstufe (in der Regel mit eigener Wirkungssphäre, wie beim Menschen das vegetative Leben gegenüber dem animalischen, das animalische gegenüber dem rationellen) enthält, welche getrennt von der in der spezifischen Differenz enthaltenen Seinsstufe vorkommen oder doch von dieser abgelöst gedacht werden kann. Denn bei Gott sind alle Eigenthümlichkeiten derart, daß die eine nur in und mit der andern wirklich bestehen kann. Wenn schon beim geschaffenen reinen Geiste die spezifischen Hauptunterschiede oder Stufen der körperlichen Wesen, das Sein, Leben, Fühlen, Erkennen, in seiner geistigen Natur absorbirt sind, die auf ihrer Stufe zugleich in eminenter Weise seiend, lebend, fühlend und erkennend ist: dann ist dieß um so mehr bei Gott der Fall.

Es versteht sich von selbst, daß die Einfachheit Gottes überhaupt sich 184
in den einzelnen Sphären des Seins und Lebens, die wir an ihm, wie an andern Wesen, zu unterscheiden pflegen, wiederholt. Wie er in seinem Sein keine Bestandtheile hat, so bedarf seine Macht keines Organismus, seine Erkenntniß und sein Wollen keiner verschiedenen Verbindungen mit den einzelnen Objekten, noch verschiedener Akte:

> Simplex esse, simplex posse,
> Simplex velle, simplex nosse,
> Cuncta sunt simplicia. *Boëth.* hymn. de Trinitate.

Coroll. 1. Die richtigverstandene Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes bedarf 185
gar keiner Modifikation oder Einschränkung mit Rücksicht auf den realen Unterschied der göttlichen Personen untereinander. Denn dieser reale Unterschied zieht keine Zusammensetzung der unterschiedenen Dinge nach sich, da die Personen als Personen, nach ihrer Eigenthümlichkeit aufgefaßt, nicht ein Subjekt, sondern verschiedene Subjekte bilden, die Zusammensetzung aber nur in demselben Subjekte stattfinden kann. Daß aber auch der reale Unterschied der Personen unter sich keine Zusammensetzung in ihnen selbst und mithin keinen realen Unterschied zwischen ihnen selbst und der Wesenheit voraussetzt, ist eben ausdrücklicher und vorzüglich betonter Bestandtheil der Glaubenslehre von der Einfachheit Gottes. Der reale Unterschied der Personen untereinander ist übrigens auch der einzige reale Unterschied, welcher keine Zusammensetzung nach sich ziehen würde: daher das bekannte Axiom: In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Vgl. *Bonav.* in 1. dist. 8. q. 1.

Coroll. 2. Um so entschiedener muß aber jeder Unterschied von Gott ferngehalten 186
werden, der in irgendwelcher Weise und unter irgendwelchem Namen eine objektive Zusammensetzung involvirte. Darin, als in der ausgemachten Glaubenslehre, waren auch die Skotisten mit den Thomisten einig [1], und es fragte sich nur, ob die von ihnen geltend ge-

[1] Vgl. *Jo. de Rada* contr. 4. append. 1.

machte distinctio formalis ex natura rei wirklich ohne Zusammensetzung gedacht werden könne. Erst Spätere (wie L'Herminier und Lafosse) haben durch Mißbrauch des Namens eine compositio metaphysica annehmen zu dürfen geglaubt, indem sie diese mit der compositio rationis, in welcher wir unsere verschiedenen Begriffe von Gott zu einem Gesammtbilde vereinigen, verwechselten. Nach ihnen hat dann Dieringer noch ungenauer (im Ausdruck wenigstens — denn aus seinen Grundsätzen läßt sich die Sache richtigstellen) nur die physischen Unterschiede und Zusammensetzungen von Gott ausgeschlossen wissen wollen, die metaphysischen ohne nähere Bestimmung zugegeben. — Durchaus unerhört und verwerflich ist die von Günther gelehrte organische Einheit in Gott (vgl. Kleutgen, Philos. II. S. 641 ff.).

187 IV. Die physische Einfachheit ist allerdings Gott nicht so ausschließlich eigenthümlich, daß sie nicht auch Creaturen zukommen könnte; sie kommt vielmehr in der That allen denjenigen Creaturen zu, welche reine, körperlose Geister sind, und besteht eben in ihr die substanzielle Ebenbildlichkeit der Geister mit Gott. Die metaphysische Einfachheit hingegen kommt in ihrem absoluten Sinne Gott allein zu; und wenn schon die geschaffenen Geister durch die Gnade in höherer Weise an der Einfachheit des Lebens Gottes theilnehmen, dann involvirt doch eben die übernatürliche Erhebung der Geister zur Theilnahme am göttlichen Leben wieder eine ganz besondere Art der Zusammensetzung der geistigen Substanz mit einer ihr von Außen zuwachsenden accidentellen Vollkommenheit. Die Einfachheit des Lebens aber, in welcher der geschaffene Geist auf übernatürliche Weise an der Einfachheit Gottes theilnimmt, besteht darin, daß er, von den Einflüssen der Geschöpfe abgelöst, befähigt wird, Gott unmittelbar in sich selbst zu erkennen und Alles in ihm und durch ihn zu erkennen und zu lieben.

188 Wenn einige Väter auch die „Körperlosigkeit" als ein Gott ausschließlich zukommendes Attribut aufstellen, dann nehmen sie die Körperlosigkeit im weitern, die metaphysische Einfachheit miteinschließenden Sinne, indem sie die Unvollkommenheiten der geschaffenen Geister als ein Analogon der spezifischen Unvollkommenheiten der körperlichen Wesen betrachten. So *Gennadius*, de dogm. eccl. c. 11 u. 12: Nihil incorporeum et invisibile natura credendum nisi solum Deum . . . qui ideo recte incorporeus dicitur, quia ubique est et omnia implet; und *Beda* qq. sup. Gen.: Haec autem incorporea accipienda sunt, non sicut Deus incorporeus dicitur; ejus enim comparatione nihil incorporeum est, sicut nec immortale et invisibile; alius enim modus est, quo haec verba soli divinitati conveniunt, alius, quo de creaturis loquimur.

§ 73. Die Unterschiede in Gott im Verhältniß zu seiner Einfachheit.

Literatur: S. oben § 69 u. 72; bes. *Dion. Carthus.* in 1. dist. 2 (wo die Doktrin aller Theologen des 13. Jahrh. zusammengestellt ist); *Mezger*, theol. Salisburg. tr. 1. disp. 4; *Joan. de Rada*, controv. inter S. Thom. et Scot. in 1. sent. contr. 4; Kleutgen, Philos. d. Vorz. I. S. 299 ff.

189 Wenn die Einfachheit absolut jede Zusammensetzung in Gott ausschließt, dann schließt sie damit auch jede Art und Form des Unterschiedes aus, welche eine Zusammensetzung in Gott mit sich bringen würde, folglich jeden Unterschied zwischen Sache und Sache, Akt und Akt, Akt und Potenz und überhaupt zwischen solchen Bestimmungen, welche eine von der andern so getrennt werden und als getrennt gedacht werden können, daß in Folge dieser Trennung irgend eine Vollkommenheit Gott zuwüchse oder abginge. Es können daher bei Gott in derselben Person keine reellen (sachlichen) und aktuellen (wirklichen) Unterschiede bestehen, wo-

fern diese Namen in dem eben erklärten Sinne genommen werden; und wenn es keine anderen objektiven Unterschiede gäbe, als diese, so müßte man ebenso allen objektiven Unterschied bei Gott, wie alle objektive Zusammensetzung läugnen. Wenn es dagegen objektive Unterschiede in derselben Sache geben kann, die keine Zusammensetzung der Sache nach sich ziehen, sondern eben auf der Einheit der Sache fußen, darin wurzeln und daraus hervorgehen: dann kann es auch bei Gott als der höchsten und zugleich reichsten Einheit noch gewisse Unterschiede oder vielmehr Verschiedenheiten — und mithin eine gewisse Vielheit und Vielfältigkeit — geben, die mit seiner Einfachheit nicht in Widerspruch stehen, weil sie nicht zwischen verschiedenen Elementen seiner Vollkommenheit, sondern zwischen verschiedenen aus derselben sich abhebenden oder in und an ihr hervortretenden Momenten oder Rücksichten gemacht werden. Es muß sogar in Gott solche Unterschiede geben, weil ohne dieselben weder der reale Unterschied der Personen untereinander in der Einheit der Wesenheit noch das doppelte wesentlich verschiedene Verhalten Gottes in seiner nach Innen und nach Außen gerichteten Thätigkeit bestehen kann. Gegenüber einer überspannten Auffassung der göttlichen Einfachheit, welche dieselbe als absolute „Einfältigkeit" auffaßte und daraus namentlich die letztere Consequenz zog, sind daher in den propp. Eccardi von Johannes XXII. Sätze verdammt, wie die folgenden: Deus unus est omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non videt... Nulla igitur distinctio in Deo esse vel intelligi potest. — *Omnis* distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis probatur, quia natura ipsa est una et hoc unum, et quaelibet persona est una et idipsum unum quod natura (cf. *Denz.* Ench. LXVI. 23. 24).

II. Die Unterschiede der letztern Art nennt man in der Sprache der 190
Theologen im Allgemeinen distinctiones *rationis* (d. h. distinguendae in ratione cognoscentis per diversas rationes = conceptus oder notiones, begriffliche Unterschiede), weil die verschiedenen Momente, welche in der Sache nicht geschieden sind, von uns durch verschiedene einzelne Vorstellungen oder Begriffe aufgefaßt und vermöge dieser Begriffe im erkennenden Geiste auch wirklich geschieden und einander gegenübergestellt werden, also ihr Unterschied erst in der aktuellen Unterscheidung des erkennenden Geistes vollkommen zum Durchbruch kommt, während sie in der Sache mehr nur unterscheidbar, als aktuell unterschieden sind. Um nun anzudeuten, daß die verschiedenen Begriffe keine bloß subjektiven Fiktionen sind, sondern auch in der Sache selbst einen objektiven Grund und demgemäß einen verschiedenen objektiven Gehalt haben, nennen die Theologen jene Unterscheidungen distinctiones rationis *ratiocinatae* oder cum fundamento in re, d. h. Unterscheidungen, welche durch die Natur und Eigenthümlichkeit des erkannten Gegenstandes selbst bestimmt und gefordert werden. Weil aber die Natur des Gegenstandes nur dadurch verschiedene Begriffe bestimmen und fordern kann, daß er jedem Begriffe einen besonderen Inhalt darbieten oder unter einer besonderen Rücksicht sich darstellen kann: so setzt die distinctio

rationis, damit sie in ratione cognoscentis und cum ratione geschehen könne, in der erkannten Sache selbst eine distinctio rationum im objektiven Sinne, d. h. verschiedener Rücksichten und Momente, unter welchen sie erkennbar ist, voraus. In diesem Sinne verstanden drückt dann der Name distinctio rationis ebensogut den Gegensatz zu der eine Zusammensetzung der Sache involvirenden distinctio realis und actualis aus, wie er den Gedanken fern hält, daß es sich bloß um einen bloß subjektiven oder gar bloß nominellen Unterschied handle. Daher ist dieser Ausdruck von jeher der technische unter den Theologen gewesen, nachdem die griechischen Väter den ganz analogen διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν gebraucht hatten; und so ist auch die ganze Lehre bis hierhin communissima, wenn nicht de fide, wenigstens kann sie nicht sine errore in fide geläugnet werden.

191 Der objektive Grund, weßhalb verschiedene Momente und Rücksichten an einer Sache mit Recht und in Wahrheit unterschieden werden können und sollen, ist nicht zu verwechseln mit dem subjektiven Grunde, welcher es nothwendig macht, daß man die verschiedenen Momente auch durch verschiedene Vorstellungen oder Begriffe auffasse. Ersterer Grund liegt in der Sache selbst, welche, um vollständig erkannt zu werden, verlangt, daß alle jene Momente miterkannt und in ihrer Eigenthümlichkeit unterschieden werden; und die Möglichkeit und Berechtigung von Unterscheidungen steht darum auch im Verhältniß zum Reichthum der Vollkommenheit in der erkannten Sache. Letzterer Grund liegt in der Unvollkommenheit des erkennenden Subjektes, welches nicht im Stande ist, die Sache in sich selbst und mit einem einzigen Begriffe zu erfassen, wie das beim Menschen Gott gegenüber deßhalb der Fall ist, weil er Gott nicht direkt und unmittelbar, sondern bloß aus den Creaturen erkennt; und so ist die Nothwendigkeit, die einfache Sache nach verschiedenen Richtungen hin durch verschiedene Begriffe zu erkennen, auch desto größer, je größer die Unvollkommenheit des erkennenden Subjektes ist.

192 III. Um sowohl die objektive Wahrheit der begrifflichen Unterschiede, als auch die eigenthümliche Art und Weise, wie Gott eben in seiner Einfachheit die höchste Fülle der Vollkommenheit besitzt, näher zu erklären, haben die Theologen allen Scharfsinn aufgeboten und langwierige Controversen geführt. Wir begnügen uns darüber soviel mitzutheilen, als nothwendig ist, um einerseits über den Stand der Controverse zu orientiren und andererseits die wesentliche Frucht derselben sich anzueignen. Zu dem Ende müssen wir vor Allem diejenigen begrifflichen Unterschiede, welche auch außer Gott vorkommen können, ohne eine reelle Zusammensetzung zu involviren, von denjenigen, welchen außer Gott eine reelle Zusammensetzung entspricht, auseinander halten.

193 1. Auch bei den Creaturen gibt es manche objektiv begründete begriffliche Unterschiede von Momenten, welche an den Dingen hervortreten, ohne die Einheit resp. Einfachheit derselben zu gefährden, welche vielmehr dieselbe voraussetzen und auf dieselbe sich gründen. Als solche gelten hier nicht bloß rein äußerliche Beziehungen (wie z. B. bei einem mathematischen Punkte seine Verhältnisse zu andern Punkten), sondern auch alle negativen und positiven Eigenschaften des Seins als solchen, namentlich die sogen. transcendentalen Attribute (die sogen. passiones entis): Wahrheit, Güte, Schönheit. A fortiori ist es klar, daß diese Attribute bei Gott trotz ihres begrifflichen Unterschiedes auch nicht einen Schatten von Zusammensetzung mit der Substanz oder untereinander aufweisen, indem sie bloß als verschiedene Seiten erscheinen, unter denen die eine und einfache göttliche Substanz sich der Erkenntniß darstellt, und deßhalb wird auch ihr Unterschied stets ganz einfach als distinctio rationis bestimmt.

194 2. Anders verhält es sich mit denjenigen begrifflichen Unterschieden, bei denen die beiden Momente verschiedene Dinge zu repräsentiren scheinen (z. B. die Vaterschaft des ewigen Vaters und seine Wesenheit), oder welche bei den Creaturen niemals anders als in

reell verschiedenen Kräften, Eigenschaften und Thätigkeiten repräsentirt werden können, wie Erkennen und Wollen, Weisheit und Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Weil nun der Inhalt der so unterschiedenen Begriffe in seiner spezifischen Eigenthümlichkeit in Gott wirklich vorhanden ist und als solcher sich geltend macht, so scheint hier über die einfache distinctio rationis hinausgegangen, resp. diese selbst näher in ihrer objektiven Bedeutung bestimmt werden zu müssen; und hier eröffnet sich dann die bekannte Controverse zwischen den Skotisten und Thomisten. Die Skotisten meinten, man könne die objektive Berechtigung und Bedeutung unserer subjektiven Unterscheidung der betreffenden Momente bei Gott nicht vollkommen durchführen, wenn man nicht sage, es liege hier eine distinctio actualis ex natura rei ante operationem intellectus vor; die Einfachheit Gottes aber werde dadurch gewahrt, daß diese distinctio nicht eine realis (oder rerum) [1], sondern eine formalis (nämlich formalitatum, nicht formarum, sonst wäre es eine reelle) sei, und die unterschiedenen Momente in der Einen unendlichen Vollkommenheit Gottes zusammengefaßt würden. Die Thomisten hingegen behaupteten, jener Unterschied dürfe nicht ante operationem intellectus als eine distinctio actualis, sondern bloß als eine virtualis (genauer virtualis *intrinseca*) oder als ein solcher bezeichnet werden, welcher einem reellen äquivalent sei, indem Gott in seiner reichen Einfachheit den reinen Gehalt der unterschiedenen Momente nach ihrem vollen spezifischen Werthe so in sich beschließe, daß sie sich auch in diesem spezifischen Werthe ebenso gut geltend machen könnten, wie wenn sie durch verschiedene res repräsentirt wären [2]. Die letztere Fassung ist gewiß die angemessenste, und läßt sich im Deutschen noch besser ausdrücken, wenn man sagt, es liegt hier ein Werth-

---

[1] Einige Skotisten nannten freilich diese distinctio auch realis, aber nicht inter res, sondern inter realitates, indem sie mit realitas ebenso wie mit formalitas den Werth und Gehalt bezeichneten, der durch verschiedene Sachen repräsentirt werden kann.

[2] Zuweilen faßt man die dist. virtualis bloß in dem Sinne, daß eine und dieselbe Sache verschiedenen andern an Werth gleichkomme. Aber eben dieß kann in einem doppelten Sinne verstanden werden. Entweder so, daß man dieselbe Sache bloß nach der Größe ihres Werthes mit verschiedenen andern Sachen von geringerm Werthe vergleicht (z. B. ein Goldstück mit dem Werthe eines Silber- oder Kupferstückes), und dann sind die Werthe nur unterscheidbar durch Vergleichung mit andern Dingen, und somit fällt der virtuelle Unterschied mehr außerhalb der Sache (dist. virtualis *extrinseca*); ein solcher findet bei Gott statt hinsichtlich der rationes ideales, inwiefern sein Wesen durch verschiedene Geschöpfe in verschiedenem Maße nachahmbar ist. Oder aber es handelt sich um verschiedene Werthe, welche Vollkommenheiten verschiedener Art entsprechen, und welche, wo sie sonst in demselben Subjekte vereinigt werden sollen, nur durch verschiedene res repräsentirt werden können, weil sonst ein jeder nicht in seiner eigenthümlichen Kraft zur Geltung kommen würde. Wenn solche Werthe in demselben Subjekte durch eine res so repräsentirt werden, daß sie gleichwohl ihren spezifischen Charakter bewahren: dann ist diese Sache nicht bloß verschiedenen Dingen außer ihr äquivalent, sondern es besteht auch in ihr selbst ein dem reellen Unterschied in andern Dingen äquivalenter Unterschied (dist. virtualis *intrinseca*). Und dieß trifft nothwendig bei denjenigen Vollkommenheiten zu, welche in Gott nicht bloß virtuell, sondern auch formaliter und proprie vorhanden sind. Hierauf weist *Thom.* hin, wenn er (1. dist. 22. q. 1. a. 3. coll. dist. 2. q. 1. a. 3 und de pot. q. 7. a. 6) schreibt: In Deo non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res, et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc est etiam invenire in Deo *distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt*, sicut ratio sapientiae bonitatis et hujusmodi: quae quidem omnia sunt unum re, sed *differunt ratione*, quae *salvatur in proprietate et veritate*, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis. Et inde veniunt diversa nomina attributorum, quae omnia, quamvis significent unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem et ideo non sunt synonyma. Und ibid. ad 3: *Significata nominum, quae proprie dicuntur de Deo*, per prius sunt in Deo, quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; et *horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, imo potius e converso;* quia ex hoc, quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia, non tantum ratione, sed re. Unde (fügt er in 1. d. 2. q. 1. a. 3. qq. 4 hinzu) si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando.

unterschied vor. Und darauf hatte schon *August.* (de Trin. l. 15. c. 17) hingewiesen, indem er sagt: Non distant in eis [personis divinis] ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud est intelligentia, aliud dilectio sive caritas; sed *unum aliquid est, quod omnia valet,* sicut ipsa sapientia [die bei *Aug.* als Gesammtbegriff jener einzelnen Momente gilt]; et sic habetur in uniuscujusque [personae] natura, ut qui habet, hoc sit, quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia [1]. Dieser virtuelle Unterschied bleibt insofern immer nur eine dist. rationis, als die unterscheidbaren Momente aktuell erst in der Erkenntniß derselben auseinander gehalten werden; sie ist aber zugleich eine dist. rationis in einem ganz speziellen Sinne, weil es hier in der Sache selbst verschiedene rationes (= Werthe) gibt, die in ihrer eigenthümlichen Kraft sich nebeneinander geltend machen. Bei einer sorgfältigen und vorsichtigen Erklärung der skotistischen Ansicht, wie sie z. B. von *Joan. de Rada* (l. c. contr. 4) entwickelt wird, und wo nicht mehr von einer distinctio actualis, sondern bloß von einer non identitas formalis die Rede ist, ist der Gegensatz der beiden Anschauungen zuletzt so groß nicht, wofern andererseits auch die thomistische, wie bei *Mezger* l. c. art. 3, in ihrer ganzen Bedeutung als dist. virtualis intrinseca erklärt und nicht auf eine dist. virtualis extrinseca beschränkt wird.

195 3. Eine ganz besondere Schwierigkeit liegt darin, wie der Unterschied der contingenten und freien Richtungen (terminationes oder intentiones) der Lebensthätigkeit von der wesentlichen und nothwendigen Vollkommenheit dieser Thätigkeit in Gott näher zu bestimmen sei. Dieser Unterschied scheint nämlich einerseits als ein realer gefaßt werden zu müssen, weil das Leben Gottes ohne jene bestimmten Richtungen bestehen kann, und darf doch auch wieder nur ein begrifflicher sein, weil jene Richtungen keine neue Vollkommenheit in Gott hineinbringen; und selbst dieß kann er nicht einmal in dem Sinne einer distinctio formalis oder virtualis, wie diese oben verstanden wurde, oder als Unterschied zwischen verschiedenen Werthen sein, weil sonst eine contingente Vollkommenheit in Gott angenommen werden müßte. Man wird sich damit begnügen müssen, zu sagen, es sei eben eine distinctio virtualis von eigenthümlicher Art, nämlich ein Unterschied zwischen der virtus und der Geltendmachung der virtus nach einer bestimmten Richtung hin.

196 Im Allgemeinen wird man sagen müssen, die distinctio rationis habe ihre objektive Berechtigung und Begründung oder ihr fundamentum in re, theils (wie 1.) bloß als fundata *super* rem, theils aber auch (wie 2. u. 3) als fundata oder vielmehr *radicata intra* rem. Die zweite Art der Begründung bezieht sich aber auch nur auf die Momente des göttlichen Lebens als solchen, indem die reine und unendliche Lebendigkeit des göttlichen Seins zwar jeden reellen Organismus und jede reelle Entwicklung ausschließt, aber doch die positive Eigenthümlichkeit der verschiedenen Momente und Funktionen des geistigen Lebens bewahrt. Diese Bemerkung weist nicht nur darauf hin, daß die in Gott selbst wurzelnden Unterschiede, von denen oben die Rede war, eben in der Eminenz seiner Vollkommenheit wurzeln und seine Einfachheit selbst als eine lebendige darstellen. Sie macht uns zugleich klar, warum es so schwer ist, für jene Unterschiede eine feste Formel zu finden; denn das Lebendige als solches entzieht sich schon auf dem sinnlichen Gebiete dem Secirmesser und dem mathematischen Maßstab.

§ 74. Die Unendlichkeit resp. die Unermeßlichkeit der Wesenheit und Vollkommenheit Gottes oder seine absolute Größe.

Literatur: Comment. in Mag. 1 sent. dist. 42 u. 43 (bei der Unendlichkeit der Macht), bes. *Bonav.* (vgl. seine Lehre bei *Trigos* q. 3); *Alex. Hal.* q. 6; *Thom.* 1. p. q. 7 (dazu *Joan. a S. Thoma*), c. gent. l. 1. c. 43; *Suarez,* metaph. d. 30. s. 2; *Aguirre,* theol. S. Ans. disp. 32; *Less.* l. I.; *Frassen* disp. 3. art. 2; Rogacci I. Cap. 15; Kleutgen, Philos. II. S. 789 ff.; *Franzelin,* de Deo thes. 22—23.

---

[1] In diesem Sinne erklärt *August.* ep. 169. n. 6 die Stelle Weish. 7, 22, wo der spiritus sapientiae zugleich unicus und *multiplex* genannt wird. Legitur quidem Spiritus sapientiae multiplex, sed recte dicitur etiam simplex; multiplex enim est, quoniam *multa sunt, quae habet,* simplex autem, quia non aliud, quam quod habet, est.

Unendlich ist der Gegensatz zu endlich. Das Ende (finis) ist an sich nur denkbar 197
an einer Größe, zunächst der mathematischen, vom realen Gehalte der Gegenstände abstrahirenden Größe, der continuirlichen (geometrischen) sowohl wie der discreten (algebraischen); dann aber auch an der realen oder metaphysischen Größe, d. h. dem Gehalte und Werthe oder der innern Vollkommenheit der Dinge; denn auch diese Vollkommenheit gilt als Größe, inwiefern sie nach der Menge und dem Gewichte, dem Grade und Umfang ihres Inhaltes bemessen werden kann. Das Ende oder vielmehr die Grenze (terminus) bezeichnet dann einen solchen Abschluß der Größe eines bestimmten Gegenstandes (oder eines Complexes von Gegenständen), über welchen hinaus andere, in ihm nicht beschlossene Größen vorhanden oder denkbar sind.

Im Unendlichen wird die Einschränkung der Größe in Grenzen aufgehoben, was aber 198
auf doppelte Weise geschehen kann. Entweder 1) so, daß man eine Größe, die ihrer Natur nach wirkliche Grenzen zuläßt und in Wirklichkeit nur innerhalb bestimmter Grenzen existiren kann, über jede gegebene Grenze hinausgehend denkt — und dann nennt man das Unendliche infinitum *in potentia* (weil es als solches niemals wirklich sein kann), oder infinitum *privative* (weil man die Grenzen da wegdenkt, wo sie in Wirklichkeit doch immer sind), oder auch in*de*finitum, weil mit dem Wegdenken der Grenze auch die Bestimmtheit der Größe wegfällt. Oder aber 2) so, daß die Größe in Wirklichkeit gar keine Grenzen hat, noch zu haben braucht, noch haben kann — und dann heißt das Unendliche infinitum *actu*, inf. *negative*, oder infinitum schlechthin im Gegensatz zum indefinitum, weil es nicht mehr ein Unbestimmtes ist, sondern eben durch die Negation der Grenze als etwas höchst Bestimmtes erscheint. (In der alten Kirchensprache heißt das infinitum in dieser Beziehung ἄπειρον, ἀόριστον, ἀπερίγραπτον = incircumscriptum oder incircumscriptibile, ἀχώρητον = incapabile; die letztern Ausdrücke in can. 4 des *Conc. Lat.* v. 649.) Bei dem actu Unendlichen deckt sich offenbar der Ausschluß der Begrenzung mit dem andern Begriffe, daß die betreffende Größe die äußerste denkbare Grenze wirklich erreiche, also schlechthin volle oder vollendete Größe sei, und daß folglich deßhalb nichts über sie hinausliege, weil sie alles Denkbare umfaßt, während das infinitum in potentia bloß nach der äußersten Grenze strebt, ohne sie zu erreichen; in dieser Beziehung wird dann ersteres infinitum positive, letzteres inf. negative genannt. Daran aber knüpft sich wieder das weitere Moment, daß das actu Unendliche durch noch so große Vermehrung oder Vervielfältigung des Endlichen nicht ausgemessen oder ausgeglichen werden kann, daß es vielmehr größer ist, als die ohne Ende fortgesetzte Summe oder Multiplikation der endlichen Größen; mithin bildet eben der Begriff des indefinitum die Brücke zwischen dem finitum und infinitum, und ist das letztere in dieser Beziehung so viel wie immensum oder unermeßlich. Daher die dreifache Definition des *actu* Unendlichen: quo nihil majus cogitari potest — quod continet omnem magnitudinem, quae cogitari potest — quod est incomparabiliter oder incommensurabiliter majus omnibus aliis, quae cogitari possunt.

Da das lateinische finis, wie das griechische ὅρος, nicht bloß das Ende einer gegebenen 199
Größe, sondern überhaupt die Bestimmung oder Fixirung des an sich Unbestimmten bezeichnet: so begreift man, wie der hl. Thomas von einem doppelten Unendlichen, einem infinitum ex parte materiae und einem infinitum ex parte formae reden kann, welche ganz entgegengesetzter Natur sind. Denn das infinitum ex parte materiae ist eben ein Unbestimmtes im Sinne des Unvollendeten und Leeren, da die Materie als solche jenen Namen nur führen kann, inwiefern sie der verschiedensten Formationen fähig und auf keine beschränkt ist; es ist also etwas höchst Unvollkommenes, während die Begrenzung desselben durch bestimmtere und vollere Gestaltung der Materie etwas Vollkommenes darstellt. Das infinitum ex parte formae dagegen ist ein Unbestimmtes im Sinne des Vollendeten und Vollen, oder der unbeschränkten Fülle des Seins und der Kraft, weil die forma als solche eben das ist, was den Dingen ihr Sein und ihre Kraft gibt. Es verneint also keine positiven, sondern nur wirklich beschränkende Bestimmungen, und bezeichnet darum gerade die höchste positive Bestimmtheit und Vollkommenheit des betreffenden Wesens, während das entgegengesetzte finitum ein Wesen bezeichnet, welchem das Sein und die Kraft nur nach Maßgabe seiner beschränkten Empfänglichkeit und des beschränkten Einflusses seiner Ursache zugetheilt wird, und welches daher desto unvollkommener ist, je mehr die Empfänglichkeit oder der Einfluß beschränkt ist. Dieses infinitum liegt im absoluten Sinne nur da vor, wo das Sein nicht mehr als ein empfangenes und zugemessenes,

sondern als in sich selbst subsistirend vorhanden ist. Es ist darum auch selbstverständlich identisch mit dem infinitum *actu*, während das infinitum ex parte materiae nicht einmal ein infinitum in potentia im oben erklärten Sinne (nämlich als möglichst vergrößerte endliche Größe), sondern vielmehr bloße potentia oder die Negation aller Größe ist [1].

200 Die aktuelle Unendlichkeit der Größe eines bestimmten Wesens kann entweder 1) absolut verstanden werden als Unendlichkeit in jeder Art und Richtung der Größe und im Vergleich mit allen außer und neben ihm denkbaren Größen, oder 2) relativ. Das relativ Unendliche aber kann ein solches wieder in dreifacher Weise sein: a) in *certo genere*, in Bezug auf eine bestimmte Art der Größe (z. B. Weisheit, Güte, Macht); b) *secundum quid*, oder in einer bestimmten Richtung, namentlich in Bezug auf die unendliche Größe oder Zahl der Gegenstände, die innerhalb der Tragweite einer Kraft, besonders der Erkenntniß- und Willenskraft, liegen; c) *comparative*, im Verhältniß zu andern, wesentlich verschiedenen Größen, sei es, inwiefern es die diesen eigenthümliche Beschränktheit ausschließt (wie der Geist gegenüber den materiellen Dingen), sei es, inwiefern die noch so große Steigerung oder Vervielfältigung von Wesen niederer Art die spezifische Vollkommenheit eines Wesens höherer Art nicht zu erreichen vermag, also eine unausfüllbare Kluft (unendlicher Abstand) zwischen beiden besteht (wie zwischen anorganischen und organischen Wesen).

201 I. Wenn von der Unendlichkeit Gottes schlechthin die Rede ist, versteht man darunter zunächst und vor Allem die Unendlichkeit seiner substanziellen Größe, wie man auch bei endlichen Dingen ihre Endlichkeit zunächst und vor Allem auf ihre substanzielle Größe bezieht. Während nun aber bei den materiellen Dingen neben der Größe ihres innern Reichthums und Werthes die Menge ihrer Masse (der moles) als Maßstab der Größe in Betracht kommt: kann bei Gott als einem reinen Geiste nur die Größe des Gehaltes und Werthes, der Reichthum seiner Vollkommenheit oder seiner Seinsfülle in Betracht kommen. Diese aber gehört bei ihm auch ganz und nach allen Richtungen zu seiner substanziellen Größe, weil es in Folge seiner absoluten Einfachheit bei ihm nicht, wie bei den geschaffenen Geistern, außer der innern Vollkommenheit der Substanz noch accidentelle Vollkommenheiten gibt. Wenn man gleichwohl auch bei Gott einzelne Attribute als besondere Arten und Formen der Größe von der Größe seiner Substanz als solcher unterscheidet: dann geschieht das nur um zu zeigen, daß er eben in Folge und in Verbindung mit der unendlichen Größe seiner Substanz auch unendlich groß ist in jeder Art und Form der Größe, in Weisheit und Güte, in Macht, Dauer und räumlicher Gegenwärtigkeit.

202 II. Die Unendlichkeit Gottes im Allgemeinen und namentlich die seiner Substanz, oder seiner substanziellen Größe ist de fide, neuerdings definirt

---

[1] Damit hängt zusammen, daß man zuweilen, wie von einem unendlich Großen, so auch von einem unendlich Kleinen redet, wo dann natürlich nicht bloß das Ende der Größe, sondern diese selbst möglichst aufgehoben gedacht wird. Mathematisch ist dieß der Punkt resp. das äußerste Ziel der Division, metaphysisch das bis auf's Aeußerste depotenzirte Sein, wie die reine Materie und das sogen. „schlechte Unendliche" bei Hegel. In diesem Sinne gibt es natürlich kein infinitum actu als selbstständiges Wesen gegenüber den endlichen Größen; vielmehr ist das unendlich Kleine immer nur etwas an und in den endlichen Größen. Obgleich es aber dem unendlich Großen gegenüber den extremen Gegensatz bildet, so hat man doch zuweilen auch das letztere insofern das unendlich Kleine genannt, inwiefern es — freilich aus dem entgegengesetzten Grunde — absolut untheilbar und unbepotenzirbar ist und gegenüber allen endlichen Größen sich wie der einfache Mittelpunkt eines Kreises zur Peripherie verhält.

im Vatikanum (de fid. cath. c. 1): intellectu et voluntate *omnique perfectione* infinitus. Die Bedeutung dieses Attributes im Sinne der Glaubenslehre schließt aber nach steter und allgemeiner Auffassung folgende drei sich wechselseitig erklärende Momente ein: 1) daß Gott selbst nicht größer, besser und vollkommener gedacht werden kann, als er ist, und neben ihm auch kein anderes größeres, besseres und vollkommeneres Wesen denkbar ist; 2) daß es für Gott deßhalb keine Grenzen seiner Vollkommenheit gibt, weil er alle irgendwie denkbaren Vollkommenheiten in sich schließt, und seine absolute Seinsfülle die äußersten Grenzen des denkbaren Seins erreicht, indem sie ebenso alle Arten und Formen, wie alle Grade und Stufen des Seins in sich enthält (extensive und intensive Unendlichkeit); daß 3) seine Seinsfülle nicht nur nicht durch eine noch so große Steigerung und Vervielfältigung des Seins der endlichen Wesen außer ihm erschöpft oder ausgemessen werden kann, sondern auch positiv die Möglichkeit einer in's Unendliche fortgesetzten Steigerung und Vervielfältigung des endlichen Seins außer ihm begründet.

Diese absolute substanzielle Unendlichkeit bringt aber ferner auch evident 203
mit sich: daß Gott 1) nicht bloß comparative, im Vergleich zu einer bestimmten Stufe endlicher Wesen, sondern im Vergleich zu allen denkbaren Stufen derselben unendlich ist und alle zusammen unendlich weit überragt; daß er 2) nicht bloß in certo genere, resp. in einem einzelnen Attribut unendlich ist, sondern in jeder Art der Größe, welche eine reine Vollkommenheit darstellt, und in allen Attributen, welche eine Art von Größe ausdrücken oder zulassen; und daß er 3) nicht bloß secundum quid, d. h. in Bezug auf die unendliche Größe oder Menge der Gegenstände seiner Thätigkeit, sondern auch in der Vollkommenheit seines Wesens und seiner Thätigkeit in sich selbst, aber eben darum auch nicht bloß in Bezug auf den möglichen Umfang seines Erkennens und Wollens, sondern auch in Bezug auf den wirklichen Inhalt seines Erkennens und Wollens und die Tragweite seiner Macht unendlich ist, soweit diese Unendlichkeit zur absoluten Vollkommenheit seines Wesens nothwendig und in derselben zuläßig ist[1].

Die hl. Schrift formulirt allerdings gewöhnlich, wenn sie von der unendlichen Größe 204
Gottes redet, diese nicht ausdrücklich auch als infinitas substantiae. Gleichwohl gibt sie deutlich genug zu verstehen, daß diese, und zwar im absoluten Sinne, wenigstens mitgemeint ist, weil ihre so nachdrücklichen und allgemeinen Ausdrücke nicht eingeschränkt werden dürfen: z. B. Ps. 141, 3: Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis. Wenn sie die Unendlichkeit meist bei einzelnen Attributen, der Allmacht, Allgegenwart u. s. w., hervorhebt, dann wird dabei doch nicht nur keine einschränkende Bemerkung gemacht, vielmehr werden jene Attribute nur als einzelne Seiten an der unendlichen Größe Gottes hervorgehoben und von der Größe des Wesens getragen und erfüllt gedacht, wie namentlich, wenn Gott in seiner Allgegenwart als Alles erfüllend dargestellt wird, oder wenn, wie Ps. 146, 5 (Magnus Dominus, et magna virtus ejus, et sapientiae ejus non est numerus), die Größe Gottes schlechthin der Größe seiner Macht und Weisheit zu Grunde gelegt wird. Am deutlichsten tritt die wesentliche und überhaupt die allseitige Unendlichkeit Gottes in den Stellen (s. oben n. 159) hervor, worin auch die größten geschaffenen Dinge Gott gegenüber als verschwindend Kleines oder gleich Nichts geschildert

---

[1] Das Nähere über den letztern Punkt s. unten bei den betreffenden Eigenschaften.

werden. Endlich spricht die hl. Schrift wiederholt die Wurzel und den innersten Kern der Unendlichkeit Gottes damit aus, daß sie ihn den Seienden schlechthin, das Leben, die Weisheit u. s. w. nennt. Denn wie damit gesagt ist, daß Gott ganz (totus) Leben und Weisheit sei, so ist auch damit gesagt, daß er das ganze und volle Leben, die ganze und volle Weisheit sei oder den Inhalt dieser Begriffe so erschöpfe, daß er alle unter dieselben fallende Vollkommenheit in sich besitzt. Aus allem diesem geht zugleich hervor, daß die hl. Schrift bei Gott unter dem Unendlichen nicht bloß emphatisch etwas außerordentlich Großes (ingens) versteht, sondern das Wort in seiner strengsten Bedeutung genommen wissen will. Die Väter vgl. bei *Aguirre*, theol. S. Ans. disp. 32 und oben n. 54.

205 Theologisch ergibt sich die Unendlichkeit der Substanz und der Vollkommenheit überhaupt 1) *a posteriori* aus der feststehenden Unendlichkeit einzelner Attribute, weil diese nicht nur mit der Wesenheit und allen übrigen Attributen reell identisch sind, sondern auch ihren adäquaten Grund nur in einer schlechthin vollkommenen Wesenheit haben können; letzteres zeigt sich namentlich bei der Unendlichkeit der Macht und der Erkenntniß Gottes, weil diese ihre extensive und intensive Größe nur aus der Unendlichkeit des Reichthums seines Wesens schöpfen können. 2) *A priori* als aus ihrem innern Grunde folgt a) die Unendlichkeit der Substanz und aller Vollkommenheit daraus, daß das Sein Gottes kein participirtes, sondern wesenhaftes ist, also weder von einer äußern Ursache ihm zugetheilt und zugemessen wird, noch auch in seiner Wesenheit ein nur in beschränkter Weise für die Aufnahme desselben fähiges Subjekt findet (vgl. *Thom.* q. disp. de pot. q. 1. a. 2). Hieraus ergibt sich zugleich, daß eben die Einfachheit Gottes die Unendlichkeit nicht nur nicht ausschließt, sondern sie bedingt; zudem müssen in einem zusammengesetzten Wesen die Theile, weil sie durch Anderes ergänzt werden, endlich sein, aus Endlichem aber kann kein Unendliches werden. b) Die Unendlichkeit der einzelnen Attribute aber ist begründet durch die Unendlichkeit der Substanz, weil dieselben nicht nur mit dieser identisch sind, sondern auch ihre Unendlichkeit wesentlich mit zu der unendlichen Fülle des Seins gehört, welche durch die Wesenheit der Substanz gefordert wird. (Die Hauptgründe sehr gut bei *Tolet.* in 1 p. q. 7.)

Ueber die Art und Weise, die unendliche Größe Gottes in anschaulicher und eindringlicher Weise vorstellbar und fühlbar zu machen vgl. *Lessius*, de perf. div. I. c. 5.

206 Coroll. 1. Die Unendlichkeit Gottes schließt ihrem Begriffe nach bloß die Möglichkeit von solchen Realitäten aus, welche, als von ihr unabhängig, schlechthin neben ihr und über sie hinaus lägen. Die Möglichkeit anderer Realitäten durch Gott und unter Gott, folglich in Abhängigkeit von ihm und mithin innerhalb des Umfanges der göttlichen Unendlichkeit, ist dagegen durch die letztere nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern begründet. Damit fällt die Phantasie, als ob Gott gleich einem unendlichen Körper andern Dingen den Raum wegnehme.

207 Coroll. 2. Weil die außergöttlichen Dinge nur unter Gott und durch Gott sind und groß sind, so lassen sie sich nicht behufs Addition neben Gott auf dieselbe Linie stellen oder mit ihm aneinander reihen, so daß, wenn auch kein größeres einheitliches Wesen als Gott, doch ein größeres Aggregat von Wesen herausgebracht würde. Damit fällt auch die andere Phantasie, als ob Gott und die Welt zusammen mehr seien, als Gott allein. Aus demselben Grunde kann man auch nicht sagen, daß Gott in der Incarnation durch Annahme eines neuen, weitern Seins im eigentlichen Sinne vermehrt und vergrößert werde, da die menschliche Natur nur dadurch zur göttlichen Person hinzutritt, daß sie von dieser selbst hervorgebracht und getragen wird.

208 Coroll. 3. Endlich schließt die wesenhafte Unendlichkeit Gottes nicht aus, daß sein Erkennen, Wollen und Wirken nach Außen sich ausbreiten und auf Gegenstände sich

erstrecken kann, welche wegen ihrer eigenen Zufälligkeit nicht unbedingt unter die Thätigkeit Gottes fallen; denn jene Ausbreitung nach Außen involvirt keine reale Bewegung oder Expansion nach Außen, sondern bloß eine ideelle Richtung oder Absicht (terminatio — intentio, s. oben n. 182 u. 195); noch viel weniger involvirt sie die Aufnahme eines Zuwachses von Außen, da sie sich nur auf Dinge erstreckt, welche von Gott selbst gänzlich abhängen und Alles, was sie sind, von ihm empfangen.

III. Die absolute Unendlichkeit der Substanz und aller Vollkommenheit 209 ist Gott durchaus eigenthümlich, so daß es außer ihm nicht nur keine unendliche Substanz geben kann, sondern auch in keiner andern Substanz eine innere Vollkommenheit einer bestimmten Art (z. B. Weisheit, Güte) geben kann, welche schlechthin unendlich wäre, d. h. alle in dieser Art mögliche Vollkommenheit erschöpfte. Denn wenn die Unendlichkeit des Seins und der Vollkommenheit auch nicht formell darin besteht, daß der Inhalt derselben nicht von Außen mitgetheilt ist, so kann sie doch nicht mit der Mittheilung von Außen bestehen. Die unendliche Würde Gottes kann zwar in Folge der hypostatischen Union auf eine geschaffene Natur übergehen; sie hört aber darum nicht auf, Gott ausschließlich eigen zu sein, weil diese Uebertragung nicht durch Herstellung einer neuen ähnlichen Unendlichkeit außer Gott, sondern nur dadurch stattfindet, daß jene geschaffene Natur selbst einer göttlichen Person zu eigen wird und diese in ihr geehrt wird.

Dagegen wird die exclusive Unendlichkeit der Seinsfülle bei Gott unmittelbar nicht 210 durch die Frage berührt, ob es außer Gott ein mathematisch Unendliches geben könne, sei es als unendliche (d. h. unermeßliche und unvermehrbare) Ausdehnung eines Körpers, oder als unendliche (d. h. unzählbare und unvermehrbare) Vielheit oder Menge von irgendwelchen Dingen. Denn die Ausdehnung ist keine perfectio simplex, und eine unendliche Vielheit von unvollkommenen Dingen bildet weder eine unendliche Vollkommenheit in einem einzelnen Wesen, noch würde das Aggregat als solches alle Vollkommenheit Gottes auch dem Grade nach repräsentiren. Diese Frage ist darum mehr eine philosophische als theologische, und wird daher von den Theologen nur nebenbei behandelt und verschieden gelöst. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 7. a. 3 u. 4 dagegen, *Tolet.* in h. l. dafür.

Wie aber die geistigen Geschöpfe, als Ebenbilder Gottes, Gott in 211 der Einfachheit ihrer Substanz ähnlich sind, so sind sie ihm auch ähnlich in seiner Unendlichkeit, aber nur comparativ, inwiefern sie nicht so beschränkt sind wie die materiellen Dinge, und in gewisser Richtung, inwiefern ihr Erkenntnißvermögen sich auf alles Seiende erstreckt, den unendlichen Gott selbst zum Gegenstande hat, und in den Allgemeinbegriffen eine unendliche Vielheit möglicher Individuen umschließen kann. In unvergleichlich höherer Weise nehmen sie an der Unendlichkeit Gottes Antheil durch die Gnade und Glorie, welche sie nicht bloß über die Schranken der sinnlichen Natur, sondern auch über die ihrer eigenen Natur erhebt und sie befähigt, das unendliche Wesen Gottes in sich selbst zu erfassen, wenn auch nicht zu umfassen.

IV. Obgleich die Unendlichkeit der Seinsfülle und innern Vollkommenheit 212 zunächst und hauptsächlich die absolute Größe Gottes ausmacht, so stellen wir uns die letztere doch gewöhnlich vor in der Unendlichkeit seiner Macht und seiner virtuellen Ausdehnung in Raum und Zeit. Weil nämlich diese Eigenschaften mehr nach Außen hervortreten und auch mehr unter den Begriff der Größe fallen, als die Fülle des Seins und der innern Vollkommenheit, aber zugleich auch in dieser ihren Grund haben: so bilden sie

gewissermaßen die äußere Erscheinung der Größe Gottes, und werden daher in der Sprache der hl. Schrift und der Kirche vorzugsweise betont, wo es sich darum handelt, die unendliche Größe Gottes anschaulich und lebhaft dem Geiste einzuprägen. Die Unendlichkeit der Seinsfülle selbst aber wird dabei gewöhnlich unter den Prädikaten der Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit Gottes vorgestellt, weil diese uns den Gedanken an seinen unschätzbaren Reichthum nahe legen. So führte schon das Athanas. Symbolum Gott vorzugsweise als omnipotens, immensus, aeternus auf, und das Vatikanum führt uns durch alle vier genannten Eigenschaften hindurch auf die Unendlichkeit der innern Größe Gottes hin, indem es Gott nennt omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu et voluntate omnique perfectione infinitum.

213 Ein anschauliches Gesammtbild der Größe Gottes wird gewonnen, wenn man, anknüpfend an die verschiedenen Momente der Körpergröße, die Allmacht als die Höhe, die Ewigkeit als die Länge, die Allgegenwärtigkeit als die Breite, die Unbegreiflichkeit als die Tiefe und die Unendlichkeit der Seinsfülle als den innern Gehalt der Größe Gottes, als Größe des Reichthums und Werthes auffaßt. In diesem Sinne kann verstanden werden die Stelle Eph. 3, 18., obgleich allerdings andere Deutungen der Tendenz der Stelle näher liegen.

214 In ganz besonderer Weise tritt für uns, die wir stets an die Körpergröße zu denken pflegen, die Größe der virtuellen Ausdehnung Gottes hervor, durch welche er aller Orten ohne Bewegung seiner selbst mit seiner Substanz gegenwärtig sein kann, und die man deßhalb füglich die äußere Seite der substanziellen Größe nennen kann, wogegen dann die Größe der Seinsfülle oder des Reichthums der Vollkommenheit als die innere Seite der letztern, oder, wie die Theologen sagen, als magnitudo essentialis oder essentiae erscheint. Auf diese Seite der Größe Gottes werden daher auch zunächst diejenigen Namen bezogen, welche, obgleich nur verschiedene Schattirungen im Begriffe der Unendlichkeit ausdrückend, doch stärker, als die Unendlichkeit selbst, an mathematische Größen-Maße und -Verhältnisse erinnern, wie die Namen immensus, incircumscriptibilis (ἀπερίγραπτος), incapabilis (ἀχώρητος).

§ 75. Die Unveränderlichkeit oder Unwandelbarkeit Gottes *(immutabilitas)*.

Literatur: Mag. 1. dist. 8; *Thom.* 1. p. q. 9; besonders reichhaltig und erschöpfend sind: *Petav.* l. 3. c. 1—2; *Thomassin.* l. 5. c. 6—10; *Gillius* l. 2. tr. 8; *Lessius,* perf. div. l. 3; *Rogacci* I. c. 17; *Frassen* disp. 3. a. 5; *Schwetz* § 21; *Knoll* c. 3. a. 4.

215 Die Unveränderlichkeit negirt die dritte fundamentale Unvollkommenheit der Geschöpfe, die Veränderlichkeit. Die Veränderung ist der Uebergang eines Dinges von einem Sein in ein anderes: also ihrer Form nach Uebergang von der Potenz zum Akt (Werden), oder vom Akt zur Potenz (Vergehen) durch Cessation, Defektion oder Destruktion, oder durch Uebergang von einem Akte zu einem andern, den ersten ausschließenden (Wandelung oder Wechsel, technisch alteratio oder variatio). Am meisten tragen die Veränderungen der zweiten Art, wo und insoweit die Destruktion von einer äußern Ursache herrührt, den Charakter der Unvollkommenheit an sich; die Veränderlichkeit ist hier Leidensfähigkeit im engern Sinne, obgleich jede innere Veränderung nicht ohne ein gewisses Leiden, d. h. ein Bewegtwerden, vor sich geht. Alle diese Formen können die Substanz des Dinges (ganz oder theilweise), oder seine Beschaffenheit und Thätigkeit, oder endlich seine äußern Verhältnisse berühren; die auf letztere bezüglichen sind jedoch nicht mehr Veränderungen der Sache selbst; sie gehen nicht in der Sache, sondern um dieselbe oder höchstens an der Sache vor.

216 Die Unveränderlichkeit im absoluten Sinne schließt jede innere Veränderung aus, mithin auch das Leiden in jedweder Form (daher impatibilitas) und das Bewegtwerden (daher immobilitas); und umgekehrt schließt die absolute Impatibilität und Im-

mobilität auch die Immutabilität schlechthin in sich, weil nichts sich rein durch sich selbst verändern kann, ohne von einem Andern beeinflußt zu werden. Dieselbe erhält verschiedene Namen je nach dem Charakter der Veränderung, welche man zunächst ausschließen will, ohne daß man darum verschiedene Attribute Gottes statuiren müßte. Eben als unveränderlich ist Gott auch inconfusibilis oder inconvertibilis (d. h. nicht wandelbar in eine andere Substanz durch Verschmelzung mit andern Dingen, wie mit der Materie, oder durch völlige Transsubstantiation), incorruptibilis (d. h. nicht auflösbar in seinem Sein, wie die Körper), immortalis (d. h. nicht zerstörbar in seinem Leben, wie die animalia), invariabilis und sibi constans (d. h. nicht unentschieden oder wankelmüthig in seinen Entschließungen, wie die geschaffenen Geister). Emphatisch wird die Incorruptibilität überhaupt für die Unfähigkeit zu leiden, die Unsterblichkeit für die unwandelbare Fülle des Lebens und insoweit für die Unveränderlichkeit überhaupt gebraucht.

I. Gott ist absolut unveränderlich, d. h. er schließt unbedingt aus 217
jede eigentliche innere Veränderung, welchen Namen sie haben möge, besonders aber jedes Leiden und jede Defektibilität, wie in seiner Substanz so auch in seiner Beschaffenheit und seiner innern Lebensthätigkeit, der contingenten nicht minder, als der nothwendigen. Er ist darum der absolut — in jeder Beziehung — sich Gleichbleibende und Beständige. In diesem Sinne ist die Unveränderlichkeit Gottes de fide und in der Schrift und Tradition nach allen Richtungen hin in der mannigfachsten Weise bezeugt und geltend gemacht, besonders schon im Nicänum, wo nach dem Symbolum erklärt wird: Eos, qui dicunt variabilem (ἀλλοιωτόν) aut mutabilem (τρεπτόν) Filium Dei, anathematizat catholica et apostolica ecclesia.

Die Schrift spricht die Unveränderlichkeit Gottes sowohl im Allgemeinen, wie in 218
speziellen Richtungen aus, 1) allgemein: a) in ihrem tiefsten Grunde durch den Namen Jehova, des Seienden schlechthin, welcher namentlich im Gegensatz zu allem Werden und Vergehen (s. oben n. 113) hervorgehoben und (Malach. 3, 6: Ego Dominus, יְהוָה, et non mutor) ausdrücklich zur Begründung der Unveränderlichkeit geltend gemacht wird; — b) in der formellsten Weise, α) negativ (Jak. 1, 17: Omne donum perfectum ... a Patre luminum, apud quem *non est transmutatio* [παραλλαγή] nec vicissitudinis obumbratio [τροπῆς ἀποσκίασμα] — Gott erscheint hier als ein nicht wankendes oder zu verdunkelndes Licht), und β) positiv als Beständigkeit und Sichselbstgleichheit gegenüber der Vergänglichkeit der geschaffenen Dinge (Ps. 101, 27—28, wiederholt Hebr. 1: Ipsi (coeli et terra) peribunt, Tu autem *permanes;* et sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur: Tu autem *idem ipse es* (אַתָּה הוּא) et anni tui non deficient. — 2) Im Besondern wird hervorgehoben a) die Incorruptibilität der göttlichen Substanz, ἀφθαρσία, im Gegensatze zu den körperlichen Wesen (Röm. 1, 23: et mutaverunt gloriam incommutabilis (ἀφθάρτου) Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis); — b) die Unsterblichkeit als durchaus einzige Unverwüstlichkeit des göttlichen Lebens im Gegensatze zu allem Leben außer Gott (1 Tim. 1, 17: Regi autem saeculorum *immortali*, invisibili, *soli* Deo honor et gloria, und 6, 16: qui *solus* habet *immortalitatem*), was mit Rücksicht darauf, daß Gott das Leben selbst und der fons vitae (Ps. 35, 10) ist, der das Leben in sich selbst hat, das göttliche Leben als absolut in sich selbst vollendet und gefestigt darstellt; — c) die Unveränderlichkeit des göttlichen Erkennens nach allen Richtungen hin und in jeder Form, besonders für das ideale Erkennen (Weish. 7, 27: Et cum sit una [sapientia] omnia potest; et in se *permanens* omnia innovat); für das ideale und das empirische Erkennen zugleich (Eccli. 42, 16 ff: Sol illuminans per omnia respexit abyssum et cor hominis investigavit ... magnalia sapientiae suae decoravit, qui *est* ante saeculum et usque in saeculum — neque *adjectum* est — neque *minuitur*): ausdrücklich wird hier die Unveränderlichkeit auch auf die Erkenntniß des Contingenten und Zeitlichen ausgedehnt; — d) die Unveränderlichkeit des göttlichen Wollens in Bezug auf die ethische Richtung desselben in allen Aussprüchen über die Heiligkeit Gottes; in Bezug auf die freien Entschlüsse als solche α) negativ (Num. 23, 19:

Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur [hebr. ut poenitentia ducatur]; dixit ergo, et non faciet, locutus est, et non implebit? Vgl. 1 Kön. 15, 29), β) positiv (Ps. 32, 11: Consilium Domini *in aeternum manet;* cogitationes cordis ejus a generatione in generationem; und Sprüchw. 19, 21: Multae cogitationes in corde viri, voluntas Domini permanebit). Daß diese Unveränderlichkeit aber nicht bloß die der sittlichen Treue, sondern eine wesentliche ist, geht daraus hervor, daß eben die Unveränderlichkeit der Rathschlüsse oben (1. a) aus dem absoluten Sein Gottes abgeleitet wird. — Im Allgemeinen betont die Schrift bei der Unveränderlichkeit mehr die Stabilität im Besitze dessen, was einmal in Gott ist, gegenüber der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Creaturen, als die Unbeweglichkeit im Gegensatz zum Fortschritt oder der Entwicklung in den Creaturen. Letztere ist aber in ersterer stillschweigend eingeschlossen.

219 In der Tradition wird die Unveränderlichkeit Gottes unzählige Male von Concilien und Vätern bald als Glaubensartikel vorausgesetzt, bald bewiesen und vertheidigt: 1) gegenüber den Arianern, welche den Sohn Gottes eben als den Veränderlichen vom Vater als dem Unveränderlichen unterscheiden wollten; 2) gegenüber den Gnostikern und den Manichäern mit ihrer Lehre von der Emanation der Creaturen aus Gott; 3) gegenüber den Stoikern, die Gott als leidensfähig betrachteten, besonders in seinen Affekten; 4) gegenüber den Eutychianern und Patripassianern, welche eine Conversion der göttlichen Natur in die menschliche, resp. der letztern in die erstere, oder wenigstens eine Verschmelzung beider behaupteten. Sie bildete ferner einen Hauptgegenstand der Vertheidigung des Christenthums bei allen Apologeten, inwiefern die Heiden dieses Dogma ad absurdum führen wollten durch Berufung auf die Zeitlichkeit der Schöpfung. Nach allen Richtungen hin ist besonders der hl. Augustinus an unzähligen Stellen für die „incommutabilitas Dei" eingetreten; er betont sie mit Vorliebe und formulirt sie in den mannigfachsten geistreichen Ausdrücken, besonders civ. Dei l. 11. c. 10—11 u. l. 12. c. 17. Eine schöne Auswahl von Stellen bei den oben citirten Autoren, besonders bei Schwetz.

220 Ihre innere zugleich theologische und rationelle Begründung hat die Unveränderlichkeit Gottes 1) radikal in der Wesenheit Gottes als dem Sein schlechthin, welches alles Flüchtige, Werdende oder Vergehende ausschließt; 2) näher in den Eigenschaften a) der Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes, welche jeden verändernden Einfluß von Außen, sowie jedes Bedürfniß und jeden Anlaß zur Veränderung im Innern ausschließt; b) der Einfachheit, die jede Composition und Decomposition, wie sie bei jeder Veränderung stattfinden müßte, fernhält; c) der Unendlichkeit, welche keinen Zuwachs und keine Verminderung, noch die Substitution eines nicht bereits im Unendlichen Enthaltenen für das in ihm Enthaltene zuläßt; 3) zunächst und formell in der Nothwendigkeit Gottes, kraft welcher er alles, was er sein kann, sein muß, ohne es erst zu werden, aber auch ohne es zu verlieren, und ohne etwas Anderes an dessen Stelle sein zu können.

221 Diese Gründe, namentlich der letzte, scheinen, genauer betrachtet, wenigstens unmittelbar nicht für die Unveränderlichkeit im contingenten Erkennen und Wollen Gottes zu sprechen, weil es eben als solches und in sich selbst nicht nothwendig ist, und das Sein oder Nichtsein desselben die Einfachheit und Unendlichkeit Gottes ebenso unberührt läßt, wie das in den Spiegel fallende Bild den Spiegel oder die Strahlen das Licht, von dem sie ausgehen, unverändert lassen, die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes aber gerade darin sich bekundet, daß Gott in seiner Vollkommenheit durch das Sein oder Nichtsein des Contingenten nicht bedingt ist. Mit einem Worte: diese Gründe schließen eine mutatio realis (physica und metaphysica), aber

darum noch nicht die mutatio intentionalis aus, weßhalb man denn auch, um letztere auszuschließen, auf die Ewigkeit Gottes recurrirt hat, was jedoch für die genetische Erklärung eine petitio principii in sich schließt.

Indeß, wenn schon die Richtung des göttlichen Erkennens und Wollens 222
auf ein bestimmtes Contingentes nicht absolut nothwendig ist: so ist es doch für Gott absolut nothwendig, daß sein Erkennen und Wollen in der Richtung nach Außen überhaupt ein entschiedenes sei, weil die Unentschiedenheit eine Unvollkommenheit sein würde; ist aber die Entschiedenheit überhaupt absolut nothwendig, dann ist auch die wirkliche Entscheidung für diese oder jene Richtung nicht etwas, was werden und vergehen kann, sondern muß anfanglos und endlos bestehen, wie das Sein Gottes selber. Obgleich ferner jene intentiones das wesentliche Sein und Leben Gottes nicht constituiren und bedingen, so sind sie doch thatsächlich in demselben enthalten, und müssen folglich an der absoluten Festigkeit participiren, worin das substanzielle Sein und Leben Gottes seinen Bestand hat. In dieser Weise gilt sowohl der radikale wie der nächste Grund der Unveränderlichkeit auch für das contingente Erkennen und Wollen.

Durch diese Begründung der Unveränderlichkeit der freien Entschlüsse Gottes aus der 223
Nothwendigkeit Gottes selbst und seines ganzen Seins ist im Princip die Schwierigkeit beseitigt, welche man gewöhnlich unter dem Namen des scheinbaren Widerspruches zwischen der Unveränderlichkeit und der Freiheit Gottes behandelt. Daß die wahre Freiheit keine Veränderlichkeit des einmal gefaßten Entschlusses verlangt, daß vielmehr das Gegentheil, die Beständigkeit im einmal gefaßten Entschlusse, zur idealen Vollkommenheit der Freiheit gehört, ist evident. Daß aber die freie Entscheidung selbst eine reale Veränderung in Gott hervorbringe, wäre nur dann denkbar, wenn sie einen neuen, realen Akt und folglich ein eigentliches Werden in Gott einführte, d. h. wenn sie zugleich der wesentlichen Einfachheit und Unendlichkeit Gottes widerspräche, was, wie früher gezeigt, nicht der Fall ist. Die Schwierigkeit in der Erklärung der göttlichen Freiheit liegt nicht so sehr in der Unveränderlichkeit Gottes, als in seiner Einfachheit, Unendlichkeit und Nothwendigkeit, obgleich gerade diese Eigenschaften, richtig verstanden, das Verständniß der göttlichen Freiheit vermitteln. — Die übrigen Schwierigkeiten lösen sich von selbst durch die folgende These.

II. Obgleich Gott als das erste und höchste Sein innerlich unver- 224
änderlich ist, so ist er doch als das Princip alles Seins auch das Princip alles Werdens, mithin auch aller derjenigen Veränderung in der Creatur, welche durch positive Bewegung hervorgebracht wird, und ist darum durch die Unveränderlichkeit seines innern Seins die Veränderlichkeit seines äußern Wirkens und seines Verhaltens zur Creatur nicht ausgeschlossen. Nur muß von dieser Veränderlichkeit des äußern Wirkens und Verhaltens bei Gott Alles fern gehalten werden, wodurch dieselbe, wie bei den Creaturen, mit einer Veränderung des innern Seins oder Zustandes Gottes verflochten erschiene, also namentlich beim Wirken jede Neuheit des Entschlusses und jede Bewegung in der Ausführung, und bei dem Verhalten überhaupt jede eigentliche Affektion oder jedes Empfangen und Bestimmtwerden von Außen: so daß alle Veränderungen, die von Gott prädicirt werden, nicht in ihn selbst hinein fallen oder ihn afficiren, sondern von ihm ausgehend die Creatur treffen und ihr inhäriren. — Im Allgemeinen ist diese Lehre de fide und zugleich theologisch wie philosophisch evident; nur über den modus loquendi und

die nähere Anwendung des Princips bestehen Meinungsverschiedenheiten unter den Theologen. Im Einzelnen gilt Folgendes:

225 1. Es ist de fide und zugleich evident, daß Gott nicht alle Wirkungen seiner Allmacht von Ewigkeit her setzt; sowohl die Schöpfung, wie die Akte der Weltregierung fallen in die Zeit, und beim Eintritt der Wirkung ist das betreffende Wirken Gottes ebenso neu, wie das Gewirkte. Aber das Hervorbringen der äußern Wirkung ist weder formell eine Veränderung des Wirkenden selbst, noch schließt es eine solche ein, weil der Entschluß zum Wirken diesem überhaupt vorausgehen kann und bei Gott vorausgehen muß, und das Wirken selbst bei Gott nicht durch Bewegung verschiedener Kräfte und Werkzeuge, sondern einfach durch thatsächliche Geltendmachung des allmächtigen Willens erfolgt. — Noch viel weniger können die auf dem Wirken Gottes basirenden neuen Prädikate, wie Schöpfer, Herr, Allgegenwart u. s. w. eine innere Veränderung Gottes enthalten.

226 Vgl. hiezu *August.* civ. Dei l. 12. c. 17: Nobis fas non est, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur: quia nec *affici* dicendus est, *tanquam in ejus natura fiat aliquid, quod non ante fuerit.* Patitur quippe, qui afficitur, et mutabile est omne, quod aliquid patitur. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia, sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. *Novit quiescens agere et agens quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium;* nec poenitendo, quia prius cessaverat, coepit facere, quod non fecerat. Sed etsi prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio, quod dicitur *prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit.* In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. Anderswo (l. in Genes. ad lit. 18) sagt er: Non temporalibus quasi animi sui aut corporis motibus operatur Deus, sicut operatur homo vel angelus, sed aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi Verbi sui, et quodam, ut ita dixerim, flatu pariter coaeterni sancti Spiritus sui. Noch eingehender schildert diese Eigenthümlichkeit der göttlichen Thätigkeit Abälard (Introd. l. 3. c. 6): Quippe cum dicimus, eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis accidere solet, sed ejus sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum. Cum ergo dicimus eum aliquid facere, dicere est, juxta ejus voluntatem aliquid ita contingere, ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in ejus voluntate fixum permanet, fiat. Unde bene est illud philosophicum,

— Stabilisque manens dat cuncta moveri.

Quin etiam cum ab operando quiescere dicitur, consummationem operis ejus, non eum ab aliquo motu cessare significavimus. Nos autem modo operando, modo cessando, permutari dicimur, quia in hoc secundum quandam agitationem membrorum vel passionem mentis aliter, quam prius, nosmetipsos habemus et in nobismetipsis variamur. Eum vero facere aliquid non aliter intelligimus, quam eum quandam esse causam eorum, quae fiunt: quamvis ea nulla sua agitatione faciat, ut actio proprie dici queat, cum videlicet omnis actio in motu consistat. *Ipsa quippe ejus dispositio, quam in mente habuit ab aeterno, ejus actio dicitur, cum ad effectum perducitur.* Nec in ipsa novi aliquid accidit, cum per eam novum aliquod opus contingit: nec ex ipsa variatur Deus, quam in mente semper aequaliter habet. Ita enim post rei completionem, sicut ante, in eodem proposito dispositionis consistens, ut ita id velit completum, sicut ante voluerat complendum. Sicut ergo sol, cum ex calore ejus aliqua calefieri contingit, nulla hinc in ipso, vel in calore ejus mutatio fit, quamvis res inde calefacta sit mutata: ita nec Deus, cum aliqua ejus nova fuerit

disponere, ideo mutari dicendus est, quamvis novi operis vel mutationis rerum quaedam ipse sit causa, vel auctor.

2. Es ist ferner de fide, daß Gott durch seine Wirksamkeit mit der 227
Creatur verschiedene Verbindungen eingeht, namentlich in der Gnade und die Incarnation; und es ist evident, daß hierin eine Veränderung liegt, welche nicht bloß von Gott ausgeht, sondern auch in gewisser Weise in Gott mündet (in ipso terminatur) oder an ihm vorgeht. Innerlich verändert wird aber auch hier nur die Creatur, welche durch die Gnade Gott nahe gebracht und durch die Incarnation zur Einheit der Person und Würde mit Gott erhoben wird, während Gott weder über sich erhoben, noch auch von seiner Höhe herabgedrückt wird.

Vgl. hiezu *August.* lib. 83. Quaest. q. 73 über die Incarnation: Tertium, inquit, 228
genus est (eorum quae habitum faciunt), cum ipsa quae accidunt mutantur ut habitum faciant, et quodammodo formantur ab eis, quibus habitum faciunt, sicuti est vestis: nam cum reposita vel projecta est, non habet eam formam, quam sumit, cum induitur membris. Ergo induta accipit formam, quam non habebat exuta, cum ipsa membra et cum exuuntur et cum induuntur in suo statu maneant. . . Sic assumptus est (homo), ut commutaretur in melius, et ab eo formaretur ineffabiliter excellentius atque conjunctius quam vestis, cum ab homine induitur. . . In Graecis exemplaribus σχῆμα scriptum est, quod nos in Latinis *habitu* habemus. Quo nomine oportet intelligi, non mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicuti nec membra veste induta mutantur, quamquam illa susceptio ineffabiliter suscipienti susceptum copulaverit: sed quantum verba humana rebus ineffabilibus coaptari possunt, ne mutatus intelligatur Deus humanae fragilitatis assumptione, electum est, ut Graece σχῆμα et Latine diceretur *habitus* illa susceptio.

3. Es ist weiterhin de fide, daß Gott in seinem Wirken und in seinem 229
Wollen selbst auf die Veränderungen, die an der Creatur durch diese selbst hervorgebracht werden, Rücksicht nimmt und danach sein Verhalten und seine Gesinnung einrichtet; und es scheint demnach, daß solche Veränderungen in der Creatur auf Gott hinüber und selbst in sein inneres Leben afficirend und verändernd hineinwirken. Indeß, die Rücksichten, welche Gott bei seinem Wollen und Handeln nimmt, sind nie der letzte und eigentliche Beweggrund desselben, welcher stets in Gott selbst liegt; und die verschiedenen Stimmungen in Gott gegenüber dem guten oder bösen Verhalten der Creatur sind keine verschiedenen Akte oder Zustände, sondern dieselbe unendliche Liebe zum höchsten Gute ist zugleich Liebe zu den guten Geschöpfen und Haß, resp. Zorn gegen das Böse; überdieß ist die Gunst oder Ungunst Gottes, in welcher eine Creatur zu verschiedenen Zeiten abwechselnd sich befindet, von Ewigkeit her auf Seiten Gottes für die betreffende Zeit gewesen.

Den stärksten Gegensatz zur Unveränderlichkeit Gottes bildet, wenn nicht richtig erklärt, 230
die Reue, weil sie ihrem strengen Begriffe nach 1) als innerliche, 2) als von Außen angethane, 3) als schmerzhafte, naturwidrige Affektion sich darstellt, und 4) eine Zurücknahme des einmal gefaßten Entschlusses involvirt, weßhalb die Reue in der hl. Schrift zuweilen mit Nachdruck Gott abgesprochen wird. Anderwärts wird sie aber auch Gott zugeschrieben, aber alsdann, trotz der emphatischen, von der menschlichen Reue entlehnten Ausdrucksweise, doch nur in dem Sinne, daß die Gesinnung und Handlungsweise Gottes gegenüber einer Creatur in ihrer äußern Wirksamkeit zu einer gegebenen Zeit sich ähnlich kundgibt und geltend macht, wie bei Menschen der aus ähnlicher Veranlassung eintretende Umschwung seiner Gefühle, Gesinnungen und Entschlüsse. Vgl. *August.* ad Simplic. q. 2. n. 2: Quis est hominum, cui non occurrat, in Deo cuncta praesciente poenitentiam esse non posse?

— Quapropter cum legimus etiam Deum dicentem: Poenitet me, consideremus, quod esse soleat in hominibus opus poenitendi. Procul dubio reperitur voluntas mutandi: sed in homine cum dolore animi est; reprehendit enim in se, quod temere fecerat. Auferamus ergo ista, quae de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid, quemadmodum erat: sic potest aliquantum intimari menti nostrae, qua regula intelligatur, poenitet Deum. Cum enim poenitere dicitur, vult non esse aliquid, quod fecerat, ut esset: sed tamen, et cum ita esset, ita esse debebat, et cum ita esse jam non sinitur, jam non debet ita esse, perpetuo quodam et tranquillo aequitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia immutabili voluntate disponit.

231 Wenn Weish. 7, 24 von der ewigen Weisheit, also von Gott, gesagt wird: omnibus mobilibus mobilior est sapientia: dann kann dieß selbstverständlich nicht von der passiven Beweglichkeit oder innern Veränderlichkeit Gottes verstanden werden, sondern nur von der aktiven Beweglichkeit Gottes, inwiefern sein inneres Leben die lauterste Thätigkeit im Gegensatze zur Inaktivität, seine äußere Wirksamkeit gleichsam eine unendlich reiche, mannigfaltige und weittragende Ausstrahlung seiner Allmacht und zugleich das beherrschende und durchdringende Princip aller Bewegung in der Creatur ist. Vgl. hiezu *Thom.* 1. p. q. 9. a. 1 ad 2: Sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum: nihil enim esse potest, quod non procedit a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur, in quantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res, sicut si dicamus, solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit.

232 III. Die absolute Unveränderlichkeit ist eine ausschließliche, nicht mittheilbare Eigenschaft Gottes, weil jede Creatur entweder in ihrer Substanz oder doch in ihren Zuständen, sei es durch sich selbst, oder durch andere Creaturen, oder durch Gott selbst verändert werden kann, und namentlich von Natur auch einer defektiven Veränderung (durch Corruption, Tod, Sünde) fähig ist. Deßhalb erscheint Gott in der Schrift- und Kirchensprache als derjenige qui *solus* habet immortalitatem, als solus sanctus u. s. w. Durch die Gnade Gottes kann jedoch in übernatürlicher Weise bei der Creatur jede natürlicherweise mögliche defektive Veränderung nicht nur thatsächlich verhütet, sondern auch innerlich unmöglich gemacht werden, und wo dieß geschieht, wird die der göttlichen Natur eigenthümliche Unveränderlichkeit nach dieser Seite hin der Creatur mitgetheilt. Die so mitgetheilte Unveränderlichkeit ist jedoch nie eine absolute, weil sie nicht den Fortschritt und die Mannigfaltigkeit der innern Thätigkeit ausschließt. Eine gewisse Unveränderlichkeit kommt freilich den geistigen Creaturen als Ebenbildern Gottes schon von Natur zu, nämlich die Incorruptibilität ihrer Substanz und die Unsterblichkeit ihres Lebens, soweit unter letzterem bloß das nackte Leben, abgesehen von der positiven Vollkommenheit desselben verstanden wird.

B. Die aus den innern Bedingungen der göttlichen Vollkommenheit sich ergebenden weitern Bestimmungen ihrer Erhabenheit über die Welt und die Weltdinge: Ueberweltlichkeit, Ueberörtlichkeit und Ueberzeitlichkeit.

233 Aus der innern Einfachheit, Unendlichkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Seins ergibt sich von selbst, daß Gott von jedem irgendwie zusammengesetzten, endlichen und wandelbaren Sein, wie das der Weltdinge ist, wesentlich verschieden, und zwar eben als ein unendlich höheres und erhabeneres verschieden sein muß. Diese Erhabenheit

spricht sich aber noch deutlicher darin aus, daß Gott auch in keiner Weise denjenigen Unvollkommenheiten unterworfen ist, in welchen die Weltdinge mehr oder weniger als beschränkte und untergeordnete Glieder des Weltganzen sich darstellen. Als solche Unvollkommenheiten erscheinen besonders 1) überhaupt die Eingliederung und Unterordnung der Substanz unter ein substanzielles Ganze oder eine Gesammtheit, 2) die Beschränktheit und Abhängigkeit in Bezug auf Raum und Ort, 3) die zeitliche Beschränktheit und die Abhängigkeit vom Zeitflusse in der Successivität des Daseins, der Thätigkeit und der Zustände. Ihnen gegenüber sind die betreffenden Attribute Gottes 1) die Un- und Ueberweltlichkeit (inconfusus und supersubstantialis), 2) die Un- und Ueberräumlichkeit und -Oertlichkeit (immensus oder incircumscriptibilis), und 3) die Un- und Ueberzeitlichkeit (aeternus). Alle drei Attribute deuten aber zugleich auf eine besondere positive Seite der göttlichen Vollkommenheit hin, kraft welcher Gott trotz oder vielmehr wegen seiner exempten Stellung gegenüber der Welt dieselbe sowohl in Bezug auf das Wesen der Dinge, wie in Bezug auf den Raum und die Zeit, durchdringt, erfüllt und beherrscht, oder in allen Dingen, Räumen und Zeiten in eminenter Weise positiv und aktiv gegenwärtig ist. Diese positive Seite der göttlichen Vollkommenheit und ihrer Souveränität hängt nicht bloß mit der Absolutheit des göttlichen Seins in sich, dem esse increatum, sondern auch, und zwar unmittelbar, mit seiner Causalität, also mit der Allmacht Gottes, zusammen, und kann daher vollständig erst in Verbindung mit der Allmacht bei den positiven und relativen Attributen des göttlichen Seins behandelt werden, obgleich sie bei der Unermeßlichkeit nicht ganz zu umgehen ist. Daß obige drei Attribute sowohl je einzeln mit einer der drei innern Bedingungen der göttlichen Vollkommenheit correspondiren, wie jedes von ihnen diese drei Bedingungen sämmtlich voraussetzt und einschließt, liegt auf der Hand und wird sich aus dem Folgenden von selbst ergeben.

§ 76. Die Un- und Ueberweltlichkeit, Unvermischbarkeit und Unvermengbarkeit, oder die eminente Selbstständigkeit Gottes *(inconfusus* und *supersubstantialis)* als extremer Gegensatz des Pantheismus.

Dieses Attribut, welches unter dem Namen ἀσύγχυτος vom Chalcedonense eingeschärft und vom Vatikanum (s. oben n. 98) gegenüber dem Pantheismus entwickelt worden, ist ein Complement und gleichsam die Kehrseite der Einfachheit Gottes. Denn während diese zunächst nur betont, daß Gott das, was er seinem Wesen nach ist und was zu seiner innern Vollkommenheit gehört, in durchaus einfacher Weise ist und besitzt: betont das gegenwärtige Attribut, daß er auch durchaus keine Zusammensetzung mit einer anderen Substanz, resp. substanziellen Form oder Materie, zulassen kann, wodurch er mit dieser zu einer Natur verschmolzen und vermischt würde; ja daß er nicht einmal äußerlich mit andern Dingen so zusammengeordnet werden kann, daß er als Glied einer Gesammtheit sich einfügte. Hiemit wird also zunächst jede solche Zusammensetzung und Unselbstständigkeit ausgeschlossen, welche Gott selbst unter die geschaffenen reinen Geister erniedrigen würde, wie dieß von Seiten der Pantheisten geschieht. Zugleich wird aber auch eine solche erhabene Selbstständigkeit Gottes behauptet, wie sie selbst den geschaffenen reinen Geistern nicht zukommt. Denn wenn diese schon nicht natürlicher Weise mit einem Körper zu einer Natur verbunden sind, so könnte das doch auf übernatürliche Weise geschehen, und jedenfalls sind sie mit andern Wesen außer ihnen in eine Categorie zusammengeordnet und zu einem Ganzen verbunden. Die volle Erklärung dieses Attributes enthält daher nicht bloß die einfache Abweisung des Pantheismus, sondern die Aufstellung des extremen Gegensatzes zu demselben, indem sie die göttliche Substanz als eine nach ihrem substanziellen Charakter oder ihrer Selbstständigkeit über alle andern 234

Substanzen unaussprechlich erhabene (als supersubstantialis) darstellt. Und hierauf hat auch das Vatikanum bei der Verwerfung des Pantheismus mit den Worten: super omnia, quae sunt vel concipi possunt, ineffabiliter excelsus hingewiesen. Im Folgenden geben wir daher nur eine weitere Entwicklung und Begründung dieser Lehre des Vatikanums.

235 I. So wenig Gott in sich selbst zusammengesetzt sein kann, so wenig kann er wesentlich, d. h. mit wesentlicher Nothwendigkeit, mit einer andern Substanz zu einer Wesenheit oder Natur zusammengesetzt oder auch nur in irgend welcher Weise verbunden sein; denn damit würde diese Substanz selbst zum Wesen Gottes gehören, und dieses nicht mehr absolut einfach sein. A fortiori kann Gott unter keinen Umständen mit andern Substanzen, die unter einander wesentlich verschieden sind, in der Weise substanziell identisch sein, daß sein Wesen ihr ganzes Wesen ausmachte; denn damit würde evident entweder der substanzielle Unterschied dieser Substanzen untereinander, oder die substanzielle Einheit der göttlichen Substanz aufgehoben. Vielmehr ist Gott vermöge seiner absoluten Einfachheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit als esse subsistens in so eminenter Weise von aller Verbindung mit andern Dingen unabhängig, von ihnen verschieden und ihnen gegenüber selbstständig, wie keine geschaffene Substanz es gegenüber den andern ist.

236 II. Gott kann ferner auch nicht durch seine eigene Thätigkeit oder sonstwie mit einer andern Substanz zu einer Wesenheit vereinigt werden oder als Theil eines anderen Wesens auftreten, namentlich nicht so, daß seine Substanz als wesentlicher Bestandtheil der Substanz aller Dinge oder einer Klasse von Dingen, z. B. der endlichen Geister, in das Wesen dieser überginge und dazu gehörte. Am absurdesten wäre diese Auffassung, wenn die Substanz Gottes als die Materie oder der Stoff der übrigen Dinge in diese eingehen sollte, weil sie in ihrer eminenten Einfachheit die bestimmteste, vollste und erhabenste Wirklichkeit ist und darum gerade den äußersten Gegensatz zu der Unbestimmtheit, Leere und Zersplitterung der Materie bildet. Ebenso absurd wäre es, Gott zu denken wie die Wurzel einer Pflanze, die theils als Materie, theils als treibende Kraft mit zum Wesen aller Dinge gehörte und diese aus sich entwickelte. Absurd genug ist aber auch die Auffassung, daß die göttliche Substanz als die substanzielle Form der übrigen Dinge diese mit constituiren sollte, resp. als Seele eine außer sich vorgefundene oder von ihr selbst geschaffene Materie informiren und so einen Körper bilden sollte, dessen Glieder die einzelnen Wesen wären; denn damit würde sowohl für sie selbst ihre eigene absolut selbstständige Subsistenz, wie auch für die Weltdinge ihre natürliche Eigenart und ihr substanzieller Unterschied untereinander aufgehoben. Und dieses geschähe auch dann noch, wenn die göttliche Substanz nach Art der geistigen Seele im Menschen nicht ganz in der Formation und Belebung der übrigen Dinge aufginge, sondern noch ein eigenes Sein und Leben für sich behielte. In allen Fällen, sowohl wo sie als Materie, wie wo sie als substanzielle Form der Dinge gedacht würde, wird selbstverständlich mit der Einfachheit zugleich die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes aufgehoben.

III. Gott kann aber nicht nur nicht wesentlicher Bestandtheil einer andern Substanz sein oder werden: die Einfachheit seiner Substanz schließt überhaupt die Möglichkeit aus, daß er mit irgend einer Substanz außer ihm, selbst auf übernatürliche Weise, zu einer Natur verbunden werde, oder irgendwie eine solche Verbindung eingehe, wodurch seine Substanz als Theilsubstanz in einem Ganzen erschiene. Denn die Einheit der Natur involvirt eine gewisse Vermischung, wechselseitige Durchdringung und Modifikation der Kräfte und Thätigkeiten der geeinigten Substanzen, und der Charakter der Theilsubstanz bedingt die Unterordnung und Abhängigkeit derselben gegenüber einer andern oder gegenüber dem aus beiden resultirenden Ganzen; beides aber widerspricht gleichsehr der absoluten Einfachheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Daher lehrt die Kirche bezüglich des zusammengesetzten gottmenschlichen Wesens Christi ausdrücklich, daß hier weder eine Einheit der Natur vorliegt, noch auch die göttliche Substanz der menschlichen gegenüber ihre Selbstständigkeit verliert, daß sie vielmehr die menschliche Natur sich zu eigen macht und unterwirft. Die rein hypostatische Union Gottes mit einer geschaffenen Substanz, und zwar die Union durch aktive Aneignung und Beherrschung jener Substanz, wird dagegen durch die absolute Selbstständigkeit Gottes durchaus nicht ausgeschlossen. Sie ist vielmehr eben nur auf Grund derselben denkbar, während sie bei einer geschaffenen Substanz gegenüber der andern undenkbar ist; und so beweist die Substanz Gottes gerade in dieser einzig möglichen substanziellen Verbindung auch positiv eine durchaus einzige und eminente Selbstständigkeit, durch welche sie sich vor allen andern Substanzen auszeichnet und diesen gegenüber als supersubstantialis erscheint. Noch mehr erscheint sie als solche, wenn man bedenkt, daß jede geschaffene Substanz, soweit sie nicht schon selbst eine zusammengesetzte Natur ist, natürlicher oder übernatürlicher Weise mit einer andern zu einer Natur verschmolzen werden oder doch wenigstens ihre hypostatische Selbstständigkeit verlieren kann. 237

IV. Wie Gott vermöge seiner absoluten Einfachheit mit der Substanz der Weltdinge weder identisch sein noch mit ihr vermischt werden kann: so kann er auch nicht einmal als ein zu ihnen gehöriges Wesen zu einem Collektiv-Ganzen zusammengefaßt und -geordnet werden, sei es nun 1) ein totum universale, oder 2) ein totum integrale. D. h. er kann 1) nicht mit andern Substanzen unter einen gemeinschaftlichen Art- oder Gattungsbegriff, oder in eine Kategorie, zusammengestellt werden, weil selbst der Begriff der Substanz als solcher, da derselben in Gott keine Accidenzen entsprechen, nicht in demselben, sondern nur in ganz einzigem und eminentem Sinne auf ihn anwendbar ist, und das Sein vollends nicht nur in ungleichem Maße, sondern in ganz entgegengesetzter Weise Gott gegenüber den Creaturen zukommt (vgl. oben n. 111 und n. 118). Er kann 2) nicht mit ihnen zusammen einem gemeinschaftlichen Zwecke dienen oder ein gemeinschaftliches Ziel erstreben, resp. so für sie da sein, wie sie für ihn, wie das Haupt im Körper, oder der Fürst im Staate; vielmehr ist er schlechthin unabhängig, während alle übrigen Dinge schlechthin von ihm abhängig sind. Ueberhaupt ist keine andere Gemeinschaft zwischen Gott und den Weltdingen denkbar, als eine solche, welche die absolute Abhängigkeit dieser von Gott 238

und die absolute Unabhängigkeit Gottes von der Welt bestehen läßt, oder vielmehr sie einschließt und voraussetzt, und dadurch jede Art der Confusion, der Vermischung oder Vermengung in der absolutesten Weise ausschließt. Auch in dieser Beziehung besteht also ein unendlicher Abstand zwischen Gott und allen übrigen Wesen, und zwar ein unendlich größerer, als zwischen diesen selbst untereinander bestehen kann, und erscheint folglich Gott abermal als in eminenter Weise supersubstantialis.

239 V. Obgleich aber die absolute Einfachheit Gottes eine so eminente Erhabenheit seiner Substanz über alle andern Dinge mit sich bringt: so macht doch eben sie nach der andern Seite es wieder möglich, daß er in einer ungleich innigeren Weise mit seiner Substanz wie mit seiner Macht die Creatur durchdringe und in derselben gegenwärtig sei, als eine creatürliche Substanz in einer andern Creatur sein kann, und daß er auch gewisse höchst innige Verbindungen mit andern Substanzen eingehe, die zwischen Geschöpfen nicht möglich sind. Jene innige Gegenwart, in Hinsicht auf welche der Apostel (Eph. 4, 6) sagt, qui est *super* omnes, et *per* omnia et *in* omnibus nobis, steht schon unmittelbar im Gefolge der Schöpfung und Erhaltung der Substanz aller Dinge und erstreckt sich daher auch auf alle, nur daß sie voller und lebendiger wird mit der Fülle des Einflusses, den Gott auf die Creatur übt. Diese Verbindungen aber involviren wesentlich eine Erhebung der Creatur zu einer übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott und sind daher nur auf bestimmte Geschöpfe beschränkt. Zu den letztern gehört namentlich die rein hypostatische Union, wodurch der Sohn Gottes seine Menschheit sich zu eigen macht, und die intellektuelle Union (oder die unio illapsus), kraft welcher nach der allgemeinen Lehre der Theologen die göttliche Substanz dem Geiste der Seligen sich einsenkt, indem sie sein Erkenntnißvermögen mit sich selbst erfüllt und befruchtet, um die unmittelbare Anschauung ihrer selbst zu ermöglichen, und so sich zum panis supersubstantialis des ewigen Lebens macht.

Das Nähere über die substanzielle Gegenwart Gottes in allen Dingen s. unten § 88; über die hypostatische Vereinigung Buch V. und über die unio illapsus unten § 79.

§ 77. Die Un- und Ueberräumlichkeit oder Unermeßlichkeit, resp. Un-, Ueber- und Allörtlichkeit Gottes *(immensitas, incircumscriptibilitas* und *ubiquitas)*.

Literatur: *August.* oft, bes. ep. 187 (al. 57) ad Dardanum, oder lib. de praesentia Dei; *Anselm.* monol. c. 20—23; *Mag.* 1. dist. 37; dazu bes. *Bonav.* u. *Estius; Alex. Hal.* q. 8 u. 9; *Thom.* 1. p. q. 7; c. gent. l. 3. c. 68; *Suarez*, metaph. disp. 30; *Gillius*, de Deo tr. 9 (das Erschöpfendste); *Petav.* l. 3. c. 8 sqq. u. *Thomassin* l. 5. c. 1 sqq.; Verlage § 28—29; schildernde Ausführung bei *Lessius* l. 2 u. Rogacci c. 19.

240 Die Räumlichkeit im eigentlichen Sinne ist ein Attribut der materiellen Wesen oder der Körper und bezeichnet zunächst 1) ihre förmliche Ausdehnung oder ausgebreitete Größe (extensio oder quantitas dimensiva), kraft welcher ihre einzelnen Theile außer- und nebeneinander liegen (positio partium extra partes), und mithin ihre Substanz nicht ganz in Einem Punkte gesammelt ist. In Folge dessen können die Körper 2), wo sie sich mit andern berühren, diese nicht auf jedem Punkte der Berührung mit ihrer ganzen Substanz berühren. Ebenso wenig können sie 3) mit andern Körpern in demselben Raum sich

vollständig durchbringen, und füllen daher den Raum so, daß sie andere von diesem Raume ausschließen und durch die andern von deren Raum ausgeschlossen werden. Da diese Eigenschaften der Räumlichkeit bei den Körpern nur eine Folge ihrer Materialität sind, so sind schon die geschaffenen Geister wesentlich unräumlich, indem sie keine partes extra partes haben, und folglich den Körpern weder per partes coexistiren, noch sie vom Raume ausschließen, resp. von ihnen ausgeschlossen werden. — Die Unräumlichkeit muß aber bei ihnen näherhin als Ueberräumlichkeit bezeichnet werden, weil dieselbe einerseits gerade auf der höhern Vollkommenheit der geistigen Substanzen beruht, andererseits aber die Fähigkeit, räumlichen Dingen in demselben Raum zu coexistiren, nicht nur nicht ausschließt, sondern eine höhere Weise der Coexistenz und Gegenwart mit sich bringt, die nämlich, daß die geistigen Wesen mit ihrer ganzen Substanz in allen Theilen eines Raumes existiren und in diesem Sinne allerdings auch denselben ganz erfüllen, aber doch zugleich in dem schon von einem Körper eingenommenen Raume existiren und so die Körper durchbringen können. Diese Ueberräumlichkeit bildet daher zugleich eine eminente Räumlichkeit, d. h. eine der räumlichen Größe der Körper äquivalente äußere Größe der geistigen Substanz, und involvirt folglich eine gewisse virtuelle Ausdehnung derselben, welche die Geister sowohl von der Unräumlichkeit des Punktes, wie von der förmlichen Ausdehnung der Körper unterscheidet und mit jener die Untheilbarkeit, mit dieser die Fähigkeit, verschiedene Theile des Raumes zugleich zu berühren, gemein hat. — Bei den geschaffenen Geistern ist jedoch diese Ueberräumlichkeit insofern nur eine unvollkommene und beschränkte, als dieselben von Natur nicht fähig sind, einem beliebig großen Raume zu coexistiren, und daher bei ihnen eine Bewegung von einem Theile des Raumes zum andern denkbar ist; eben darum ist auch ihre Unräumlichkeit keine absolute, weil sie eben mit den Körpern immer noch das gemein haben, daß sie, wie diese, immerhin nur in einem beschränkten Theile des Raumes gegenwärtig sind und nach den übrigen nur durch Bewegung ihrer selbst gelangen können. Absolut überräumlich ist nur dasjenige Wesen, dessen virtuelle Ausdehnung actu unendlich und folglich so groß ist, daß sie nicht nur jeder beliebigen körperlichen Ausdehnung adäquat ist, sondern auch durch keine noch so sehr erweiterte körperliche Ausdehnung in ihrer Tragweite vollständig ausgemessen werden kann. So fällt die absolute Ueberräumlichkeit zusammen mit der Unermeßlichkeit der virtuellen Ausdehnung oder der äußern Größe eines Wesens; dieß um so mehr, als bei keinem Wesen die förmliche Ausdehnung als actu unendlich gedacht werden kann, und der lateinische Ausdruck immensitas selbst schon nicht bloß die Unendlichkeit, sondern auch das Vorhandensein förmlicher Ausdehnung (dimensio) ausschließt.

Die Oertlichkeit der Wesen hängt sehr nahe zusammen mit dem Begriffe der Räumlichkeit, ist aber doch einigermaßen davon verschieden. Im strengen Sinne des Wortes bezeichnet die Oertlichkeit eines Wesens diejenige Eigenschaft des Wesens, kraft deren es ein *locatum* oder ein *contentum in loco* sein, d. h. in einem bestimmten Raume von einer räumlichen Umgebung eingeschlossen oder irgendwie gebunden und beschränkt werden kann oder muß. Zunächst und ganz eigentlich und vollständig trifft dieß bei den materiellen Dingen zu. Sie sind nämlich locata in dreifacher Weise: 1) inwiefern ihr Bestand und ihre Thätigkeit mehr oder weniger von dem Einflusse der sie umgebenden Wesen bedingt und getragen wird (in loco tanquam conservante et influente); 2) inwiefern ihre eigene Ausdehnung auf ihrer Grenze parallel läuft mit der sie umschließenden Grenze der Umgebung und von dieser gleichsam umschrieben wird (in loco tanquam circumscribente oder circumscriptive im engern Sinne); 3) inwiefern sie zu einer gegebenen Zeit nur innerhalb der Grenzen dieses bestimmten Ortes existiren können, und folglich in ihm festgebannt sind (in loco tanquam definiente, oder definitive, oder auch circumscriptive im weitern Sinne). Nach allen drei Richtungen hin involvirt das esse locatum oder localiter esse in loco eine in der Materialität der betreffenden Wesen begründete große Unvollkommenheit. — Diese fällt darum auch bei den geschaffenen Geistern schon größtentheils weg, da dieselben weder von einem körperlichen Orte in ihrem Sein bedingt, noch wegen der mangelnden formellen Ausdehnung förmlich umschrieben werden können; das definitive an einem Orte sein (und folglich auch das circumscriptive-sein im weitern Sinne) bleibt jedoch auch bei ihnen insofern bestehen, als sie zwar nicht wesentlich innerhalb eines körperlichen Ortes sind, wenn sie aber an einem solchen sind, auch auf einen bestimmten Umkreis beschränkt und durch die von ihnen unabhängige Umgebung desselben auch umschränkt werden. So-

weit also die Oertlichkeit ein contin*eri* loco bezeichnet, sind die geschaffenen Geister zwar dem Körper gegenüber, aber noch nicht schlechthin unörtlich: vielmehr muß man sie, da das contineri loco im Sinne von capere oder χωρεῖν (= umschließen) immer noch auf sie Anwendung findet, wenigstens mit den entsprechenden technischen Namen noch als capabiles oder χωρητοί bezeichnen. Da nun aber diese relative Unörtlichkeit der Geister eben in ihrer höhern Vollkommenheit ihren Grund hat, diese aber die Fähigkeit, an den Orten gegenwärtig zu sein und dieselben zu erfüllen (esse in loco per praesentiam und repletive), und zwar eine höhere Weise der Gegenwart und der Erfüllung, die durch virtuelle Ausdehnung, mit sich bringt: so involvirt bei ihnen die Unörtlichkeit eine gewisse Ueberörtlichkeit; aber die letztere ist bei ihnen aus demselben Grunde eine beschränkte, aus welchem die Unörtlichkeit nur eine relative ist. — Absolut unörtlich und überörtlich ist nur dasjenige Wesen, welches in keiner Weise von einem Orte außer ihm abhängt, durch keinen ihm äußerlichen Ort, mag er auch noch so groß gedacht werden, irgendwie umschlossen oder begrenzt wird und werden kann, also schlechthin unumschließbar, incircumscriptibile, incapabile oder ἀχώρητον ist. Bei einem solchen Wesen erweitert sich dann der Begriff der Ueberörtlichkeit dahin, daß es auch über jeden gegebenen und denkbaren Ort hinaus existirt und so in seiner Weise durch den Umfang seiner virtuellen Ausdehnung alle Orte umschließt und umspannt. Ein solches Wesen ist aber eben damit auch wesentlich allörtlich in dem Sinne, daß es keinen Ort gibt oder geben kann, der nicht innerhalb des Umfanges seiner virtuellen Ausdehnung läge, und den es nicht so erfüllte, daß es in keinem Theile desselben fehlte oder nicht in allen Theilen gegenwärtig wäre. Als Eigenschaft eines Wesens, d. h. als Fähigkeit, ohne Bewegung seiner selbst alle Orte zu erfüllen und zu umspannen, oder vielmehr als Grund, weßhalb es keinen Ort geben kann, wo jenes Wesen nicht gegenwärtig wäre, fällt die Allörtlichkeit zusammen mit der Unermeßlichkeit und Unendlichkeit der virtuellen Größe jenes Wesens, und sie kann daher bestehen, ohne daß wirkliche Orte da sind, welche zu erfüllen und zu umspannen wären. Aber als effektives Verhältniß zu den Orten schließt sie das Dasein der Orte ein.

242 I. Die Glaubenslehre, daß Gott unermeßlich (immensus, *Symb. Athan.*) und unumgrenzbar (incircumscriptibilis oder incapabilis (ἀχώρητος Conc. Rom. 649) ist, schließt zunächst 1) als Voraussetzung ein, daß Gott als reinster und absolut selbstständiger Geist schlechthin unräumlich und unörtlich ist, d. h. daß er weder eine förmliche Ausdehnung hat, noch auch von irgend einem physischen Ort außer ihm irgendwie abhängig ist, geschweige denn förmlich umschrieben werden kann. Sie behauptet dagegen 2) ausdrücklich, daß Gott schlechthin überräumlich und überörtlich ist, d. h.: daß er eine solche virtuelle Ausdehnung besitzt, kraft deren er a) über jede wirkliche oder denkbare förmliche Ausdehnung der Körper so hinausragt, daß er mit dieser nicht ausgemessen werden kann; kraft deren er folglich b) alle wirklichen und denkbaren Orte so überragt, daß er von keinem Orte umschlossen wird oder auch nur als umschlossen gedacht werden kann, vielmehr seinerseits jeden Ort umschließt; und kraft deren es c) zugleich möglich wird, daß man über jeden wirklichen oder gedachten Ort hinaus noch einen größeren denken kann, der ebenfalls von ihm überragt und eingeschlossen würde. Sie bringt aber auch 3) als Consequenz mit sich, daß Gott in eminenter Weise allörtlich ist, d. h. daß er von keinem wirklichen Orte oder einem Theile desselben fern sein oder gedacht werden kann, und daß er ebenso allen weiteren denkbaren Orten gegenwärtig sein würde, wofern und sobald sie existirten. Es ist jedoch controvers, obgleich mehr nur als nominelle Frage, ob man sagen könne oder müsse, die Allörtlichkeit Gottes bedeute auch, daß er nicht bloß habituell, sondern aktuell über die wirkliche Welt hinaus

durch unendliche imaginäre Räume sich erstrecke oder in denselben gegenwärtig sei.

Dagegen muß wohl beachtet werden, daß die Allörtlichkeit im vollen 243
Sinne des Wortes, = **Allgegenwart**, mehr einschließt, als formell und unmittelbar aus der Unermeßlichkeit der virtuellen Ausdehnung Gottes folgt. Sie bedeutet nicht bloß das einfach lokale Verhältniß, kraft dessen Gott in allen Räumen und Orten insofern gegenwärtig ist, als er ihnen nicht örtlich fern steht, insofern sie erfüllt, als er in keinem Theile derselben fehlt, und insofern sie überragt, als er immer weiteren Räumen und Orten coexistiren kann. Sie involvirt zugleich ein **dynamisches oder causales Verhältniß**, das der **aktiven Gegenwart**, welches das lokale theils als Voraussetzung theils als Folge einschließt, und welches daher auch in der Regel in engster Verbindung mit jenem dargestellt wird. Hier ist dasselbe nur insoweit mit in Betracht zu ziehen, als vermöge dieses dynamischen Verhältnisses Gott nicht bloß von den Räumen und Orten unabhängig, diese vielmehr **wesentlich von ihm abhängig und an ihn gebunden** sind, und als demgemäß nicht bloß Gott **groß genug** ist, um allen Räumen und Orten gewachsen zu sein, sondern auch diese nur **durch Gott und kraft seiner Gegenwart in denselben** als wirklich oder möglich denkbar sind. Die weiteren Momente, welche im Gefolge des causalen Charakters der Allgegenwart Gottes stehen, besonders sein eminentes Sein in den Dingen selbst, nicht bloß in den räumlichen, sondern auch in den unräumlichen, und die ihm eigenthümliche Weise die Räume zu erfüllen, kommen zur Sprache, wo die Allgegenwart ex professo behandelt wird.

Die **hl. Schrift** schildert die Unermeßlichkeit Gottes gewöhnlich in ihrer concreten 244
Erscheinung als effektive Allörtlichkeit in der Welt, im Gegensatze zur partiellen, beschränkten Gegenwart der auf einen Winkel der Welt beschränkten Creaturen. Sie betont daher 1), daß Gott **nicht bloß in einem Theile der Welt**, etwa bloß auf der Erde oder im Himmel, sondern in allen, auch den untereinander **entferntesten Theilen der Welt** gegenwärtig sei. So Mos. 4, 39: Scito ergo hodie et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum et in terra deorsum, et non sit alius; — Ps. 138, 7 sqq.: Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris: etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua. — Jerem. 23, 24: Si occultabitur vir in absconditis et ego non videbo eum, dicit Dominus? Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus. Und es ist auch nur eine großartige Veranschaulichung dieser Größe Gottes, nicht aber eine sinnliche Entstellung ihrer Einfachheit, wenn die Erde als Schemel der Füße, der Himmel als Thron Gottes aufgefaßt wird, wie Is. 66, 1: Coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. — Zugleich aber sagt die hl. Schrift 2) auch ausdrücklich, daß die Größe Gottes nach allen Richtungen hin **über die Welt hinausragt**: Job 11, 8—9: Excelsior coelo est profundior inferno . . . longior terra mensura ejus et latior mari, und 3 Reg. 8, 27: Si coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec. Dieser Gedanke, in Verbindung mit dem andern, daß die ganze Welt von Gott durch seine Macht getragen werde, ist in einem großartigen Bilde ausgesprochen Js. 40, 12., wo die ganze Welt als in der Hand Gottes getragen und von ihr umschlossen erscheint: Quis mensus est pugillo aquas et coelos palmo ponderavit? Quis appendit tribus digitis molem terrae, et libravit in pondere montes et colles in statera? Hiemit ist dann auch virtuell die **absolute** Unermeßlichkeit der virtuellen Ausdehnung Gottes ausgesprochen, weil ein analoges Verhältniß Gottes, wie zur wirklichen Welt, zu jeder denkbaren Welt bestehen würde. — Beide

Momente, das Erfüllen und das Umschließen, sind zugleich angedeutet Sap. 1, 4: Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet (τὸ συνέχον) omnia, scientiam habet vocis (das hoc geht hier nach dem Griech. auf Spiritus = πνεῦμα). Wir sagen: angedeutet; denn strenggenommen bezeichnet das continere hier das causale Zusammenhalten aller Dinge, nach Analogie der Seele im Verhältniß zum Leibe; von Vielen wird jedoch hier eine Anspielung auf das Verhältniß der Luft zu den lebenden Wesen erblickt. Deutlicher liegt eine solche Anspielung in den Worten Pauli Act. 17, 28: Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur et sumus, obgleich auch hier das in eigentlich mehr eine causale Beziehung ausdrückt.

245 Die Väter kommen sehr oft auf dieses Attribut Gottes zurück. Namentlich betonen sie 1), daß Gott für sich keines äußern Ortes bedürfe, vielmehr in sich selbst sei und sich selbst sein Ort sei: *Tert.* c. Prax.: Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. *Bern.* de consid. l. 5. c. 6: Alias vero, ubi erat, antequam mundus fieret, ibi est. Non est quod quaeras ultra, ubi erat, quia nihil erat; ergo in se ipso est. Daher der Denkspruch:

Dic ubi tunc esset, cum praeter eum nihil esset;
Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.

2) daß Gott nicht durch formelle Ausdehnung allgegenwärtig sei: *Aug.* ep. 187 c. 5: In eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur; omnis enim hujusmodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto . . . Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus, et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in semetipso ubique totus. — 3) Sie charakterisiren die Unendlichkeit der virtuellen Ausdehnung damit, daß es ohne Gott nirgendwo einen Raum oder Ort geben, resp. nichts von Gott localiter entfernt sein könne: *Fulg.* contra serm. Fastidiosi: A Deo nostro nihil potest localiter separari, quia idem Deus summus, verus et bonus, sicut omnia fecit, sic et omnia continet et replet immensus. Non est autem corporalis, neque localis, et ideo nec ipsa corporalia a Deo possunt localiter separari, quia in loco est omne corpus, et sine Deo nullus est locus. Deus enim sic nullo continetur loco, ut ipse contineat omnem locum, in quo est moles nulla, et cujus est virtus immensa. — 4) Vorzüglich aber heben sie hervor, wie die virtuelle Größe Gottes zugleich ebenso Alles durchbringe und erfülle, wie Alles überrage und umschließe. *Prosper.* lib. de provid.:

Sed nusquam non esse Dei est, quia totus ubique
Et penetrat mundi membra omnia liber et ambit.

Besonders classisch sind folgende Stellen des hl. Gregor d. Gr. und des hl. Hilarius, welche durch Vergleichung der beiden Schriftstellen Isai. 66, 1 u. 40, 12., die nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin das Bild der göttlichen Unermeßlichkeit zeichnen, sowie durch geschickte Verbindung des causalen und dominirenden Verhältnisses Gottes zu den Dingen mit dem mehr lokalen des Erfüllens und Umfassens ein ebenso tiefsinniges, wie anschauliches und allseitiges Gesammtbild der unermeßlichen Größe Gottes in Verbindung mit seiner Allörtlichkeit entwerfen. *Gregor. M.* Mor. in Job. l. 2. c. 8 schreibt zu den Worten: Egressus est Satan a facie Domini: Quo exitur ab eo, qui ubique est? Hinc namque est, quod Dominus dicit, *coelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum;* hinc rursum de eo scriptum est, *coelum metitur palmo, et omnem terram pugillo concludit. Sedi quippe, cui praesidet,* interior et exterior manet: Coelum palmo metiens et terram *pugillo concludens,* ostenditur, quod ipse sit circumquaque cunctis rebus, quas creavit, exterior; id enim, quod interius concluditur, a concludente exterius continetur. *Per sedem ergo, cui praesidet, intelligitur esse interius supraque; per pugillum, quo continet, exterius subterque signatur.* Quia

enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia: et *superior* est per *potentiam* (nämlich die potentia regendi, nicht producendi oder conservandi) et *inferior* per *sustentationem*, *exterior* per *magnitudinem*, *interior* per *subtilitatem*; sursum *regens*, deorsum *continens*, extra *circumdans*, interius *penetrans*. Nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque alia manet interior, sed *unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans*: unde superius praesidens, inde inferius sustinens, et unde exterius ambiens, inde interius replens; sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens, interius *sine extenuatione penetrans*, exterius sine *extensione circumdans*. Est itaque *inferior et superior sine loco* (d. h. sine situ locali): est *amplior sine latitudine*, est *subtilior sine extenuatione*. Aehnlich *Hilar.* de Trin. l. 1 (nicht weit vom Anfang): *Coelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum.* Conclusum palmo coelum rursum Deo thronus est, et terra, quae pugillo continetur, eadem et scabellum pedum ejus est, ne in throno et scabello secundum habitum considentis protensio speciei corporeae posset intelligi, cum id, quod sibi thronus et scabellum est, rursum illa ipsa infinitas potens palmo ac pugillo apprehendente concluderet: sed ut *in his cunctis originibus creaturarum Deus intra et extra, et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur*: cum et palmo pugilloque continens potestatem naturae exterioris ostenderet, et thronum ac scabellum substrata esse ut interno exteriora monstraret; cum exteriora sua interior insidens, ipse rursum exterior interiora concluderet, atque ita totus ipse intra extraque se continens, neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent. . . . . . Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est. In coelis est, in inferno est, ultra maria est, inest interior, excedit exterior. Itaque cum habet atque habetur, neque in aliquo ipse, neque in omnibus est. Eine analoge Schilderung oder vielmehr nur eine metrische Reproduktion der Stelle Gregors findet sich in folgenden Versen Abälards (rhythm. de Trin. v. 3 sqq.):

Super cuncta, subtus cuncta, extra cuncta, intra cuncta:
Intra cuncta nec inclusus, extra cuncta nec exclusus,
Subter cuncta nec subtractus, super cuncta nec elatus;
Super totus possidendo, subter totus sustinendo,
Extra totus complectendo, intra totus es implendo;
Intra nusquam coarctaris, extra nusquam dilataris,
Subtus nullo fatigaris, super nullo sustentaris.

Für die sinnliche Veranschaulichung vergleichen die Väter nach den Andeutungen der hl. Schrift die geistige Substanz Gottes in Hinsicht auf die in ihrer Unermeßlichkeit eingeschlossenen verschiedenen Momente mit den flüssigen resp. ätherischen Elementen in der Körperwelt (Wasser, Luft, Licht). Denn im Gegensatz zu den festen Körpern haben diese ihre einzelnen Theile so auseinander, daß dieselben leicht ihre Stelle wechseln und einer an die Stelle des andern tritt; ferner haben sie keine feste und genaue oder lineare äußere Begrenzung, sondern streben kraft ihrer Elasticität über jede Schranke sich auszudehnen, und vermögen so auch die festen Körper ebenso zu durchströmen, wie zu umfluthen. Von dieser Anschauung ist daher auch die ganze Ausdrucksweise der hl. Schrift und der Väter (namentlich die Ausdrücke permeare, pervadere, implere, nämlich nicht bloß locum, sondern corpus, circumfundi) entlehnt, obgleich die förmliche Durchführung des Vergleiches nur selten ist (vgl. indeß *Aug.* conf. l. 7. c. 5 das Gleichniß von dem Schwamme im Meere), und öfter der Unterschied als die Aehnlichkeit hervorgehoben wird (s. *Aug.* oben). Vielleicht ist es in diesem Sinne auch zu verstehen, wenn es Weish. 7, 24 von Gott heißt: Omnibus mobilibus mobilior est sapientia; jedoch bezeichnet dann die Beweglichkeit nicht die Fähigkeit zu förmlicher Bewegung, sondern nur die Feinheit und Freiheit, die Ungebundenheit und Unhemmbarkeit der göttlichen Substanz (das λεπτόν und ἀκώλυτον in V. 22), welche die höchste Festigkeit und Ruhe (das βέβαιον in V. 23) nicht ausschließt. Zunächst liegt der Vergleich mit dem Alles durchdringenden und umfluthenden Lichtäther, und dieß um so mehr, als hiemit zugleich angedeutet wird, wie Gott durch seine Gegenwart an allen Orten nicht befleckt wird (das ἀμόλυντον in V. 23). Für die 246

Veranschaulichung des dynamischen und causalen Verhältnisses Gottes zu den Orten und der darauf beruhenden Stellung Gottes zu denselben ist jedoch diese Vergleichung weniger geeignet.

247 Theologisch ergibt sich die Unräumlichkeit und Unörtlichkeit Gottes im Allgemeinen aus seiner Geistigkeit. Die Unermeßlichkeit selbst aber in ihrer vollen Bedeutung wird 1) als nothwendige Bedingung gefordert a) durch die absolute Unveränderlichkeit Gottes; denn entweder müßte er wesentlich an keinem Orte gegenwärtig sein können, was absurd, oder aber, wenn er an Einem Orte ist, müßte er zu den übrigen durch eine Bewegung seinerseits gelangen; und wenn schon eine solche Bewegung keine innere Veränderung in Gott einschlösse, dann brächte sie doch eine solche Veränderung mit sich, welche mit der souveränen Selbstständigkeit und Ruhe Gottes sich nicht vereinigen ließe. Sie wird b) ferner gefordert für die naturgemäße vollkommene Bethätigung der Allmacht Gottes; denn wenn schon an sich eine actio in distans denkbar ist, dann ist diese doch nicht denkbar bei Gott, dessen Thätigkeit mit seiner Substanz identisch ist, und zugleich nicht bloß auf die Wesen außer ihm wirkt, sondern deren ganze Substanz trägt und erhält; bei dieser Thätigkeit aber ist ebenso wenig eine actio in distans denkbar, wie bei der belebenden Thätigkeit der Seele im Körper; da nun Gott wesentlich alle denkbaren Creaturen hervorbringen kann, so kann auch kein Ort für eine Creatur gedacht werden, wo Gott nicht schon wesentlich, ohne sich zu bewegen, mit seiner Substanz vorausgesetzt werden müßte, um unmittelbar auf sie einwirken zu können. Die Unermeßlichkeit der virtuellen Ausdehnung ist 2) innerlich begründet in der unendlichen Seinsfülle des Wesens Gottes, und zwar a), inwiefern die innere Vollkommenheit Gottes nothwendig fordert, daß Gott auch die Fähigkeit, anderen Dingen substanziell gegenwärtig zu sein, als eine perfectio simplex in absoluter Weise besitze; und b), inwiefern eben diese Seinsfülle es mit sich bringt, daß Gott der erste und adäquate Grund der Möglichkeit aller Wesen außer ihm sei und darum auch die virtuelle Ausdehnung der Substanz besitze, welche hiezu nothwendig ist. Die Gründe 1 a. und 2 a. sind anerkanntermaßen auch vom bloßen Vernunftstandpunkte aus evident, während den beiden andern, namentlich von den Skotisten, ihre natürliche und absolute Evidenz bestritten wird.

248 Wegen der innigen Verwandtschaft und Wechselbeziehung, in welcher die Unermeßlichkeit der virtuellen Ausdehnung der göttlichen Substanz mit der Unendlichkeit der Seinsfülle und der Allmacht steht, kann die Frage entstehen, ob jene Unermeßlichkeit noch ein von dieser doppelten Unendlichkeit verschiedenes Attribut sei und mithin eine besondere Seite der göttlichen Vollkommenheit darstelle. Jedenfalls müssen wir die erstere wenigstens als ein besonderes Moment an und in der letztern betonen, weil für uns der Begriff der Unendlichkeit der innern Vollkommenheit an sich noch nicht die virtuelle Expansion der göttlichen Substanz, und die Unendlichkeit der Allmacht an sich noch nicht die substanzielle Gegenwärtigkeit in den Produkten derselben formell einschließt. Obgleich daher auch alle drei Attribute mit dem Namen magnitudo oder infinitas virtualis bezeichnet werden können: so ist der Sinn des Ausdrucks doch jedesmal ein verschiedener.

249 Die Redeweise der hl. Schrift, welche von einem Kommen und Gehen Gottes und von einer verschiedenen Einwohnung Gottes in verschiedenen Dingen spricht, macht gar

keine ernste Schwierigkeit; denn diese Ausdrücke beziehen sich nur auf die besondern Formen der Bethätigung, Entfaltung und Erscheinung der göttlichen Gegenwart, oder auf ein durch das verschiedene Verhalten der Creatur zu Gott bedingtes Verhältniß Gottes zu ihr. S. unten § 88.

II. Die Unermeßlichkeit und ebenso die Allörtlichkeit, soweit sie in 250
der Unermeßlichkeit enthalten ist und daraus resultirt, ist auch eine ausschließliche Eigenthümlichkeit Gottes, welche selbst auf übernatürliche Weise ebenso wenig, wie die innere Unendlichkeit der Substanz, nach Außen mittheilbar ist. Dagegen wäre bei einer Creatur allerdings insofern eine thatsächliche Allörtlichkeit möglich, als eben kein größerer Ort existirte, als der, welchen sie erfüllen und umfassen kann. Ueberdieß kann übernatürlicher Weise einem geschaffenen Geiste und sogar auch einem Körper, wenigstens wofern derselbe zugleich über seine dimensive Existenzweise erhoben wird und nach Art des Geistes untheilbar an den einzelnen Orten existirt, eine gewisse Vielörtlichkeit verliehen werden, wie sie thatsächlich dem Leibe Christi in seiner sakramentalen Existenz zukommt. Aber diese Vielörtlichkeit ist dann auch eine überaus wunderbare Participation der göttlichen Allörtlichkeit, und sie kommt dem Leibe Christi auch nur zu, inwiefern er als das instrumentum conjunctum der universalen Gnadenwirksamkeit Gottes dienen soll. Von der Allörtlichkeit der göttlichen Substanz bleibt sie indeß immer dadurch verschieden, daß sie weder dieser adäquat ist, noch auch unmittelbar und formell aus der Unermeßlichkeit derselben resultirt; denn sie kommt der Menschheit Christi nicht ipso facto durch die hypostatische Union zu, sondern wird bloß auf Grund derselben durch einen eigenen Akt der göttlichen Macht ihr verliehen. Ueber diesen Punkt und die betreffende Irrlehre Luthers folgt das Nähere in der Lehre von der Incarnation und der Eucharistie.

§ 78. Die Un- und Ueberzeitlichkeit Gottes — Ewigkeit *(aeternitas)*.

Literatur: *Anselm.* monol. c. 20—23; prosl. c. 13 u. 19 sqq.; *Lomb.* 1. d. 8; *Alex. Hal.* q. 12 (sehr reichhaltig); *Thom.* 1. p. q. 10; c. gent. l. 1. c. 15 u. l. 3. c. 66; *Gillius* tr. 10; *Petav.* l. 3. c. 3—4; *Thomassin.* l. 5. c. 11—16; *Frassen* disp. 3. a. 4; *Lessius* l. 4; Rogacci l. c. c. 14; *Franzelin* th. 31—32; Berlage § 30.

Die Zeitlichkeit bezeichnet bei den Geschöpfen diejenige Eigenschaft, kraft welcher in 251
ihrem Sein, ihrer Beschaffenheit und Thätigkeit ein wirkliches Entstehen und Vergehen stattfindet, oder durch die Fähigkeit zu vergehen ein Nacheinander oder eine Aufeinanderfolge von Momenten denkbar ist. Sie sind also zeitlich, inwiefern sie entweder nicht immer sind, sondern anfangen und aufhören zu sein, oder inwiefern sie nicht immer das sind, was sie einmal sind, oder inwiefern ihr Sein in einem gegebenen Augenblicke nicht wesentlich einschließt, daß sie auch im folgenden Augenblicke das zu sein fortfahren, was sie jetzt sind, und inwiefern folglich selbst ihre wirkliche Fortdauer oder ihr Fortbestand, als eine von Außen bewirkte Fortsetzung oder Erweiterung ihres früheren Daseins, ein Vor- und Nacheinander einschließt und gewissermaßen eine fortlaufende, theilbare und mathematisch meßbare Linie oder einen fortgesponnenen Faden bildet. Die materiellen Dinge sind zeitlich in einem ganz besondern und strengen Sinne, weil bei ihnen nicht nur ihre Accidenzen, sondern auch ihre Substanz einer beständigen und continuirlichen äußern und innern Bewegung unterworfen und in ihrem Fortbestande an eine solche gebunden, also vollständig in den stetigen Fluß der Bewegung hineingezogen ist, so daß ihre Dauer eine aktuell successive und darum förmlich ausgedehnte, und das Maß ihrer Bewegung auch das innere Maß ihres Fortbestandes ist; zugleich sind gerade die vollkommeneren unter ihnen, die lebendigen, ihrer Natur nach dem

effektiven Untergange verfallen. — Die geistigen Geschöpfe hingegen sind den materiellen gegenüber unzeitlich, weil einerseits ihre Substanz als solche keiner physischen Bewegung unterworfen und noch weniger in ihrem Fortbestande davon abhängig ist, und weil sie andererseits in ihrer Natur kein Princip des Vergehens haben, vielmehr darnach streben, immer fortzubestehen. Diese Unzeitlichkeit muß jedoch, damit nicht mit der Negation der Zeitlichkeit alle Dauer geläugnet scheine, zugleich als Ueberzeitlichkeit bezeichnet werden, d. h. als die aus der höhern Natur der Geister entspringende Fähigkeit, der zeitlichen Dauer zu coexistiren, ohne ihrer Unvollkommenheit unterworfen zu sein, also in ihrer Dauer von der continuirlichen Bewegung der materiellen Dinge unberührt zu bleiben und über die beschränkte Dauer der erstern hinaus fortzudauern. Gleichwohl sind auch sie insofern noch immer zeitlich und nicht absolut unzeitlich und überzeitlich, als in ihren innern Zuständen und Thätigkeiten ein Nacheinander stattfindet, ihr substanzielles Dasein einen Anfang haben kann und hat, und ihr Fortbestand, wenn schon ein naturgemäßer, so doch kein wesentlicher ist, da sie nur durch fortgesetzte Einwirkung Gottes fortbestehen und folglich durch Einstellung dieses Einflusses in jedem Augenblick ebenso aufhören könnten zu sein, wie die materiellen Wesen durch Einstellung der physischen Einflüsse, welche ihr Dasein und Leben erhalten. Demnach ist ihre Dauer zwar eine endlose, und auch nicht auf Grund einer innerlichen, continuirlichen Bewegung aktuell successiv, theilbar und meßbar, aber doch nicht allseitig untheilbar und unmeßbar, sondern erscheint wegen der steten Möglichkeit der Unterbrechung, oder ihrer potenziellen Successivität, ebenfalls als eine förmlich ausgedehnte oder als eine Linie mit verschiedenen auseinanderliegenden Punkten, welche mit dem eigentlichen Zeitflusse parallel läuft und wenigstens äußerlich an demselben gemessen werden kann. — Absolut unzeitlich und überzeitlich ist nur dasjenige Wesen, welches wesentlich sowohl niemals anders sein oder werden kann, als es einmal ist, wie auch niemals nicht sein kann, und deßhalb in seinem ganzen innern Sein so dauert und besteht, daß eine Unterbrechung seiner Dauer gar nicht denkbar, und seine Fortdauer nicht etwa eine Erweiterung oder Fortsetzung des frühern Seins, sondern mit diesem wesentlich identisch, also auch nicht einmal potentiell successiv oder ausgedehnt, und daher einem feststehenden Punkte zu vergleichen ist. Mit dem Ausschluß aller aktuellen oder potenziellen Successivität und Ausdehnung in seiner Dauer ist aber nicht geläugnet, sondern vielmehr behauptet, daß im Zeitflusse oder in der zeitlichen Dauer, der wirklichen wie der möglichen, kein Augenblick fixirt werden kann, worin es nicht als existirend vorgefunden würde, und daß folglich seine unzeitliche Dauer aller wirklichen und denkbaren zeitlichen Dauer in allen ihren Momenten äquivalent ist. In diesem Sinne ist das absolut Ueberzeitliche zugleich ebenso allzeitlich, wie das Unermeßliche allörtlich ist, d. h. es existirt mit jeder gegebenen Zeit und über dieselbe hinaus, und zwar nicht vermöge einer der zeitlichen Dauer homogenen, förmlich ausgedehnten Dauer, sondern vermöge einer bloß virtuell ausgedehnten Dauer von unendlicher Tragweite.

252 Da das Zeitlichsein als solches eben das Flüssige und Flüchtige an der Dauer der Dinge bezeichnet, alles Flüchtige aber als eine Veränderung ein Bleibendes voraussetzt: so gibt es für das Unzeitliche und Ueberzeitliche auch positive Ausdrücke, nämlich das „Stetige, Immerwährende, Ewige“, αἰώνιον = ἀεὶ ὄν oder ἀΐδιον, sempiternum, aeternum [1]. Aber eben deßhalb bezeichnen diese Ausdrücke nicht alle sofort und ausschließlich eine absolut unzeitliche oder überzeitliche Dauer. Vielmehr gebraucht man sie gewöhnlich ohne Rücksicht auf die Successivität der Dauer nur zur Bezeichnung einer großen oder langen Dauer im Gegensatz zu einer kleinen oder kurzen. So werden diese Namen 1) in einem relativen und beschränkten Sinne schon auf vergängliche Dinge angewandt, inwiefern ihre Dauer eine verhältnißmäßig feste und große, d. h. den gewöhnlichen Bedingungen des Wandels und der Unterbrechung trotzende, über das gewöhnliche Maß hinausgehende, resp. ihr Anfang oder Ende unbekannt und verborgen ist, und darum kein Maß derselben angegeben werden kann (daher aeternum oft für antiquum, αἰών und das hebr. עוֹלָם für saeculum = Jahrhundert), oder inwiefern sie endlich das ganze Maß des Zeitflusses ausfüllt (daher αἰών auch für die Dauer der Welt, resp. für die Welt selbst). In einem weniger beschränk-

[1] Ueber die verschiedenen Bedeutungen von aeon, aevum, saeculum (hebr. עוֹלָם) in der profanen und heiligen Sprache s. *Gillius* l. c. c. 1; *Petav.* l. c. c. 3.

ten Sinne werden jene Namen 2) auf solche Dinge angewandt, die ihrer Natur nach nie aufhören sollen, wie ewige Bündnisse, namentlich die Ehe, oder thatsächlich nie aufhören, also unvergänglich sind, wie die geschaffenen Geister. Im absoluten Sinne hingegen bezeichnen sie 3) das schlechthin anfang- und endlose Sein oder die schlechthin unendliche Dauer in ihrer unermeßlichen virtuellen Ausdehnung. Im theologischen Sprachgebrauche beschränkt man jedoch den Namen aevum (dem griech. αἰών nachgebildet) auf die endlose Dauer der reinen Geister, während man den Namen aeternitas der absolut überzeitlichen Dauer reservirt, und zwar speziell in dem Sinne, daß damit nicht bloß die Unendlichkeit der Größe, sondern eben die Successionslosigkeit derselben ausgedrückt werden soll; denn für die Bezeichnung der Unendlichkeit als solcher gebraucht man den Namen sempiternitas (vgl. *Rich. Vict.* Trin. l. 2. c. 4).

I. Die Ewigkeit Gottes im Sinne der Glaubenslehre (Symb. Nic. und 253 Athan. u. ö.) wie dieselbe stets verstanden worden ist, bedeutet 1) daß die Dauer Gottes vor Allem insofern un- und überzeitlich ist, als sie keinen Anfang und kein Ende hat, also keine zeitlichen Grenzen und noch weniger in andern vor und nach ihr existirenden Dingen zeitliche Schranken hat, vielmehr über jede abzusteckende zeitliche Grenze hinausgeht und a fortiori allen zeitlichen Dingen coexistirt, daß sie folglich auch insofern allzeitlich ist, als sie zu keiner wirklichen oder denkbaren Zeit nicht vorhanden ist. Ferner ist die Dauer Gottes 2) insofern un- und überzeitlich, als sie in keiner Weise vom Zeitflusse mitberührt wird, sondern absolut wandellos und gleichförmig ist, ohne daß in Gott ein wirklicher Wechsel oder eine Veränderung, also eine aktuelle Aufeinanderfolge von Zuständen und Thätigkeiten vorhanden wäre. Endlich ist die Dauer Gottes 3) auch in dem Sinn un- und überzeitlich, daß sie eine wesentlich und schlechthin untheilbare ist, indem jeder Moment derselben alle übrigen wesentlich fordert und einschließt, und daß sie folglich weder aktuell noch potentiell eine Vergangenheit und Zukunft zuläßt, sondern als stehende Gegenwart (nunc stans) zu denken ist, aber eben darum allem Zeitlichen gegenüber die positive Bedeutung der Vergangenheit (das Frühersein) und der Zukunft (das Nachhersein) in sich beschließt. Kurz, die Ewigkeit Gottes bezeichnet nach der Glaubenslehre die Dauer Gottes als eine unendliche, unveränderliche und absolut einfache, und zwar so, daß die Einfachheit als der Grundzug erscheint, welcher die Dauer Gottes am wesentlichsten von der Dauer aller übrigen Dinge unterscheidet und die beiden andern Eigenschaften derselben innerlich begründet und in ihrem eigenthümlichen Charakter bestimmt. Namentlich bewirkt die Einfachheit, daß die Unendlichkeit der göttlichen Dauer nicht als eine unendlich lange Zeit oder förmlich ausgedehnte Dauer, sondern nur als übergroßes Aequivalent aller wirklichen und möglichen Länge zeitlicher Dauer mit einer bloß virtuellen Ausdehnung zu denken ist.

Alle diese Momente sind trefflich ausgedrückt in der als classisch allgemein 254 recipirten Definition des Boethius (de consol. phil. l. 5. pr. 6): Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio [1].

---

[1] Quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum, quod vitae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero jam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur,

Es heißt hier 1) possessio *vitae*, des Lebens, nicht einfach des Seins, a) weil hervorgehoben werden soll, daß die Ewigkeit sich nicht auf die bloße Existenz der Substanz, sondern auch auf ihre innere Thätigkeit und Zuständlichkeit erstrecke; b) weil auf sinnlichem Gebiete gerade die lebenden Wesen als solche vorzüglich dem Entstehen und Vergehen, sowie dem Wechsel der Jugend und des Alters ausgesetzt sind, und wir daher die Beständigkeit des Lebens mehr bewundern als die des nackten Seins; c) weil beim geschaffenen Geiste, von dessen Dauer die göttliche hier unterschieden werden soll, die Dauer seiner Substanz nicht als eine formell successive erscheint, dagegen sein Leben in einer Aufeinanderfolge wechselnder Thätigkeiten dahin fließt; d) um auszudrücken, daß die absolute Ruhe der Ewigkeit nicht die Ruhe eines todten Felsens, sondern die der unverwüstlichen Lebendigkeit (vivacitas, s. unten *Aug.*) sei. Es heißt 2) *interminabilis* vitae, um die Unendlichkeit der Dauer nach vorwärts und rückwärts auszudrücken; die Construktion des interminabilis mit vitae, statt mit possessio, deutet zugleich an, daß die Endlosigkeit mehr eine Bedingung und Folge, als das eigentliche Wesen der Ewigkeit ist. Es heißt 3) *possessio* vitae, nicht einfach existentia, weil daran deutlicher der Gegensatz des göttlichen Lebens zu dem successiv erworbenen oder gewonnenen, resp. verlierbaren und abnehmenden Leben der Geschöpfe hervortritt. Es heißt 4) possessio *tota simul*, um die Wandellosigkeit und damit die absolute Gleichförmigkeit des göttlichen Lebens auszudrücken und jeden Fortschritt und Rückschritt im göttlichen Leben auszuschließen; und endlich 5) possessio *perfecta*, um den Besitz des Lebens als einen wesenhaften und darum absolut einfachen und untheilbaren zu kennzeichnen und damit auch die Denkbarkeit einer Theilung in demselben auszuschließen.

255 Die hl. Schrift spricht 1) die Ewigkeit Gottes in ihrem innersten Grund und Wesen aus in dem Namen ὁ ὤν, der da ist, worin durch die Betonung der Wesenhaftigkeit des Seins zugleich emphatisch hervorgehoben wird, daß in Gott kein Nichtsein, mithin auch kein noch nicht sein und kein nicht mehr sein denkbar ist (*Hilar.* de Trin. l. 1: Admiratus sum plane tam absolutam Dei significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad humanam intelligentiam sermone loqueretur. Non enim aliquid magis proprium Dei quam esse intelligitur, quia id ipsum quod est neque desinentis est neque coepti, et id quod incorrupta beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut poterit aliquando non esse, quia divinum omne neque abolitioni neque exordio obnoxium est). — Aus diesem Namen leitet sie 2) ferner her, daß Gott schlechthin der primus und novissimus sei (z. B. Is. 41, 4: Ego Dominus [Jehovah] primus et novissimus ego sum), d. h. daß er vor allen zeitlichen Dingen und über alle hinaus sei, vor ihm aber und nach ihm nichts denkbar sei, womit zugleich angedeutet wird, daß in ihm selbst kein Vor- und Nacheinander sei, weil es sonst ein Zeitliches vor oder nach einem realen Momente seines Daseins geben könnte. Ebenso erweitert sie 3) diesen Namen in den andern: ὁ ὤν, ὁ ἦν, ὁ ἐρχόμενος (Apoc. 1, 4), womit gesagt wird, daß Gott, eben als schlechthin seiend, vor allen wirklichen Dingen und vor jeder Zeit gewesen sei und von jeder kommenden Zeit als fortexistirend vorgefunden werde und über dieselbe hinaus existire; und weil das Gewesensein und Seinwerden nicht eine Vergangenheit und Zukunft in Gott selbst ausdrücken soll, setzt die Schrift zuweilen auch das Präsens,

---

nondum tamen tale est, ut aeternum esse jure credatur. Non enim totum simul, infinitae licet vitae, spatium comprehendit atque complectitur: sed futura nondum, transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totamque pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur.

wo man ein Präteritum oder Futurum erwarten sollte: Ps. 89, 2: Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu *es* Deus; Sir. 42, 21; qui *est ante* saeculum et usque in saeculum, und Joan. 8, 58: *Antequam* Abraham fieret, ego *sum*. Sie spricht 4) die Dauer Gottes auch formell als eine durchaus gleichförmige aus Hebr. 1, 10 sqq.: Tu in principio, Domine, terram fundasti et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis; et omnes ut vestimentum veterascent et velut amictum mutabis eos et mutabuntur: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Sie bezeichnet 5) alle, auch die längste zeitliche Dauer gegenüber der göttlichen als eine verschwindend kleine, nicht nur inwiefern sie hinter der unendlichen Ausdehnung der letztern zurückbleibt, was durch das Herrschen oder Bleiben in saeculum saeculi oder in saecula saeculorum oder durch Häufung der längsten Zeiträume ausgedrückt wird, sondern auch inwiefern letztere ohne förmliche Coextension mit der Zeit diese wie in einem Tage, d. h. in einem Augenblicke, zusammenfaßt; Ps. 89, 4: Quoniam mille anni ante oculos tuos, sicut dies hesterna, quae praeteriit, und 2 Petr. 3, 8: Unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus. Sie faßt daher auch die Dauer Gottes als ein ewiges Heute, auf welches kein Morgen folgt, und dem kein Gestern vorangeht, wie die VV. das hodie genui te in Ps. 2, 7 erklären. Hieraus ergibt sich dann auch, daß das Attribut „Ewigkeit", wo es in der hl. Schrift ohne nähere Bestimmung Gott beigelegt wird, im absoluten und folglich in einem weit höheren Sinne beigelegt wird, als geschaffenen Dingen, z. B. der Erde, den Bergen, dem höllischem Feuer u. s. w. Mit Vorliebe legt die hl. Schrift die Ewigkeit speziell dem Leben Gottes bei (wie Gen. 21, 23; Dan. 4, 31), und weiterhin seiner Macht, Gerechtigkeit und Güte, seinem Rathschlusse und seinem Worte. Aus der absoluten Ewigkeit seines Wesens leitet sie dann auch her die relative Ewigkeit (Unvergänglichkeit) seiner Werke und seines Reiches, und speziell desjenigen Reiches, welches nach dem Abschlusse des Zeitflusses (post consummationem saeculi) zur vollen und steten Offenbarung seiner Herrlichkeit gegründet werden soll, und in Hinsicht auf welches sie ihn den pater futuri saeculi (אֲבִי־עַד) nennt.

Von den Vätern hat besonders *August.* die Ewigkeit Gottes oft und geistreich dar- 256
gestellt. So de ver. relig. c. 49: Aeterna vita vitam temporalem *vivacitate ipsa* superat; nec quid sit aeternitas, nisi intelligendo conspicio. Mentis quippe aspectu omnem mutabilitatem ab aeternitate sejungo, et in ipsa aeternitate nulla spatia temporis cerno, quia spatia temporum praeteritis et futuris rerum motibus constant. Nihil autem praeterit in aeterno et nihil futurum est, quia et, quod praeterit, desinit, et, quod futurum est, nondum esse coepit: aeternitas autem tantummodo *est*, nec fuit, quasi jam non sit, nec erit, quasi adhuc non sit. Quare sola ipsa de se verissime dicere poterit: Ego sum qui sum, et de ipsa verissime dici poterit: Qui est misit me ad vos. Wenn es aber keine Vergangenheit und Zukunft in Gott gibt, haben auf ihn auch die verschiedenen Zeitmaße nur so Anwendung, daß keine größern oder kleinern Theile der Dauer Gottes damit gemessen werden, und daß sie folglich gleichsam ineinanderschwinden. So in Ps. 121, n. 6: Qui sunt anni tui, qui non deficiunt, nisi qui stant? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni unus annus est, et ipse unus annus, qui stat, unus dies est. . . . Sed stat semper illa dies, et quod vis, vocas illum diem; si vis, annis sunt, si vis, dies est. Quodcumque cogitaveris, stat tamen. Gleichwohl werden bei Gott auch die Bezeichnungen der Vergangenheit und Zukunft angewandt, aber nur im Vergleich mit der außer ihm wirklichen oder denkbaren Zeit. So tr. in Joan. 99 (zu Joan. 16: Quaecumque audiet, loquetur): In eo, quod sempiternum est sine initio et sine fine, cujuslibet temporis verbum ponatur, sive praeteriti sive praesentis sive futuri, non mendaciter ponitur. Quamvis enim natura illa immutabilis non recipiat fuit et erit, sed tantum est — ipsa enim veraciter est, quae mutari non potest — tamen propter mutabilitatem temporum, in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus et fuit et erit et est: fuit in praeteritis saeculis, est in praesentibus, erit in futuris; *fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit, est, quia semper est.* Neque enim, velut qui jam non sit, cum praeteritis occidit; aut cum praesentibus, velut qui non maneat, labitur; aut cum futuris, velut qui non fuerat, orietur. Proinde quum secundum volumina temporum locutio humana variatur, qui per nulla deesse potuit aut potest aut poterit tempora, vere de illo dicuntur cujuslibet temporis verba.

257 II. Kraft seiner Ewigkeit steht Gott zu der außer ihm wirklichen und möglichen Zeit, resp. den zeitlich vorübergehenden Dingen 1) in dem Verhältnisse, daß er vermöge der Unendlichkeit seiner Dauer der ganzen wirklichen Zeit coexistirt, aber auch vor dem Anfange der wirklichen Zeit existirt hat und über jeden denkbaren Abschluß der Zeit hinaus existiren wird, also für jeden Moment der Zeit ebenso als Gewesener und Zukünftiger, wie als Gegenwärtiger erscheint, und die ganze Zeit, wie jeder Moment derselben, von der Ewigkeit umschlossen wird. Weil aber die Unendlichkeit seiner Dauer in Hinsicht auf ihre Einfachheit nicht eine formelle, sondern bloß eine virtuelle Ausdehnung besitzt: so coexistirt Gott 2) jedem Momente der Zeit nicht mit einem Theile seiner Dauer, sondern mit seiner ganzen Dauer, und ebenso existirt er vor oder nach jedem Momente nicht mit einem Abschnitte seiner Dauer, sondern mit seiner ganzen Dauer, und umschließt folglich die ganze Zeit, wie jeden Moment derselben, so, daß seine Dauer untheilbar bleibt. Er coexistirt daher dem Zeitflusse nicht wie eine größere Linie der kleineren, sondern wie ein Punkt einer Linie, und zwar nicht wie ein Punkt in oder neben einer geraden Linie, an dem diese sich vorbeibewegt, sondern wie der Mittelpunkt eines Kreises gegenüber der Peripherie, welcher, selbst untheilbar, ohne sich selbst zu bewegen oder eine Linie zu bilden, jedem Punkte und jedem Segmente der letzteren coexistirt und, weil seine Coexistenzfähigkeit von keinem Segmente der Peripherie erschöpft wird, eben kraft seiner Einfachheit jedes Segment in seiner Tragweite beschließt und umschließt. Daraus aber folgt 3), daß die zeitlichen Dinge in ihrem Kommen und Gehen nicht auch für Gott kommen und gehen, oder an irgend einem Abschnitte seiner Dauer vorübergehen, also auch für Gott nicht so, wie für die Geschöpfe, als etwas ihm Zukünftiges oder Vergangenes, vielmehr unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit nur als ein ewig Gegenwärtiges sich darstellen, ähnlich wie die Punkte der Peripherie, obgleich sie untereinander entfernt sind und, in Bewegung gedacht, an jedem anderen Punkte vorübergehen, doch vom Mittelpunkte stets gleich entfernt sind.

258 Diese ewige Gegenwart des zeitlich Vorübergehenden für Gott involvirt aber ebenso wenig eine ewige Coexistenz desselben mit Gott, resp. eine wirkliche Coexistenz der zeitlich auseinander liegenden Dinge untereinander, wie die räumliche Coexistenz der Dinge mit der ganzen göttlichen Substanz bewirkt, daß sie Gott nach dem ganzen Umfange seiner Unermeßlichkeit und untereinander in unmittelbarer Berührung coexistiren. Sie beruht nämlich nicht darauf, daß alle zeitlich vorübergehenden Dinge durch eine gleichwährige Dauer sich der Ewigkeit gleichsam coextendiren, sondern darauf, daß sie von der Ewigkeit in ihrer virtuellen unendlichen Ausdehnung umschlossen und in ihrer untheilbaren Einheit zusammengefaßt werden[1]. Allerdings

---

[1] *Anselm.* de concord. praesc. c. 5: Quamvis in aeternitate nihil sit nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale, sicut nostrum, sed aeternum in quo tempora omnia *continentur*. Siquidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et omnia, quae in loco sunt, ita aeterno praesenti *clauditur* omne tempus et quae sunt in quolibet tempore. *Thom.* 1. p. q. 57. a. 3: Deus videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest ipsumque *concludit;* et ideo

hat jene ewige Gegenwart (praesentialitas) nur insofern Sinn und Bedeutung, als die zeitlichen Dinge auf Grund derselben ewig vor dem Auge Gottes stehen (assistunt) und von ihm als gegenwärtig geschaut werden. Aber sie besteht auch nicht formell ausschließlich darin, daß die zeitlichen Dinge so, wie sie in sich sind, von Gott ewig erkannt werden; denn dieses Erkennen ist erst dadurch ein Gegenwärtigschauen, daß das Auge Gottes seine Stellung zu ihnen vor, während und nach ihrem wirklichen Dasein nicht verändert und nicht zu verändern braucht; es setzt daher eine gewisse objektive ewige Gegenwart der Dinge als von seiner eigenen subjektiven Ewigkeit verschieden in der Weise voraus, daß ihretwegen das ewige Erkennen Gottes weder den Charakter einer Voraussicht, noch den der Erinnerung haben kann.

Vgl. hiezu *Thom.* c. gent. l. 1. c. 66. arg. 6: Intelligere Dei successionem non 259
habet, sicut nec ejus esse: est igitur totum simul semper manens, quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut *proportio indivisibilis ad continuum* — non quidem ejus indivisibilis, quod *terminus continui* est, quod non adest cuilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet instans temporis), sed ejus indivisibilis, quod *extra continuum* est, *cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coëxistit.* Nam cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est; rursum, cum aeterni nunquam esse deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. *Cujus exemplum utcumque in circulo est videre.* Punctum enim inter circumferentias signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coëxistit simul; ordo enim situs circumferentiae continuitatem facit. Centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, *coëxistit aeterno quasi praesens eidem*, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. *Aeterno* autem *non potest aliquid praesentialiter coëxistere, nisi toti*, quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens; nec tamen, quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens.

Vermittelst dieses Vergleiches wird man auch den Sinn der folgenden schönen Stellen 260
der Väter verstehen. *Prosp.* epigr. 41:

Utque locis praesens simul est Deus omnibus unus,
Sic rerum metas secum habet et numeros;
Nec serum aut properum sibi sentit in ordine rerum,
Cui cuncta assistunt acta et agenda simul.

Gregor. M. Mor. l. 9. c. 26: Dies quoque et anni hominis a diebus et annis discrepant aeternitatis, quia vitam nostram, quae tempore incipitur, tempore finitur, dum *intra sinus sui latitudinem format*, *aeternitas devorat.* Cujus nimirum immensitas quia ultra citraque *super nos tenditur,* sine inchoatione et termino aeternum ejus esse dilatatur; eique nec transacta pereunt, nec adhuc ventura, quasi quae non appareant, desunt; quia is, qui semper esse habet, cuncta sibi praesentia conspicit, cumque *aspiciendo post vel ante non tenditur, nulla intuitus mutatione variatur.*

In Bezug auf diesen Gegenstand bestand früher eine große Controverse zwischen den 261
Thomisten und den übrigen Theologen, indem jene Ausdrücke gebrauchten, welche die zeitlichen Dinge nicht bloß für die Erkenntniß Gottes, sondern auch an und für sich (physice) in der Ewigkeit Gottes (in mensura aeternitatis) von Ewigkeit her außer der göttlichen Erkenntniß in gewissem Sinne existiren ließen, während Manche der letztern sich so ausdrückten, als ob das Gegenwärtigsein in der Ewigkeit formell nichts Anderes bedeute,

---

unus Dei intuitus fertur in omnia, quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia.

als daß die Dinge in einer ewigen Erkenntniß enthalten seien. Eine gute Ausgleichung durch maßvolle Erklärung der thomistischen Anschauung s. bei *Contenson*, theol. ment. et cord. l. I. diss. IV. c. 2. spec. 3, welcher in der Sache mit der gegen die schroffen Thomisten gerichteten Lehre bei *Franzelin* thes. 32 übereinkommt. Vgl. auch *Gillius* l. c. c. 15—16; *Ruiz*, de scientia Dei disp. 28, bes. sect. 2.

262 III. Die Ewigkeit im absoluten Sinne des Wortes als absolut einfache und darum actu unendliche Dauer ist Gott ausschließlich eigenthümlich (census Dei nennt sie *Tert.*), so daß sie keiner Creatur zukommen kann, weil sie wesentlich und formell bedingt ist durch die Unabhängigkeit und Nothwendigkeit des Daseins. Es wäre dieß daher de fide, wenn schon die hl. Schrift nicht so oft und nachdrücklich die Ewigkeit als auszeichnendes Attribut der göttlichen Majestät darstellte. Nicht ebenso gewiß ist, daß auch die bloße Unendlichkeit der Dauer nach vorwärts und rückwärts ohne die Einfachheit incommunicabel sei, da die Möglichkeit eines von Ewigkeit her erschaffenen Wesens manchen gewichtigen Theologen nicht als absurd erscheint (vgl. hierüber unten die Schöpfungslehre); um so mehr ist es aber de fide, daß faktisch keine Creatur von Ewigkeit her existirt, und mithin thatsächlich die Prärogative des Schöpfers vor dem Geschöpfe auch nach dieser Seite hin sich geltend macht. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, daß die Ewigkeit als unaufhörliche Dauer, oder als unendlich a parte post, den Creaturen mitgetheilt werden kann und den vernünftigen Creaturen als Ebenbildern Gottes mitgetheilt werden soll; und zeigt sich nach dieser Seite die Prärogative der Ewigkeit Gottes eben darin, daß sie die Macht hat, nicht bloß selbst in Ewigkeit zu bestehen, sondern auch anderen Wesen ein ewiges Dasein und Leben zu sichern. Ja, auf übernatürliche Weise kann Gott sogar die Creatur einigermaßen an der Einfachheit der Dauer seines eigenen Lebens oder an seiner Ewigkeit selbst theilnehmen lassen, inwiefern er ihnen ein Leben mittheilt, welches, wie das seine, sein ewiges Wesen zum unmittelbaren Gegenstande hat und daher auch an der unwandelbaren Ruhe und Gleichförmigkeit desselben theilnimmt; und in diesem Sinne glauben wir nicht nur an das ewige Leben Gottes, sondern hoffen auch am Schlusse der Zeit ein „ewiges Leben" für uns, welches aber nur durch die Aufnahme unseres Geistes in den ewigen Schooß Gottes uns zu Theil werden kann. (Vgl. *Thom.* c. gent. l. 3. c. 61.)

263 *Anselm.* prosl. c. 20—21 erklärt sehr schön, wie die Prärogative Gottes auch gegenüber den unsterblichen Geschöpfen, und zwar gerade unter dem Gesichtspunkte der endlosen Dauer, noch in dreifacher Hinsicht gewahrt werde: Tu ergo imples et complecteris omnia; tu es *ante* et *ultra omnia.* Et quidem *ante* omnia es, quia, antequam fierent, tu es. *Ultra* omnia vero quomodo es? Qualiter enim es ultra ea, quae finem non habent? (1) An quia illa sine te nullatenus esse possunt, tu autem nullo modo minus es, etiamsi illa redeant in nihilum? Sic enim quodammodo es ultra illa. (2) An etiam quia illa cogitari possunt habere finem, tu vero nequaquam? Nam sic illa quidem habent finem quodammodo, tu vero nullo modo. Et certe quod nullo modo habet finem, ultra illud est, quod aliquo modo finitur. (3) An hoc quoque modo transis aeterna, quia tua et illorum aeternitas tota tibi praesens est, cum illa nondum habent de sua aeternitate, quod venturum est, sicut jam non habent, quod praeteritum est? Sic quippe semper es ultra illa, cum semper ibi sis praesens, seu cum illud semper tibi sit praesens, ad quod illa nondum pervenerunt. — An ergo hoc est saeculum saeculi, sive saecula saeculorum? Sicut enim saeculum temporum continet omnia temporalia, sic aeternitas tua continet etiam ipsa saecula temporum.

Quae saeculum quidem est propter indivisibilem unitatem, saecula vero propter interminabilem immensitatem.

C. Die negativen Bestimmungen der göttlichen Vollkommenheit in ihrer Erhabenheit über die geschöpfliche Erkenntniß.

Die eigenthümliche Erhabenheit der Vollkommenheit Gottes im Gegensatze zu den 264
Geschöpfen wird in der hl. Schrift und der Kirchensprache nicht bloß durch Negation der objektiven Unvollkommenheiten der letztern, sondern auch dadurch bestimmt, daß bei Gott diejenige Art der Erfaßbarkeit geläugnet wird, welche den Geschöpfen eben wegen ihrer objektiven Unvollkommenheit zukommt. So preist der Apostel Gott zugleich als immortalis *et* invisibilis, und ist es fast constanter Sprachgebrauch, die Unendlichkeit Gottes durch die incomprehensibilitas auszudrücken. Bei der Erfaßbarkeit eines Gegenstandes kommt aber zunächst seine Erkennbarkeit in Betracht, weil das Erkennen recht eigentlich ein Erfassen, ein Aufnehmen (apprehendere) des Gegenstandes ist. In einem weitern Sinne ist freilich auch das liebende Wollen ein Erfassen, inwiefern es als Umarmung des geliebten Gegenstandes gedacht werden kann; strenger genommen aber ist es nur eine Annäherung und eine Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande. Nun kann man allerdings die Erhabenheit Gottes auch gegenüber der Liebe der Geschöpfe auszeichnen als für dieselbe unnahbar; und so wird in der That in der Schrift Gott dargestellt als der „Schreckliche" (*terribilis*) oder vielmehr Ehrfurcht Gebietende, dem das Geschöpf in Anbetracht seiner bloßen Natur nur mit tiefster Ehrfurcht und mit Zittern nahen soll; und weil das Geschöpf auch nicht einmal im Stande ist, eine der Größe Gottes vollkommen entsprechende Hochschätzung und Ehre ihm entgegenzubringen, so wird Gott ebenfalls als der nicht genug zu Lobende und zu Verherrlichende (*laudabilis nimis*) charakterisirt [1]. Aber diese Weise, die Vollkommenheit Gottes gegenüber dem Willen auszuzeichnen, schließt sich so enge an die andere an, daß sie nicht selbstständig behandelt zu werden braucht.

Gegenüber der den endlichen Wesen wegen ihrer Endlichkeit zukommenden Erfaßlichkeit 265
ist Gott in seiner höchsten Vollkommenheit für jede geschaffene Vernunft unerfaßlich (ἀκατάληπτος, incomprehensibilis, bei *Iren.* l. 4. c. 20 auch ἀχώρητος, incapabilis, ebenso im Conc. Lat. 649. c. 4) in dreifacher Weise: 1) inwiefern er von derselben durch ihre natürliche Kraft nicht unmittelbar in sich selbst, oder durch Anschauung, erfaßt werden kann; 2) inwiefern er weder durch die natürliche Erkenntniß noch durch die übernatürlicher Weise ermöglichte Anschauung umfaßt oder umspannt werden kann; 3) inwiefern die Erkenntniß Gottes nicht so, wie die der Creaturen, in Worte gefaßt und durch das Wort Andern faßlich gemacht und mitgetheilt werden kann. Es sind dieß die drei Eigenschaften der invisibilitas, incomprehensibilitas im engern Sinne und ineffabilitas, welche zusammen die incomprehensibilitas im weitern Sinne ausmachen. Sie entsprechen, richtig verstanden, je einzeln den drei Eigenschaften der Einfachheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit (Unbeweglichkeit) als den Wurzeln, aus welchen sie sich ergeben und deren Bedeutung sie deutlicher enthüllen. Andererseits entsprechen sie als parallele den Attributen der Ueberweltlichkeit, Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit, indem sie ebenso die Erhabenheit Gottes über den Gesichtskreis des geschaffenen Geistes (als *secretus prae* omnibus), wie diese seine Erhabenheit über die geschaffene Natur (als *secretus ab* omnibus) ausdrücken.

An dieser Stelle wird nach *Thom.* 1. p. q. 12 meist die ganze Lehre von der Er- 266
kenntniß Gottes, sowohl der cognitio viae, als der cognitio patriae oder visio beatifica,

---

[1] Die Bedeutung aller dieser Momente für die Auszeichnung der Erhabenheit Gottes hebt treffend *Tertull.* hervor (Apolog. c. 17): *Invisibilis* est, etsi videatur: *incomprehensibilis*, etsi per gratiam repraesentetur: *inaestimabilis*, etsi humanis sensibus aestimetur: ideo verus et tantus est. Ceterum, quod videri communiter, quod comprehendi, quod aestimari potest, minus est oculis, quibus occupatur, et manibus, quibus contaminatur, et sensibus, quibus invenitur: quod vero immensum est, soli sibi notum est; hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit: ita eum vis magnitudinis et notum hominibus objicit et ignotum.

besprochen; so auch bei *Petav.* de Deo l. VII. per totum und neuerdings bei *Franzelin.* Wir behandeln hier beide Erkenntnißweisen bloß insoweit, als sich in ihnen die Erhabenheit Gottes über jede geschöpfliche Erkenntniß zeigt, und folglich nicht bloß eine relative, sondern die absolute Hoheit der Vollkommenheit Gottes sich offenbart. Um diesen Zweck zu erreichen, muß dann aber auch hier die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit nicht bloß gegenüber unserer gegenwärtigen Erkenntniß, sondern gegenüber aller möglichen Erkenntniß aller Creaturen in's Auge gefaßt werden.

§ 79. Die Unsichtbarkeit Gottes.

Literatur: *Chrysost.* hom. de invis. Dei natura (s. jedoch dazu *Franzelin* th. 1. 9); *August.* ep. 147 ad Paulinum (s. lib. de videndo Deo); *Thom.* 1. p. q. 12; c. gent. l. 3. c. 51 sqq.; *Suar.* de Deo l. 2. metaph. disp. 30. sect. 11; *Lessius*, de summo bono; *Philipp. a s. Trin.* disp. 1. dub. 3—4; *Petav.* l. 7. c. 1 sqq.; *Casini*, Quid est homo, ed. Scheeben, art. 7; E. Schnütgen, die visio beatifica (Würzb. 1867); *Franzelin,* de Deo uno thes. 14.

267 Unsichtbarkeit ist der Gegensatz von Sichtbarkeit. „Sehen" bezeichnet zunächst die edelste sinnliche Erkenntniß durch das körperliche Auge, dann analog die direkte geistige Erkenntniß, welche nicht durch Andere gewonnen wird, insbesondere aber diejenige, welche dem sinnlichen Sehen am nächsten kommt, indem sie nicht bloß direkt auf den Gegenstand losgeht, sondern ihn auch unmittelbar in sich selbst, in seiner eigenthümlichen Gestalt und Wesenheit, in propria specie, erfaßt. Alle endlichen Wesen sind ihrem Wesen nach in der einen oder andern Weise für das natürliche sinnliche oder geistige Auge irgend eines geschaffenen Wesens, wenn auch nicht aller, sichtbar. Gott hingegen ist für jedes natürliche Auge der Geschöpfe unsichtbar, und zwar nicht deßhalb, weil er keinen faßbaren Inhalt hätte, wie das Nichts, welches nicht nur von Finsterniß umgeben wird, sondern Finsterniß ist, sondern weil das geschaffene Auge für sein Licht zu dunkel und nächtig ist, also gerade wegen der Erhabenheit seiner Vollkommenheit.

268 Manche neuere, besonders deutsche Theologen fassen die Unsichtbarkeit Gottes sehr mangelhaft bloß als Unsichtbarkeit für das sinnliche Auge auf, hauptsächlich wohl deßhalb, weil sie die Uebernatürlichkeit der visio beatifica sich zu wenig klar gemacht haben, weßhalb auch die ganze, bei den ältern Theologen so reich ausgeführte Lehre von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit Gottes theils gar nicht, theils nur sehr oberflächlich berührt wird.

269 **I. Gott ist zunächst, selbst abgesehen von seiner höchsten Einfachheit, schon deßhalb, weil er reiner Geist ist, durchaus und absolut unsichtbar für das sinnliche Auge der Geschöpfe, und speziell des Menschen. 1) Daß er unsichtbar ist für das natürliche sinnliche Auge, ist *de fide*, weil die in der hl. Schrift in der Kirchenlehre so oft betonte Unsichtbarkeit dieses zum allerwenigsten besagen muß und besagt. 2) Daß aber auch das sinnliche Auge selbst in übernatürlicher Weise, durch Verklärung, nicht befähigt werden kann, Gott zu schauen, folgt mit evidenter Nothwendigkeit aus dem absoluten Mißverhältniß, welches zwischen dem körperlichen Auge und einem reinen Geiste, a fortiori einem absolut einfachen Geiste besteht, und ist communissima der Väter und Theologen.**

270 Zu 1. Aus der hl. Schrift gehören hierhin alle diejenigen Stellen, welche jede natürliche Sichtbarkeit Gottes ausschließen. Spezieller gehören hierhin 1 Tim. 1, 17 (Regi saeculorum immortali [ἀφθάρτῳ] et invisibili, soli Deo honor et gloria) und 6, 15—16 (Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest), wo die Unsichtbarkeit in Parallele gestellt wird mit der andern geistigen Eigenschaft der Incorruptibilität oder Unsterblichkeit. Beide Eigenschaften werden vom Apostel namentlich gegenüber

den heidnischen Götzen als Vorzüge des wahren Gottes hervorgehoben. Nach derselben Seite hin war die Unsichtbarkeit schon im A. T. betont, und damit, freilich nur aus pädagogischen Rücksichten, welche jetzt wegfallen, das Verbot, Bilder Gottes zu machen, verbunden worden.

Zu 2. Das Mißverhältniß zwischen dem körperlichen Auge und einem rein geistigen 271
Objekte ist nicht bloß ein solches, daß jenem bloß die Kraft fehlt, dieses zu erreichen; sondern, da das körperliche Auge zum Sehen wesentlich einer Fläche bedarf, worauf sein Blick fällt, und selbst nur thätig sein kann, wenn es als Fläche den Gegenstand reflektirt: so kann keine Verklärung und Erhebung desselben die Anschauung eines reinen Geistes möglich machen, auch diejenige nicht, kraft welcher nach der Auferstehung der Leib ein geistiger und verfeinerter Leib wird (das corpus spiritale, 1 Cor. 15). Wenn daher Job (19, 26) schon sagt: *In* carne mea videbo Deum meum, dann konnte er doch nicht sagen: *per* carnem videbo, es sei denn, daß er, was höchst wahrscheinlich, an die Anschauung des Erlösers in seiner Menschheit dachte.

Von den Vätern hat besonders *August.* die letztere Frage öfter ex professo behan- 272
delt, ist sich aber nicht immer gleichgeblieben. In der ep. 92 (al. 6) nannte er die entgegengesetzte Lehre insipientia, dementia und perversa sententia. Später, ep. 147 u. 148, drückte er sich, um die Gegner nicht zu beleidigen, milder aus, hielt aber doch an seiner Ansicht fest. Zuletzt erklärte er, civ. Dei l. 22. c. 29, daß man allerdings bei den Seligen insofern auch von einer körperlichen Anschauung Gottes reden könne, als Gott in der übernatürlichen Herrlichkeit der von ihm erfüllten sichtbaren Schöpfung in ähnlicher Weise mitgesehen werde, wie die Seele in der nach Außen erscheinenden Lebendigkeit des Körpers jetzt von uns gesehen werde (sicut homines, quos viventes motusque vitales exercentes mox, ut aspicimus, non credimus vivere, sed aspicimus). *Thom.* l. c. a. 3. ad 2 bemerkt zu dieser Aeußerung: Ex quo patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis illis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

II. Wie Gott als geistige Substanz absolut unsichtbar ist für das 273
körperliche Auge: so ist er wegen der eminenten Geistigkeit und Einfachheit seiner Substanz auch unsichtbar für das natürliche geistige Auge jedes geschaffenen Geistes, sowohl der Engel wie der Menschen, und überhaupt jedes möglichen oder denkbaren Geistes außer ihm selbst, ohne daß jedoch hier, wie im ersten Falle, die Möglichkeit ausgeschlossen wäre, daß Gott dem übernatürlich verklärten geistigen Auge sichtbar gemacht werde. Was die Unsichtbarkeit gegenüber den wirklich existirenden Geistern betrifft, ist die These de fide, weil Fundamentalsatz der ganzen Gnadenlehre für Engel und Menschen; für den menschlichen Geist insbesondere ist sie auch formell ausgesprochen in der Definition des *Viennense* (Clem. l. 5. tit. 3. de haeret. c. 3 *Ad nostrum*), wo der Satz verdammt wird: quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque omnino non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum. Was die möglichen Creaturen betrifft, so gibt es zwar einige Theologen (wie Durandus, Molina, Ripalda, Becan), welche behaupten, es sei eine geschaffene Substanz denkbar, welche von Natur zur Anschauung Gottes fähig sei (oder eine „substantia supernaturalis", welcher das natürlich sei, was allen andern übernatürlich ist), jedoch mit so unzulänglichen Gründen, daß die These in ihrer Ganzheit unbedingt aufrecht erhalten werden muß. Dieß um so mehr, als beide Theile untrennbar in der mannigfaltigsten und entschiedensten Weise von der communissima Patrum

vertreten werden; namentlich leiten die Väter im Anschluß an die hl. Schrift die Unsichtbarkeit Gottes principiell aus dem Gegensatze zwischen dem ungeschaffenen und dem geschaffenen Sein ab und betrachten daher die natürliche Fähigkeit, Gott anzuschauen, als ausschließliche Prärogative der göttlichen Natur, weßhalb die Ansicht jener Theologen nicht bloß als unbegründet, sondern als höchst bedenklich erscheinen muß.

274 Die hl. Schrift lehrt die Unsichtbarkeit Gottes 1) zunächst für den menschlichen Geist (aber wegen der Emphase des Ausdrucks auch für alle Geister), a) formell Röm. 1, 20 (Invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur), indem sie betont, daß Gott, in sich unsichtbar, erst mittelbar durch seine Werke sichtbar werde; b) formell 1 Tim. 6, 16 (qui *solus* habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest), indem sie als Grund der Unsichtbarkeit die Erhabenheit der an sich höchst lichtvollen Vollkommenheit Gottes angibt; daß hier zugleich von einer intellektuellen, nicht bloß von einer körperlichen Unsichtbarkeit die Rede, geht u. A. daraus hervor, daß die letztere nicht Gott allein zukommt; c) ebenso 1 Joh. 3, 4; 1 Cor. 13, 12 und an all' den Stellen, wo die Anschauung Gottes sicuti est, oder a facie ad faciem, als ein erst durch die Gnade Gottes zu erreichendes Ziel dargestellt wird; — 2) ausdrücklich für alle außergöttlichen Geister, indem sie a) den natürlichen Besitz der Anschauung Gottes als Prärogative der göttlichen Personen bezeichnet, nämlich des Sohnes Joh. 1, 18 (Deum nemo vidit unquam, Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit) und 6, 46 (Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem) und des hl. Geistes 1 Cor. 2, 11; und indem sie b) an denselben Stellen diese Prärogative gerade dadurch erklärt und begründet, daß der Sohn im Schooße des Vaters und der hl. Geist im Innern Gottes sei, eine Begründung, die bei keiner wirklichen oder möglichen Creatur zutreffen kann. Weitere Argumente werden seiner Zeit beigebracht, wo von der Uebernatürlichkeit des Endzieles der vernünftigen Creaturen die Rede ist. Im Sinne der vollen Unsichtbarkeit für das geistige und das sinnliche Auge muß es daher auch verstanden werden, wenn es Js. 45, 15 heißt, Gott sei ein verborgener Gott (Vere tu es Deus absconditus, Deus Israël salvator).

275 Die Väter haben diese Lehre besonders nachdrücklich gegenüber den Eunomianern betont, so namentlich die drei Kappadozier (vgl. Schwane, Dogmengesch. II. § 3) und *Chrysost.* ll. cc. Da aber Eunomius nicht bloß die Sichtbarkeit, sondern die volle Begreiflichkeit Gottes behauptete, so haben mehrere jener Väter, indem sie gegen beide Irrthümer zugleich angingen, zuweilen sogar Aeußerungen fallen lassen, welche die Sichtbarkeit Gottes ebenso absolut zu läugnen scheinen, wie die Begreiflichkeit; dazu kam, daß die Ausdrücke χωρεῖν und καταλαμβάνειν sowohl für das Schauen im Gegensatze zur abstraktiven Erkenntniß, als für das eigentliche Begreifen gebraucht wurden, und der objektive Grund, weßhalb das Schauen natürlicher Weise und das Begreifen absolut unmöglich ist, beiderseits sachlich, wenn auch nicht formell, derselbe ist, nämlich die Erhabenheit Gottes über die Creatur. (Vgl. über die Erklärung der einschlägigen Stellen gegen Vasquez, der den Schein als Wirklichkeit auffaßte, *Petav.* l. c. cc. 5—6; *Ruiz*, de scientia Dei disp. 6. sect. 7; *Casini* l. c. und *Franzelin* thes. 19.) Als innerer Grund der Unmöglichkeit, Gott zu schauen, wurde, was uns Menschen betrifft, allerdings auch die Beschränkung und Verdunkelung angegeben, welche für unser geistiges Auge aus der Verbindung mit dem Körper entspringt und uns schon die geistige Anschauung der Engel, ja selbst der Substanz unserer Seele, unmöglich macht. Der Hauptgrund aber wurde, wie für die Unbegreiflichkeit, so auch für die Unsichtbarkeit gefunden in der Erhabenheit Gottes über alles geschaffene Sein und darum auch über jede geschaffene Erkenntnißkraft, was *Chrysost.* (hom. 5 de incompreh.) mit den Worten ausdrückt: Οὐσία γὰρ οὐσίαν ὑπερέχουσαν οὐκ ἂν δυνηθείη καλῶς εἰδέναι. Vgl. *Iren.* l. 4. c. 20: Secundum [= propter oder per, wie aus dem Gegensatze hervorgeht] magnitudinem [= excellentiam] quidem ignotus est omnibus, qui ab eo facti sunt . . . secundum autem dilectionem et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis, qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae. Quoniam quae impossibilia sunt apud homines, possibilia

sunt apud Deum. Die vollere und tiefere Entwicklung dieses Grundes verdanken wir besonders dem hl. Thomas, der oft und geistreich diesen Gegenstand behandelt hat, während Skotus u. A. später seine tiefsinnige Theorie bekämpft und eine sehr flache an deren Stelle gesetzt haben. Im Folgenden schließen wir uns an den hl. Thomas an.

Der innere Grund der Unsichtbarkeit Gottes liegt, wie für das sinnliche Auge in der physischen Einfachheit, so für das geistige in der metaphysischen und absoluten Einfachheit und Immaterialität Gottes als esse subsistens, kraft deren seine Substanz zwar für sein eigenes, mit ihr identisches geistiges Auge höchst intelligibel und darum „Licht" ist, aber ebenso auch dem Auge anderer Wesen, welche nur eine wesentlich geringere Einfachheit und Immaterialität besitzen und auch nicht wesentlich Eins mit ihr sind, sich so entzieht, daß dieses sich keinen Zutritt zu ihr verschaffen kann. 276 Zur natürlichen Sichtbarkeit eines Gegenstandes sind nämlich zwei Dinge von Seiten des Schauenden erforderlich: 1) daß sein Auge dem Gegenstande homogen sei, weil dadurch die natürliche Fähigkeit, denselben, wofern er dargeboten wird, aufzunehmen, und die Kraft, ihn zu erfassen, bedingt ist; 2) daß der Gegenstand selbst effektiv sich ihm so darstelle und gegenwärtig werde, wie es zur unmittelbaren Anschauung nothwendig ist. In unserem Falle aber fehlen beide Bedingungen. Die erste Bedingung fehlt, weil dem geschaffenen Geiste die volle Einfachheit des Seins abgeht, und, da die Weise der Thätigkeit sich nach dem Prinzip oder Organe, die Weise des Erkennens nach der des Seins richtet, darum auch sein Erkennen direkt nur auf solche Dinge gerichtet sein kann, welche ebenfalls nicht absolut einfach sind; so wenig daher sein Auge der absoluten einfachen göttlichen Substanz gegenüber homogen organisirt erscheint, so wenig kann es von Natur die zur Anschauung derselben nothwendige Kraft besitzen. Die zweite Bedingung fehlt, weil die Substanz Gottes in sich selbst nur durch sich selbst geschaut werden kann; denn da jedes von Gott selbst verschiedene Bild sein absolut lichtes Wesen nicht in seiner vollen Einfachheit zu vergegenwärtigen vermag, so kann die göttliche Substanz nicht durch einen von ihr ausgehenden Strahl oder ein Erkenntnißbild (species impressa) die Erkenntnißkraft befruchten und sich ihr darbieten, sondern muß unmittelbar mit dem substanziellen Lichte, welches sie selbst ist, dem Auge des Geistes sich einsenken und dasselbe gleichsam informiren. Eine solche innige Verbindung der göttlichen Substanz mit einem außergöttlichen Wesen kann aber weder ihr selbst noch dem geschaffenen Geiste natürlich sein, ohne daß sie mit diesem Eine Natur bildete und folglich ihre äußere Einfachheit verlöre. Und so ist auch Gott nach den Andeutungen der hl. Schrift für sich selbst nur darum von Natur sichtbar, weil er allein von Natur in seiner Erkenntnißkraft mit seiner Substanz homogen ist und dieselbe innerlich gegenwärtig hat. Wie aber diese Homogeneität und Gegenwart bei ihm darauf beruht, daß Subjekt und Objekt des Erkennens in ihm reell identisch sind: so haben auch die falschen Mystiker, welche die natürliche Sichtbarkeit Gottes behaupteten, zugleich eine pantheistische Einheit der Substanz des geschaffenen Geistes mit der göttlichen Substanz gelehrt. — Es versteht sich von selbst, daß diese Gründe doppelt und dreifach gelten für das an die Sinnesthätigkeit gebundene geistige Auge des Menschen, weil dieses nicht einmal einfach und

frei genug ist, um die geistige Substanz der eigenen Seele, trotz der substanziellen Einheit mit ihr, durch eigentliche Intuition zu erkennen, und noch weniger die geschöpflichen reinen Geister schauen kann.

277 Der obige Hauptgrund wird namentlich in seinem ersten Theile vom hl. Thomas (1. p. q. 2. a. 4) entwickelt, indem er durch Induktion zeigt, wie den verschiedenen Stufen der Immaterialität des erkennenden Princips auch verschiedene homogene Stufen der erkennbaren Gegenstände entsprechen. Respondeo dicendum quod impossibile est, quod aliquis creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur, quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas: unam, quae est actus alicujus corporei organi, et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quae quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animae secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibilem ab ipso.

278 Neben dieser tiefsinnigen Begründung der Unsichtbarkeit Gottes, welche von Skotus bekämpft wird, nimmt sich dessen eigene sehr matt und mechanisch aus; er beschränkt sich nämlich darauf, zu sagen, Gott sei deßhalb natürlicher Weise für die Creatur unsichtbar, weil seine absolute Unabhängigkeit fordere, daß er nicht gleichsam unwillkürlich, wie der Mensch, sein Licht um sich her verbreite, sondern nur dann gesehen werde, wann er wolle; dieses Wollen aber sei ein Akt gnädiger Herablassung zu den Geschöpfen. Dadurch aber wird im Grunde nicht nur nichts erklärt, sondern die Erklärung der Hauptsache, daß nämlich Gott in Folge seiner natürlichen Unsichtbarkeit nicht durch bloßes Wollen, sondern nur durch einen übernatürlichen, das Auge des geschaffenen Geistes verklärenden Einfluß sich sichtbar machen kann, in bedenklicher Weise gefährdet.

279 Die obige Begründung und Erklärung der Unsichtbarkeit Gottes wird nach ihren beiden Momenten anschaulicher durch ihr Analogon auf körperlichem Gebiete, obgleich die Aehnlichkeit insofern nicht ganz zutrifft, als im letztern Falle die Unsichtbarkeit ohne eine spezifische innere Veränderung oder Verklärung im Auge gehoben werden kann. Wie das körperliche Auge weder das verschwindend Kleine und Feine, welches dem Lichte keine hemmende und reflektirende Fläche darbietet, noch das reine Sonnenlicht in sich selbst, ohne daß es reflektirt, gebrochen oder gemischt ist, schauen kann: so vermag das geistige Auge der Creatur von Natur aus ohne eine übernatürliche Verklärung nicht das unendlich einfache, lautere und gediegene Sein Gottes zu schauen. Und wie jenem bloß die Oberfläche der Dinge, nicht ihr innerster Kern, und bloß das Naheliegende, nicht das weit Entfernte sichtbar ist

(resp. die Klarheit des Sehens mit der Entfernung abnimmt): so ist Gott, trotz seiner innersten Gegenwart in allen Dingen als Ursache derselben, in seinem Wesen wegen seiner eminenten Einfachheit so vom geschaffenen Geiste geschieden, so tief vor ihm verborgen und so hoch über ihn erhaben, daß er gänzlich seinem Auge entzogen ist. Vgl. *Henric. Gandav.* Quodlib. 4. Dieser Vergleich der geistigen Unsichtbarkeit Gottes mit der sinnlichen Unsichtbarkeit gewisser körperlicher Dinge ist insofern sogar passender, als der Vergleich mit der sinnlichen Unsichtbarkeit des Geistes, weil er die Möglichkeit offenhält, daß das an sich Unsichtbare durch außer- oder übernatürliche Mittel zugänglich gemacht werde, wie sogleich gezeigt wird.

III. Die Gründe, welche die natürliche Unfähigkeit des geschaffenen 280
Geistes, Gott zu schauen, beweisen, scheinen beim ersten Blick auch jede Möglichkeit eines solchen Schauens für den geschaffenen Geist auszuschließen; dieß um so mehr, als der Abstand zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste ein unendlich größerer ist, als zwischen der Substanz des Geistes selbst und dem sinnlichen Auge, und die Unendlichkeit der göttlichen Substanz, wie sie die Begreiflichkeit ausschließt, damit auch jedes Schauen auszuschließen scheint, da sie entweder gar nicht, oder ganz geschaut werden muß. Hieraus folgt jedenfalls, daß vom Standpunkte der Vernunft die innere Möglichkeit einer übernatürlichen Erhebung zur Anschauung Gottes nicht begriffen und evident nachgewiesen werden kann. Gleichwohl ist vom Standpunkt des Glaubens aus diese Möglichkeit ebenso gewiß, wie die Wirklichkeit, und muß daher das Mißverhältniß zwischen Gott und dem geistigen Auge der Geschöpfe und das zwischen dem Geiste und dem sinnlichen Auge nicht ganz gleicher Art sein. In der That läßt sich 1) nicht nur ein wesentlicher Unterschied in diesen beiden Verhältnissen angeben, sondern auch 2) einigermaßen verständlich machen, wie dieselbe eminente Einfachheit Gottes, kraft deren er natürlicher Weise unsichtbar ist und in einem für die Creatur unzugänglichen Lichte wohnt, es auch möglich macht, daß er übernatürlicher Weise sichtbar werde oder durch liebevolle Herablassung (condescensio, συγκατάβασις Chrys. or. 3) zur Creatur und machtvolle Erhebung der Creatur zu seiner Höhe (*Iren.* l. c.) sich ihr sichtbar darbiete, oder als das reinste und lauterste Licht sich selbst sichtbar mache. Eine so geartete, in ihrer Art einzige, übernatürliche Sichtbarkeit ist aber darum auch nicht weniger ein charakteristisches Kennzeichen der Erhabenheit Gottes über die Creatur, wie seine natürliche Unsichtbarkeit.

Das Nähere über die übernatürliche Anschauung Gottes folgt später in der Lehre von 281
dem übernatürlichen Endziel der vernünftigen Creatur, wo auch gezeigt wird, daß man vom Standpunkte der Vernunft aus mit dem hl. Thomas zwar eine gewisse Präsumption für die Möglichkeit der übernatürlichen Anschauung aus dem natürlichen Verlangen nach derselben gewinnen, aber jedenfalls direkt dieselbe nicht beweisen könne. Hier erklären wir nur noch, wie der in Gott liegende Grund der natürlichen Unsichtbarkeit die übernatürliche Sichtbarkeit 1) nicht ausschließe, sondern vielmehr 2) eher dieselbe mitbegründe.

Zu 1. Was den Abstand Gottes von dem geschaffenen Geiste betrifft, so ist dieser zwar 282
hinsichtlich des Grades der beiderseitigen Vollkommenheit und der Weise ihres Besitzes größer, als zwischen dem Geiste und dem sinnlichen Auge; aber was die Homogeneität oder das Verhältniß in Bezug auf die Erkenntniß betrifft, ist der geschaffene Geist als Ebenbild Gottes diesem mehr homogen, als das sinnliche Auge dem Geiste, da kein sinnliches Wesen als Ebenbild des Geistes bezeichnet werden kann. In Folge dessen ist der geschaffene Geist schon von Natur einigermaßen befähigt, Gott irgendwie zu er-

kennen, wenn auch nicht zu schauen, während keine sinnliche Kraft von Natur aus irgendwelche Erkenntniß des Geistes erzeugen kann. In der Fähigkeit, von Natur Gott mittelbar und abstraktiv zu erkennen, besitzt daher der geschaffene Geist die Anlage zu einer durch höhere Einwirkung zu erzielenden unmittelbaren und direkten Erkenntniß Gottes, oder zum Schauen; oder, wie die Theologen sagen, um Gott zu schauen, braucht das geistige Auge nicht aus der Sphäre seines natürlichen Gegenstandes hinausgezogen, sondern nur innerhalb derselben Sphäre auf eine höhere Stufe erhoben zu werden. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 12. a. 4. ad 3: Ad tertium dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aequaliter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id, quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus noster potest in abstractione considerare, quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit, quod aliud est ipsa, et aliud est ejus esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens. — Aehnlich c. gent. l. 3. c. 54 ad primam rationem: Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso: sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum. Unde et Philosophus in secundo Metaphysicae dicit, quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima, sicut oculus noctuae ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc, quod divinam essentiam videre possit.

283 Zu 2. Die Anschauung Gottes kann übernatürlicher Weise nur dadurch ermöglicht werden, daß einerseits a) das Auge des geschaffenen Geistes, um seinem göttlichen Gegenstande gewachsen zu sein, verklärt und verfeinert und dem Auge Gottes selbst gleichförmig oder gottförmig (deiforme) gemacht wird und so mit der Erhöhung seiner Sehkraft zugleich eine höhere Feinheit und Einfachheit erlangt, und daß andererseits b) Gott selbst innerlich als forma intelligibilis an Stelle des sonst zur Anschauung erforderlichen, vom Objekte ausgehenden Eindruckes oder des von ihm eingestrahlten Erkenntnißbildes (species impressa) das Auge befruchtet und gleichsam informirt. Beide Möglichkeiten haben aber ihren Grund eben in der absoluten Einfachheit Gottes, kraft deren er noch unendlich einfacher ist, als der geschaffene Geist. Denn a), wie die Verklärung des Geistes nur eine Assimilation mit der wesentlich höhern und schlechthin höchsten Einfachheit und der dadurch bedingten höchsten Klarheit der göttlichen Intelligenz ist: so kann sie auch nur von Gott selbst kraft dieser seiner Einfachheit bewirkt und mitgetheilt werden. Und b), nur weil Gott in keiner Weise selbst zusammengesetzt und wesentlich einfacher ist, als der geschaffene Geist, kann er seine Substanz so tief dem Auge des Geistes einsenken und so innig mit ihm verbinden, daß sie es durch sich selbst befruchtet. Vgl. für den letztern Punkt *Thom.* c. gent. l. 3. c. 51: Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis considerandum est, quod substantia, quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur, quod est ex materia et forma compositum, non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem, quod sic est subsistens, ut solum tamen sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, quod ab aliquo alio participari possit: sicut in secundo ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili

considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo: nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est, quod est suum esse, quod est proprium soli Deo, ut in secundo ostensum est. Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes. Est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit, quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae: nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale. Sequeretur enim, quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam: quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinae essentiae non repugnat. Vgl. hiezu das Scholion des *Godofr. de font.* in ed. Migne.

IV. Wie die Anschauung Gottes für den menschlichen Geist in seinem gegenwärtigen Zustande der Vereinigung mit dem animalischen Körper noch weit mehr übernatürlich, d. h. von Natur unerschwingbar ist, als für die reinen Geister: so ist sie auch mit dem normalen Fortbestande der natürlichen animalischen und animalisch-geistigen Lebensthätigkeit im Menschen nur durch ein neues Wunder vereinbar; d. h. sie würde nach der gewöhnlichen Lehre (bes. *Aug.* und *Thom.* bei *Suarez* unten) ohne ein spezielles Wunder nothwendig eine Ekstase oder eine Suspension der natürlichen Lebensthätigkeit mit sich führen, wenn schon nicht die Seele auch von der substanziellen Verbindung mit dem Körper ablösen und so den leiblichen Tod herbeiführen. Die Mittheilung derselben während des irdischen Lebens kann daher naturgemäß, selbst abgesehen von den durch die Bedeutung des irdischen Lebens als status viae bedingten ethischen Rücksichten, nur eine Ausnahme oder ein spezielles Privilegium sein. Ein solches ist aber mit Sicherheit nur bei der menschlichen Seele Christi nachzuweisen, welche vermöge der hypostatischen Union von vornherein mit der göttlichen Person im Schooße Gottes ist. Da nun die hl. Schrift eben im Hinblick auf Christus wiederholt erklärt, daß kein Mensch, d. h. kein bloßer Mensch, Gott geschaut habe: so involvirt die Unsichtbarkeit Gottes im Sinne der hl. Schrift thatsächlich auch dieses, daß Gott selbst auf übernatürliche Weise nicht sichtbar werde und nach den Gesetzen seiner Vorsehung auch nicht sichtbar werden könne für alle Menschen während ihrer irdischen Laufbahn. Die absolute Ausnahmslosigkeit dieses Gesetzes ist jedoch nicht so gewiß, daß die Behauptung einzelner Ausnahmen (z. B. für Moses, Paulus, die hl. Jungfrau) durchaus unzulässig wäre, da sie selbst bei *Aug.* (aber nur schwankend) und *Thom.* vorkommt. 284

Vgl. hiezu *Suarez*, de Deo l. 2. c. 30 und *Smising*, de Deo disp. 6. Aus dem Gesagten erklärt sich der Sinn der Worte Gottes an Moses (Exod. 33, 20): Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet (d. h. entweder quamdiu vivet, oder ita ut porro vivat). An diese Stelle scheint sich bei den Juden die öfter wiederkehrende Vorstellung geknüpft zu haben, als ob jede übernatürliche Erscheinung Gottes den Tod nach sich ziehe, zumal der Ausdruck „Gott von Angesicht schauen" im Alten Bunde oft von jeder klaren äußern oder imaginären Erscheinung Gottes oder der Engel gebraucht wurde (so Gen. 32, 39., wo es nach der Erzählung des nächtlichen Kampfes Jakobs heißt: Vocavitque Jacob nomen loci illius Phanuel, dicens: Vidi Deum facie ad faciem). Wenn daher auch von Moses (Exod. 33, 11) gesagt wird, er habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und zwar in höherer Weise als die übrigen Propheten, denen 285

Gott bloß per figuras et aenigmata erscheine (Num. 12): dann ist das im Hinblick auf Exod. 33, 20 in demselben resp. in einem nur relativ höhern Sinne zu verstehen, wie bei Jakob. Eher, als die Moses betreffenden Ausdrücke der hl. Schrift, könnten die Aeußerungen des hl. Paulus über seine Verzückung (2 Cor. 12) den Gedanken an eine unmittelbare Anschauung Gottes nahelegen.

286 Sehr schön unterscheidet *Irenaeus* (l. c. l. 4. c. 20. n. 5) außer dem Röm. 1, 20 erwähnten natürlichen Schauen Gottes in der Creatur drei Stufen in der übernatürlichen Anschauung Gottes (das Wort im weitern Sinne genommen): 1) eine solche, die dem Alten Bunde entspreche und auf der Erscheinung des hl. Geistes in den Propheten beruhe, 2) eine solche, die dem Neuen Bunde entspreche und auf der leiblichen Erscheinung des Sohnes beruhe, und 3) eine dritte in der Ewigkeit im Schooße des Vaters, wo Gott in seiner Wesenheit geschaut wird. Im Anschluß an die oben (n. 275) citirten Worte fährt er unmittelbar fort: Homo etenim a se non vidit Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc *per Spiritum prophetiae*, visus autem et per Filium *adoptive*, videbitur autem et in regno coelorum *paternaliter*, Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in vitam aeternam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum.

§ 80. Die Unbegreiflichkeit resp. Unergründlichkeit Gottes.

Literatur: *Aug.* ep. 147 und die übrigen oben § 79 citirten Väter. *Thom.* 1. p. q. 12. aa. 7—8; *Suarez,* de Deo l. 2. c. 29; *Ruiz,* de scientia Dei disp. 6 (das Beste); *Petav.* l. 7. c. 3—4; *Franzelin* thes. 17 u. 18; Rogacci I. 16.

287 Das lateinische comprehendere, griech. καταλαμβάνειν oder χωρεῖν, erfassen, ergreifen, wird in Schrift und Kirchensprache bald allgemein gebraucht für die intuitive Erkenntniß gegenüber der mittelbaren, abstrakten und indirekten, bald speziell im Sinne von „umfassen und durch und durch erfassen", oder „begreifen" in emphatischer Bedeutung = den Gegenstand nach seiner ganzen Erkennbarkeit in die Erkenntniß aufnehmen. Wo der Gegenstand selbst Grenzen hat, tritt dazu die Nebenbedeutung, daß man den Gegenstand bis an seine Grenzen erkennt (fines ejus circumspicere, *August.* ep. 147.), was bei Gott natürlich in keiner Weise zutrifft. Bei zusammengesetzten Dingen ist im Schauenden dann keine Comprehension vorhanden, wenn man entweder nicht Alles sieht, was in und an der Sache ist, oder nicht Alles, namentlich das Innere, direkt und unmittelbar sieht (ut nihil rei lateat videntem, *Aug.* ibid.). Bei Gott hingegen kann wegen seiner Einfachheit dem Schauen die Comprehension nicht deßhalb fehlen, weil nicht das ganze Wesen geschaut würde, sondern weil die Wesenheit Gottes wegen ihres unendlichen Reichthums und Gehaltes nicht intensiv so hell und klar geschaut wird, wie sie an sich erkennbar ist, und weil in Folge dessen auch nicht extensiv der Umfang ihrer Macht vollständig überschaut wird. Darum wird in der Schrift und Kirchensprache auch bei Gott nach Analogie der übrigen Gegenstände hinsichtlich der Comprehension an seinem Wesen die Tiefe (altitudo, βάθος) und die Größe (magnitudo) desselben insofern unterschieden, als das unvollkommene Schauen der außer ihm stehenden Geister den innern Gehalt seines Wesens nicht vollständig zu durchbringen und den Umfang seiner Macht nicht vollständig zu umfassen vermag. Und so scheidet man auch die Unbegreiflichkeit in die zwei Momente der Unergründlichkeit (inscrutabilitas) und Unbegreiflichkeit im engern Sinne. Da nach dem Sprachgebrauch der griechischen Väter der Name ἀχώρητος zugleich und vorzüglich die Unsichtbarkeit Gottes bezeichnet, dagegen die wechselseitige Durchbringung und Adäquation der göttlichen Personen in ihrem Sein und Erkennen περιχώρησις genannt wird: so müßte auch der Ausdruck ἀπεριχώρητος der technische sein, um die Incomprehensibilität im Unterschiede von der Unsichtbarkeit auszudrücken.

288 Wie aus der Einfachheit Gottes folgt, daß er von Natur nur für sich selbst sichtbar, für alle andern Wesen aber unsichtbar ist: so folgt aus

seiner Unendlichkeit, daß wesentlich er allein eine extensiv und intensiv schlechthin vollkommene, seiner Erkennbarkeit gleichkommende (adäquate) und dieselbe erschöpfende oder absolut allseitige und durchdringende Erkenntniß von sich haben kann, und daß eine solche Erkenntniß selbst auf übernatürliche Weise den endlichen Geistern nicht mitgetheilt und von diesen selbst in der unmittelbaren Anschauung Gottes nicht erreicht werden kann. Gott ist folglich absolut für alle Wesen außer ihm unergründlich und unbegreiflich. De fide [1], besonders nach dem Lateranense IV. (cap. Firmiter) und nach dem Vatikanum (de fide cath. c. 1), wo Gott ebenso absolut als incomprehensibilis bezeichnet wird, wie als immensus und omnipotens; zudem ist der Ausdruck stets in dem erklärten absoluten Sinne in der Kirche verstanden worden, und wenn einzelne Väter, wie Fulgentius, zu Gunsten der Seele Christi eine Ausnahme gemacht zu haben scheinen, und einzelne Theologen, wie Thomassin, dieß wirklich gethan haben, dann bestätigt diese übrigens schon sehr bedenkliche Ausnahme nur desto mehr die für alle bloßen Creaturen geltende Regel.

Die hl. Schrift erklärt zwar niemals die Unbegreiflichkeit mit ausdrücklichem Einschluß der visio beatifica, sondern in der Regel gegenüber der gegenwärtig dem Menschen möglichen Erkenntniß. Sie motivirt dieselbe aber auch nicht ausschließlich durch die spezifische Unvollkommenheit der letztern; sie betont vielmehr als Grund derselben die unendliche Größe und die unergründliche Tiefe der göttlichen Vollkommenheit, und wenn sie oft zunächst und formell nicht gerade von der Unbegreiflichkeit des Wesens, sondern von der der Rathschlüsse (z. B. Ps. 145, 7; Röm. 11, 33) und Macht (z. B. Ephes. 3, 20) Gottes redet, dann wird doch neben und in der letztern die erstere ebenfalls hervorgehoben. So erscheint die über alle Gedanken und alles Lob erhabene Größe Gottes besonders im Buche Job, Sirach und den Psalmen, z. B. Job 11, 1—9: Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum omnipotentem reperies; excelsior coelo est . . . profundior inferno etc. [2]; Sirach 43, 30 ff.: Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, *supervalebit enim adhuc* (ὑπερέξει γὰρ καὶ ἔτι) et admirabilis [manet] magnificentia ejus; benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis, major est enim omni laude. . . Ne laboretis, non enim comprehendetis (οὐ γὰρ μὴ ἐφίκησθε = non ad finem pertingetis); quis videbit eum et enarrabit (ἐκδιηγήσεται, d. h. ita videbit, ut possit ad plenum enarrare)? und Ps. 144, 3: Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis (noch stärker nach dem Hebr.: non est finis in *perscrutatione magnitudinis* Dei). — Die Tiefe der Vollkommenheit Gottes erscheint besonders bei Paulus Röm. 11, 33: „O altitudo divitiarum (im Griech. steht auch hier καί, so daß divitiae und sapientiae nebeneinander stehen) sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus!" wo die unergründliche Tiefe der innern Vollkommenheit Gottes (dieselbe, von der es 1 Cor. 2, 10 heißt: der Geist, der in Gott sei, durchforsche auch die Tiefen der Gottheit) als Grund der Unerforschlichkeit seiner Rathschlüsse und Werke hervorgehoben wird. Viele einschlägige Stellen der Väter vgl. bei *Petav.* und *Ruiz* l. c.; ferner bei *Schwetz* § 16 und Klee § 2. 289

Der innere und formale Grund der Unbegreiflichkeit Gottes liegt in der Unendlichkeit des göttlichen Seins, welche eine Unendlichkeit der Erkennbarkeit nach sich zieht. Ein unendlich erkennbares Objekt kann eben nicht von einer endlichen Erkenntnißkraft erschöpft werden, und eine endliche bleibt die Erkenntnißkraft der Creatur immerhin, auch nachdem sie durch das lumen 290

[1] Gegen Vasquez, der dieß bestreitet, vgl. *Franzelin,* de Deo p. 228.
[2] Vgl. hiezu den Urtext, der noch bedeutungsvoller; s. *Franzelin,* de Deo p. 222.

gloriae verklärt ist; denn obgleich letzteres ein Ausfluß des Gott selbst eigenthümlichen Lichtes ist, so kann es doch der Creatur nur nach Maßgabe ihrer endlichen Fassungskraft zu Theil werden, und wird folglich in ihr verendlicht. Diese Endlichkeit zeigt sich zunächst in dem beschränkten Grade der intensiven Klarheit der Erkenntniß, und erst in Folge dessen auch in dem beschränkten Umfange des extensiven Inhaltes, der sich an dem einfachen Wesen der Gottheit in Hinsicht auf die Menge der Dinge, auf welche sich dessen Macht, Erkenntniß oder Wille erstrecken kann, unterscheiden läßt. So sieht der geschaffene Geist das Unendliche, aber nicht in unendlicher Weise (infinitum, non infinite), ganz, aber nicht gänzlich (tot*um*, non tot*aliter*) [1]. — Diese Deduktion gilt a fortiori für die nicht intuitive Erkenntniß Gottes, welche Gott bloß mittelbar erfaßt, so zwar, daß bei ihr die Schwierigkeit nicht so sehr darin liegt, wie diese Erkenntniß Gottes keine comprehensive sei, sondern wie bei dem Mangel jeder Comprehension noch eine wirkliche Erkenntniß Gottes übrig bleibe. Vgl. dazu oben § 63.

291 Zum volleren Verständniß des Begriffes und des Grundes der Unbegreiflichkeit Gottes bemerke man noch Folgendes:

1. Die Unbegreiflichkeit Gottes besteht zwar formell nicht darin, daß die geschaffene Erkenntniß nicht mit dem göttlichen Wesen reell identisch ist und so weder reell sich mit dem göttlichen Wesen durchdringt, noch in sich selbst eine unendliche Realität, d. h. ein unendlicher Erkenntnißakt, sein kann. Wohl aber macht eben die Nichtidentität der geschaffenen Vernunft mit dem göttlichen Wesen der erstern das Begreifen des letztern ebenso unmöglich, wie die Identität der Erkenntniß Gottes mit seinem Wesen ihm die Comprehension desselben möglich macht.

2. Obgleich in der visio beatifica das einfache göttliche Wesen nicht bloß, wie bei der mittelbaren Erkenntniß (s. oben § 63), in den von ihm ausgehenden Strahlen oder in seinem Reflexe, sondern in sich selbst geschaut wird: so stellt es doch seinen unendlich reichen Inhalt dem von Außen es Anschauenden in ähnlicher Weise dar, wie ein lichter Punkt sich in dem von ihm ausgehenden Strahlenkreise darstellt, welcher weder ganz durchdrungen, noch mit einem Blick umspannt werden kann. Nur für das im Centrum selbst befindliche Auge Gottes gibt es in seinem Wesen keine unerreichbare Tiefe und keine unumspannbare Größe, weil beide sich wechselseitig durchdringen und decken.

§ 81. Die Unaussprechlichkeit Gottes *(ineffabilitas)*.

Literatur: *Thom.* 1. p. q. 12 u. 13; *Suarez*, de Deo l. 2. c. 30; *Joan. a S. Thom.* disp. 13. a. 5; *Borgianelli,* il sopranaturale l. 3. c. 9 sqq.

292 Unaussprechlich wird ein Gegenstand in doppelter Weise genannt: 1) inwiefern schon die auszusprechende Erkenntniß des Gegenstandes hinter dem Inhalte desselben zurückbleibt und daher auch durch die adäquate Aussprache des Gedankens doch keine adäquate Erkenntniß des Gegenstandes vermittelt wird, und 2) inwiefern die vorhandene Erkenntniß

---

[1] Vgl. dazu *Thom.* c. gentes l. 3. c. 55 und *Richard. a Mediavilla* in 3. dist. 14. q. 4 (citirt bei *Franzelin* p. 230).

selbst keine Aussprache zuläßt, sei es, weil der Inhaber der Erkenntniß ihrer nicht so mächtig ist, daß er ihr Ausdruck geben kann, sei es, daß Niemand, ohne bereits dieselbe Erkenntniß zu haben, den Inhalt des Ausdruckes auffassen und die ausgesprochene Erkenntniß sich aneignen kann. Die Aussprache selbst aber kann mit Rücksicht auf den Modus ihrer Vollziehung stattfinden entweder, wie bei uns Menschen, durch sinnliche Zeichen, oder, wie bei den Engeln, durch geistige Zeichen, resp. durch unmittelbare Vorzeigung des innern Ausdrucks oder Wortes, in welchem die Erkenntniß selbst abschließt. Ob die Aussprache durch geistige oder sinnliche Zeichen vollzogen werde, darauf kommt bei unserer Frage nicht viel an; wohl aber darauf, ob der geschaffene Geist, sei es ohne alle von dem innern Ausdrucke der Erkenntniß verschiedene Zeichen, oder durch solche, seine Erkenntniß von Gott für Andere oder auch nur für sich selbst in einem wirklichen Ausdrucke derselben niederlegen könne.

I. Gott ist für den geschaffenen Geist unaussprechlich erstens in- 293
sofern, als die von letzterm auszusprechende Erkenntniß Gottes immer und überall keine erschöpfende ist; und für den Menschen in diesem Leben ist er um so mehr unaussprechlich, je weiter dessen Erkenntniß von einer quidditativen, geschweige von einer erschöpfenden Erkenntniß Gottes entfernt ist. In diesem Sinne ist die Unaussprechlichkeit Gottes ein Corollar der Unbegreiflichkeit, beziehungsweise der Unsichtbarkeit, und ebenso de fide, wie diese.

Wie trotz dieser Unaussprechlichkeit Gott gleichwohl relativ für uns aussprechlich ist, 294
wir also von ihm reden und ihm Namen geben können, s. oben § 63.

II. Gott ist aber auch zweitens in dem Sinne unaussprechlich, daß der 295
geschaffene Geist gerade der erhabensten Erkenntniß, die ihm möglich ist, der intuitiven, sei es mit Zeichen oder ohne Zeichen, keinen solchen Ausdruck geben kann, daß sie dadurch andern Geistern mitgetheilt und von diesen gewonnen werden könnte. In diesem Sinne ist die Unaussprechlichkeit evidentes Corollar der Unsichtbarkeit Gottes und ebenso sicher, wie diese; denn die Unsichtbarkeit Gottes besagt strenggenommen nicht bloß, daß Gott ohne übernatürliche Erhebung des geschaffenen Geistes nicht vor dem geistigen Auge desselben erscheinen, sondern auch, daß er ohne eine solche Erhebung nicht durch eine der Anschauung im Wesentlichen gleichkommende Erkenntniß erfaßt werden könne. Dazu kommt theologisch, daß im entgegengesetzten Falle ein geschöpfliches Medium zur Auffassung des Unendlichen, wie es in sich ist, führen würde: ein Grund, wegen dessen es sogar Gott selbst unmöglich ist, durch äußere Zeichen sich selbst so auszusprechen, daß dadurch eine der unmittelbaren Anschauung äquivalente Erkenntniß ermöglicht werde.

Diese Weise der Unaussprechlichkeit kommt relativ auch derjenigen Erkenntniß Gottes 296
zu, welche den Heiligen vielfach in diesem Leben auf übernatürliche Weise mitgetheilt werden kann, und welche sie durch Worte Niemanden mittheilen, sondern nur Solchen verständlich machen können, die Gleiches in sich erfahren haben. Vgl. die Ausdrucksweise des hl. Paulus über seine Verzückung 2 Cor. 12, 4: audivi arcana verba, quae non licet homini loqui.

III. Es ist drittens in hohem Grade wahrscheinlich, wenn schon 297
keineswegs gewiß, Gott sei auch in dem Sinne unaussprechlich, daß die Seligen in der unmittelbaren Anschauung seines Wesens nicht einmal für sich selbst ihre Erkenntniß in einem verbum internum oder einer species expressa in einen solchen Ausdruck fassen, sie innerlich so aussprechen könne, wie das bei allen andern Erkenntnißakten möglich und

natürlich ist. Diese Ansicht vorausgesetzt, erscheint Gott in dem Grade unaussprechlich, daß er nicht nur nicht adäquat, sondern auch überhaupt nicht so, wie er an sich ist, ausgesprochen werden kann.

298 Diese Ansicht wird vorzüglich von vielen ältern Thomisten (bes. *Joan. a S. Thoma* l. c. und *Mezger*, theol. Salisb. tr. 1. disp. 7. a. 1) und nach ihrer Meinung auch vom hl. Thomas vertreten, in neuerer Zeit namentlich von Borgianelli a. a. O., und trägt viel zur stärkern Betonung der göttlichen Erhabenheit bei. Sie führt nämlich einerseits bis zur äußersten Consequenz den Gedanken durch, daß das Unendliche keinerlei homogene Repräsentation im Endlichen haben könne, welche dasselbe so ausdrücke und darstelle, wie es in sich ist, während das fragliche verbum internum doch eine solche sein würde. Andererseits macht sie geltend, der Geist werde in der Anschauung Gottes so sehr von Gott getragen und in Gott versenkt, daß er den Gegenstand seiner Anschauung nicht in einen Begriff fassen und ausprägen könne — in ähnlicher, nicht gleicher, Weise, wie die Seele schon hienieden gegenüber einem überwältigenden Schauspiel sprachlos wird und, ganz dem Eindrucke hingegeben, des Geschauten nicht so mächtig werden kann, daß sie dasselbe in feste Begriffe zu bringen strebte oder auch nur vermöchte.

299 IV. Wie es wahrscheinlich ist, daß von der Creatur die Erkenntniß Gottes, wie er in sich selbst ist, nicht durch ein inneres Wort ausgesprochen werden kann: so ist es noch mehr wahrscheinlich und wohl theologisch gewiß, daß umgekehrt auch für die Creatur von Gott selbst sein Wesen, wie es in sich ist, nicht durch äußere, geistige oder sinnliche Zeichen oder durch Wirkungen, welche von seinem Wesen verschieden sind, ausgedrückt und dargestellt werden kann, um die Erkenntniß desselben, wie es in sich ist, außergöttlichen Wesen zu vermitteln. Der Grund ist oben (ad II.) angegeben. Dazu kommt, daß in der Sprache der Kirche und der Theologen gerade die Anschauung Gottes in seinem innern Worte (im verbum internum et aeternum) mit Emphase als die einzige und wahre vollkommene Erkenntniß Gottes, wie er in sich ist, behandelt wird.

300 Dagegen ist und bleibt Gott insoweit allerdings in höchstem Grade für sich selbst aussprechlich, als er in sich selbst einen wahren und zugleich adäquaten Ausdruck seines Wesens erzeugen kann und wirklich erzeugt, und in diesem ihm consubstanzialen Worte auch der Creatur sein Wesen, wie es in sich selbst ist, darstellen und zu erkennen geben kann und gibt. In der Redeweise der Schrift und der Kirche erscheint sogar dieses ewige Wort geradezu als das Angesicht Gottes, worin und wodurch die Seligen das Wesen Gottes, wie es in sich selbst ist, erkennen. Aber die Möglichkeit einer solchen Aussprache der Erkenntniß Gottes ist ein neues Wunder, welches nicht minder den unendlichen Reichthum seines Wesens bekundet, als die Unmöglichkeit jeder äußern Aussprache, die eine intuitive Erkenntniß ermöglichen sollte. Und da dieser Ausdruck, als mit der Wesenheit identisch, nicht geschaut werden kann, ohne daß zugleich die Wesenheit Gottes in sich selbst geschaut würde: so hebt die Möglichkeit, daß Gott auch in ihm erkannt werde, die Unmöglichkeit, daß Gott in etwas Anderem, als in sich selbst, sich so wie er ist zu erkennen geben könne, nicht nur nicht auf, sondern bestätigt dieselbe.

301 Dem Gesagten zufolge ergibt sich die Unaussprechlichkeit Gottes in ähnlicher Weise aus der Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit, wie die Unveränderlichkeit oder Unbeweglichkeit aus der Einfachheit und Unendlichkeit. Sie entspricht der Unbeweglichkeit Gottes um so mehr, weil sie eben in letzter Instanz darin besteht, daß Gott ebenso unbeweglich ist für die Erkenntniß

der Creatur, wie für sein lokales und zeitliches Verhältniß zu ihr, und daß sein Wesen, wie es in sich selbst ist, nicht durch etwas außer ihm der geschöpflichen Erkenntniß vorgeführt und faßbar gemacht, vielmehr nur dadurch zugänglich gemacht werden kann, daß das geschaffene Auge ihm nahe gebracht und auf's Innigste mit ihm vereinigt wird. Wie ferner Gott in der Unsichtbarkeit als das Tiefste und Feinste, in der Unbegreiflichkeit als das Größte und Reichste: so erscheint er in der Unaussprechlichkeit als das schlechthin Höchste, Unwandelbare und Ewige, das in keiner Weise von seiner Höhe herabsteigen oder herabgezogen werden kann, um in einem Andern so, wie es ist, dargestellt und ganz, wie es ist, aufgefaßt zu werden, vielmehr nur dadurch den Geschöpfen in sich selbst erkennbar werden kann, daß es diese zu sich erhebt und sie in den Schooß seiner Ewigkeit aufnimmt. Diesen Gedanken hat schon der hl. Irenäus sehr schön ausgesprochen, indem er in der oben n. 286 citirten Stelle, nachdem er die intuitive Erkenntniß der Seligen als eine cognitio paternalis bezeichnet, also fortfährt: Quemadmodum enim videntes lumen, intra lumen sunt et claritatem ejus percipiunt: sic et qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes ejus claritatem. Vivificat autem eos claritas: percipiunt ergo vitam, qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis (et invisibilis) visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat, ut vivificet percipientes et videntes se. Quemadmodum enim magnitudo ejus investigabilis est, sic et benignitas ejus inenarrabilis: per quam visus vitam praestat iis, qui vident eum. Quoniam vivere sine vita impossibile est: subsistentia autem vitae de Dei participatione evenit: participatio autem Dei est videre Deum et frui benignitate ejus.

Zweite Abtheilung.

Die affirmativen Attribute, welche von den Geschöpfen auf Gott übertragen werden.

A. Die innern Attribute des göttlichen Seins.

Alles Seiende hat als solches gewisse positive Attribute (die sogen. attributa trans- 302
cendentalia oder passiones entis), in denen sich seine Vollkommenheit darstellt und welche nach dem Maße seiner Vollkommenheit ihm auch in höherer Weise zukommen. Diese müssen also auch Gott in absoluter Weise zukommen, und die absolute Form, in welcher er sie besitzt, muß durch dieselben negativen Attribute bestimmt werden, welche die absolute Vollkommenheit des göttlichen Seins charakterisiren, namentlich durch die Einfachheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit. Hierhin gehören zunächst die drei, welche gewöhnlich als attributa transcendentalia aufgezählt werden: unum, verum, bonum; und diese werden auch meist von den alten Theologen, besonders seit Alexander von Hales, in der Gotteslehre behandelt. Das pulchrum wird auffallender Weise nur selten hier mitberücksichtigt, und doch verdient es gerade bei Gott eine besondere Aufmerksamkeit, weil es in so inniger Beziehung steht zu der Liebe, die wir Gott schulden, und der Seligkeit, die wir in ihm finden. Aus analogen Gründen nehmen wir hiezu die dignitas oder die Würde, welche zwar im eigentlichen Sinne kein attr. transcendentale, sondern ein spezifisches Attribut der geistigen Wesen ist, aber eben darum bei Gott als dem höchsten geistigen Wesen eigens hervorgehoben werden muß. Freilich bildet das Schöne und Ehrwürdige (τὸ καλόν und τὸ ὅσιον) nur eine besondere Schattirung im Begriffe des Guten, und gerade aus diesem Grunde wurde Beides von den Theologen in der Regel nicht eigens und ex professo behandelt. An diese innern Attribute reihen sich dann diejenigen an, welche die Causalität des Seins betreffen und ebenfalls dem Grade seiner Vollkommenheit entsprechen, also bei Gott in absoluter Weise vorhanden sind. Es sind dieß die Macht Gottes und das darauf beruhende innige Verhältniß Gottes zu allen übrigen Dingen und dieser zu ihm. Dieses Verhältniß zu den andern Dingen muß jedoch auch schon bei den innern Attributen mit zur Sprache kommen, weil diese alle, namentlich für unsere Erkenntniß, ihre volle Bedeutung erst in der Beziehung zu den andern Dingen außer Gott offenbaren.

§ 82. Die absolute Einheit Gottes; Gott als die höchste Einheit und als der Eine und das Eine schlechthin.

Literatur: Die Frage nach der Einheit Gottes wird meist nur im Sinne der Einzigkeit behandelt; diese ist aber nur ein Moment in der absolut vollkommenen Einheit Gottes, und erst im Zusammenhang mit den übrigen Momenten der Einheit erhellt auch ihre eigene volle Natur und Bedeutung. In dieser umfassendern Weise ist die Einheit Gottes behandelt bei *Dion. Areop.* div. nom. c. 13; *Alex. Hal.* 1. p. q. 13—14; *Thom.* 1. p. q. 11; *Picus Mirand.* de ente et uno; *Petav.* l. 2. c. 8; *Thomassin.* l. 2. c. 1 sqq. nach den platonischen Philosophen, welche letztere jedoch die Lehre vom „Einen" zu phantastisch ausmalten.

303 Die Einheit im Allgemeinen bezeichnet diejenige Fundamentaleigenschaft der Dinge, kraft welcher sie als in sich geschlossene und nach Außen abgeschlossene Wesen sich darstellen: unum est indivisum in se et divisum ab omnibus aliis. Nach der ersten Seite hin ist das Eine das in sich Einige, nach der zweiten das für sich bestehende Einzelne; nach beiden Seiten hin ist die Einheit verschiedener Formen und Grade fähig. Alle geschaffenen Einheiten haben das gemeinsam, daß sie mit andern zusammengezählt oder unter einer gemeinschaftlichen Rücksicht zusammengefaßt werden können, oder ein Einzelnes unter Vielen sind. Aber eben dieß ist ein Zeichen ihrer unvollkommenen Einheit: die vollkommene Einheit ist zugleich Einzigkeit. Aus demselben Grunde kann die Einheit der einzelnen geschaffenen Wesen keine solche sein, welche reell das Princip und Maß aller übrigen einheitlichen Wesen, und folglich alles Vielen, wäre, wie die mathematische Einheit das Princip und Maß der Zahl ist: während doch „das Eine", inwiefern es eine Vollkommenheit bezeichnet, eine solche dominirende Stellung zu dem Vielen nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt. Hieraus ergeben sich drei Hauptmomente, unter welchen die Einheit Gottes als absolute Einheit zu betrachten ist.

304 I. Vor Allem ist klar, daß Gott nicht bloß ein in sich einiges und für sich bestehendes Wesen ist: kraft der Wesenhaftigkeit seines Seins und der innern und äußern Einfachheit seines Wesens ist er vielmehr in höchster und einziger Weise in sich einig und gegenüber allen andern Wesen selbstständig (maxime unus, *Thom.*; si dici potest unissimus est, *Bern.* oben n. 174); oder als das Ureine, d. h. nicht erst Eins Gewordene, sondern durch sich selbst Eins Seiende, ist er zugleich der Uebereine, d. h. unvergleichlich mehr Eine, als alle Wesen unter ihm. Und diese einzige Einheit Gottes ist um so erhabener, als sie einerseits eine unendlich reiche und andererseits eine schlechthin unwandelbare und sich selbst gleiche ist. Daher nennen die Väter Gott nicht bloß ein „Eines", sondern die Einheit (ipsa unitas, ἑνάς und μονάς). Das Ganze ist nur eine Zusammenfassung der katholischen Lehre über die negativen Attribute Gottes, und als solche ebenfalls de fide.

305 Die absolute Einheit Gottes begreift selbstverständlich in eminenter Weise in sich alles das, was in den verschiedenen Formen der creatürlichen Einheit Vollkommenes sich vorfindet. So hebt *Alex. Hal.* l. c. m. 6. a. 3 hervor, daß Gott sowohl die Einheit der Elemente, wie die des zusammengesetzten Ganzen in sich vereinige, jene in Hinsicht auf ihre Einfachheit, diese in Hinsicht auf ihren Reichthum. — Eine prachtvolle Schilderung der Erhabenheit der göttlichen Einheit findet sich bei Görres, Vorrede zum Leben Jesu von Sepp S. 18: „Diese göttliche Essenz ist nun zuerst in sich, und da Sein in tiefster Wurzel auch Einssein ist, so wird sie zuerst eins sein in sich selber; und diese Einheit wird eine reine, absolute sein, wie ihr Sein, das in ihr in sich selber ist, ein absolutes sein muß. Nicht Eins aus Vielem ist sie, sondern Eins vor allem Vielen; nicht aus der Verwirrung und Vermischung oder Durchbringung ist sie Eines geworden, sondern durch die einfache, höchste, unaussprechliche, quellenhafte Einheit, in der aller Akt, alle Form, in den innersten

Abgründen ihrer Verborgenheit so über Allem und außer Allem unübertrefflich beschlossen ruht, daß sie nicht bloß Allem einwohnt, sondern mehr Eins mit Allem ist, als sie selber mit sich sind. Gleichwie die Wesen sich verhalten wie die Zahlen, aller Zahlen vornehmste und einfachste aber die Einheit ist: so wird auch diese erste göttliche Einheit ihr darin ähnlich sein, daß sie, wie diese aller Zahlen, so aller Dinge Princip in sich beschließt. Tiefer aber, als jede abgeleitete Einheit, liegt diese Ureinheit; einfacher in sich, als das Einfachste, ist sie nicht etwa dieses selbst, sondern vielmehr das Uebereine und Uebereinfache, der Grund aller Einheit und Einfachheit, nach der Vortrefflichkeit ihrer Natur, wodurch sie, wie alle Einer, so alle Wesen übertrifft. Diese Einheit, wirkend alle Einheit, über alle Vernunft und ihre Gedanken hinaus entrückt, kann auch mit keinem Gedanken gefaßt werden, weil sie tiefer liegt als die tiefste Wurzel des Gedankens; und sie ist daher nicht bloß der Art, daß tiefer, principienhafter und einfacher denn sie nichts gedacht werden kann, sondern unendlich tiefer, principienhafter und einfacher ist sie, als Alles, was gedacht werden kann.... Die Einheit ist also eine übererste Monas, Schöpferin aller geschaffenen Monaden, in ihrer Einfachheit das am Engsten sich fassende, darum reichste, sohin auch gediegenste Sein, das Alles in Gott in einem Ineinander befaßt, über alles Quantitative hinaus, nicht bloß das Kleinste, was gedacht werden kann, sondern kleiner als welches nichts gedacht werden kann. Als ein solches kernhaft Kleinstes, als überhohes Centrum Allem sich unterstellend, ist es daher nothwendig in Allem, Alles begründend." Gleich nachher wird dann weiter ausgeführt, wie dieses kernhaft „Kleinste", weil es die Fülle aller Vollkommenheit in sich beschließt, zugleich das Größte ist, was gedacht werden kann, und größer als welches nichts gedacht werden kann.

II. Kraft der absoluten Vollkommenheit seiner Einheit ist Gott nicht bloß irgendwie ein einzelnes Wesen für sich (singulare = individuum), sondern ein durchaus und schlechthin einziges Wesen (singulare im emphatischen Sinne), d. h. ein Wesen, welches kein anderes über oder neben sich zuläßt, sondern nothwendig über und vor allen andern Wesen steht; und er ist darum nicht ein Einzelnes unter Vielen, sondern der Eine über Allen. Insbesondere schließt die absolute Einheit Gottes wesentlich aus, daß seine eigene Wesenheit vervielfältigt werden, und daß es folglich mehrere göttliche Wesen geben könne. De fide, nicht bloß insoweit, als gesagt wird, daß es thatsächlich nicht mehrere Götter gebe, sondern auch insoweit, als gesagt wird, daß diese Einzigkeit Gottes eine wesentliche, aus seiner absoluten Vollkommenheit entspringende sei; denn so stellt die hl. Schrift selbst die Einheit Gottes dar, wenn sie Gott sprechen läßt: Ego Jehovah et praeter me non est alius. 306

Die Argumente, welche gewöhnlich für die Einzigkeit Gottes vorgebracht werden, sind im Grunde sämmtlich nichts Anderes, als eine verschieden gestaltete Entwicklung der Einzigkeit Gottes aus der absoluten Vollkommenheit seiner innern Einheit. Die allseitigste Durchführung s. *Thom.* c. gent. l. 1. c. 42. Speziell bringt 1) die Einfachheit der Einheit Gottes mit sich: a) daß die göttliche Wesenheit wesentlich existirt, also ebenso wesentlich so und nur so existirt, wie sie in diesem bestimmten Subjekte wirklich ist; b) daß es außer und neben der Wesenheit kein dieselbe individuirendes Princip geben kann, folglich die Wesenheit selbst als solche bei Gott auch seine Individuation bewirkt. Ebenso bewirkt 2) die Unendlichkeit der Einheit Gottes: a) daß er die ganze Fülle des Seins erschöpft, und daß folglich kein Seiendes unabhängig von ihm gedacht werden kann, und das per fictionem so Gedachte nach dem Ausdrucke der hl. Schrift nur ein idolum ist; b) daß er schlechthin das Höchste und Größte ist, was sich denken läßt, was nicht der Fall wäre, wenn es ein gleich Großes und Gutes neben ihm gäbe. 307

Ueber die Art und Weise, wie diese Einheit Gottes näher zu benennen sei, waren die Väter und Theologen nicht Einer Ansicht. Es liegt an sich nahe, sie eine numerische Einheit zu nennen, im Gegensatze zu der eine Vervielfältigung zulassenden und bedingenden spezifischen Einheit. Da aber die numerische Einheit im gewöhnlichen Sinne zugleich an- 308

deutet, daß es neben dem betreffenden Einzelwesen auch andere Individuen derselben Art gebe: kann man auch wieder sagen, die Einheit Gottes sei keine numerische Einheit, weil sie nicht der Anfang oder das Element einer Zahl von Göttern ist, sondern eben die Zählbarkeit göttlicher Wesen ausschließt. Um Letzteres hervorzuheben, nennt daher *Rufin.* (expos. symboli) die Einheit Gottes eine unitas *universitatis*, d. h. eine Einheit, welche den ganzen Umfang des betreffenden Wesensbegriffes erschöpft. Alle Zweideutigkeit wird aber auch dann vermieden, wenn man die Einzigkeit Gottes eine unitas *singularitatis*, das Wort im emphatischen Sinne genommen, nennt, und damit ist dann zugleich angedeutet, daß diese unitas singularitatis nur eine Folge der unitas singularis, d. h. der einzig erhabenen innern Einheit Gottes ist.

309 Weil ferner die Einzigkeit Gottes wesentlich mit sich bringt, daß er nicht bloß nicht als ein einzelnes in einer bestimmten Art von Wesen, sondern überhaupt nicht als ein einzelnes unter den übrigen Wesen mit ihnen in Einer Kategorie stehe: so hat man treffend hervorgehoben, daß in der Einheit Gottes in eminenter Weise nicht bloß die Vollkommenheit der individuellen Einzelwesen, sondern auch die universelle Einheit der den Einzelwesen derselben Art oder Gattung gemeinschaftlichen Natur repräsentirt sei. Denn die Einheit aller Arten und Gattungen hat ihren letzten Grund darin, daß die geschaffenen Individuen in einem engern oder weitern Umfange nach einem gemeinschaftlichen Typus Gott als dem unendlich reichen, alle Arten und Grade derselben in sich enthaltenden Ideale aller Vollkommenheit nachgebildet sind, und daß Gott in seiner absoluten Einheit ebenso die schöpferische Ursache der Arten und Gattungen, wie der Individuen ist; überdieß ist Gott eben als absolute Ursache nicht minder substanziell in allen Dingen innerlich gegenwärtig, als die gemeinschaftliche Natur der einzelnen Dinge in deren Substanz enthalten ist. Vgl. *Alex. Hal.* q. 14. m. 6. a. 4.

310 **III. Als das einzige ureine und übereine Wesen ist Gott endlich nicht bloß der erste Grund und das höchste Ideal aller Einheit in den übrigen Wesen: er ist auch als die unendlich reiche Einheit der Grund und das Ideal aller Vielheit und Mannigfaltigkeit außer ihm, und in seiner unwandelbaren, ewigen Einheit der einigende Mittelpunkt, von welchem alle übrigen Wesen in ihrer Vielheit getragen und zusammengehalten und auf welchen dieselben bezogen werden. Seine Einheit ist folglich, wie die erste und einzig unabhängige, so auch eine absolut mächtige, fruchtbare und königliche Einheit, welche als das A und Ω und die einigende Mitte aller Dinge in eminenter Weise reell das leistet, was auf dem mathematischen Gebiete die Zahleinheit gegenüber den zusammengesetzten Zahlen und der Mittelpunkt des Kreises gegenüber der Peripherie ideell leistet.**

§ 83. Die absolute objektive Wahrheit Gottes — Gott als die Wahrheit selbst oder die Urwahrheit.

Literatur: *Anselm.* opusc. de verit.; *Alex. Hal.* 1. p. q. 15 (sehr reichhaltig); *Thom.* 1. p. q. 11; c. gent. l. 1. c. 42; qq. disp. de ver. q. 1; *Bonav.* in 1. d. 8; *Ruiz,* de scientia Dei disp. 88—90; *Franzelin* thes. 28.

311 Die Wahrheit ist ein vielverzweigter und daher mannigfach definirter Begriff, dessen verschiedene analogische Bedeutungen sich in folgender Weise gruppiren lassen. 1) Zunächst nennt man Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß, resp. ihres Ausdrucks, mit der objektiven Wirklichkeit — Wahrheit der Erkenntniß, formelle oder auch subjektive Wahrheit. — 2) Umgekehrt nennt man auch Wahrheit die Uebereinstimmung der objektiven Wirklichkeit mit der Erkenntniß, namentlich da, wo die Wirklichkeit, wie bei einem Kunstwerk, das Produkt einer Erkenntniß ist und in dieser ihr Maß hat. — 3) Ferner heißt das Seiende überhaupt Wahrheit oder vielmehr ein Wahres, inwiefern es Gegenstand einer wahren Erkenntniß sein kann, und als solcher dieser einen

bestimmten Inhalt gibt und das Maß ihrer formellen Wahrheit ist, resp. sich als etwas Denkbares oder nothwendig zu Denkendes darstellt — objektive oder fundamentale Wahrheit. — 4) Hieran anknüpfend, nennt man weiter Wahrheit die Uebereinstimmung der Dinge mit sich selbst, kraft welcher sie sich in ihrer Erscheinung so darstellen, wie sie sind (wohin auch die sittliche Wahrhaftigkeit gehört), resp. das sind, als was sie sich darstellen oder wofür sie ausgegeben werden; besonders aber die Uebereinstimmung der Dinge (resp. der Handlungen) mit ihrem Wesen und ihrem Zwecke, und darum auch mit dem realen Vorbilde, welches sie nachahmen und in sich darstellen sollen, und nach welchem sie beurtheilt und bemessen werden — reale resp. moralische Wahrheit. — 5) Appositiv nennt man die Dinge wahr, z. B. wahres Gold, inwiefern sie einem bestimmten Begriffe wirklich entsprechen (also ein Metall nicht bloß den Glanz, sondern auch das Wesen des Goldes hat, im Gegensatz zum falschen oder unechten Golde), oder demselben ganz rein und vollkommen entsprechen, indem sie nichts dem Begriffe Fremdartiges beigemischt enthalten (z. B. wahres Gold = reines, nicht versetztes Gold). In diesem Sinne kann und muß man zwar auch von Gott sagen: er sei ein wahrer Gott und der wahre Gott, und sein Sein sei das wahrste Sein und in gewisser Beziehung das einzig wahre, weil absolut reine und vollkommene Sein. Aber so wäre das Attribut der Wahrheit kein eigenes Attribut, und namentlich nicht dasjenige, welches gemeint ist, wenn man sagt, Gott sei nicht bloß wahr, sondern die Wahrheit. Dieses Attribut besteht vielmehr theils in der formellen Wahrheit seiner Erkenntniß, resp. seiner Worte und Handlungen, theils in der objektiven und realen Wahrheit seines Seins in dem oben sub 3 und 4 erklärten Sinne. Nach der erstern Richtung hin kommt die Wahrheit Gottes später bei seinem Leben zur Sprache; in letzterer Hinsicht ist sie hier als ein attributum transcendentale des Seins zu betrachten. In dieser Hinsicht aber ist eine Wahrheit oder vielmehr ein Wahres als solches um so vollkommener, je mehr es in sich selbst und durch sich selbst erkennbar ist, je mehr es das Erkenntnißvermögen erfüllt und sättigt und eine feste und stetige Erkenntniß möglich macht, je mehr es ferner durch sich selbst denkbar und nothwendig als wirklich zu denken ist, und endlich je mehr es durch sich selbst und aus sich selbst, nicht nach einem Andern, bemessen werden muß, vielmehr das Maß anderer Dinge ist.

I. Wie Gott allein wesenhaft die einfachste, unendliche und unwandelbare Vollkommenheit ist: so ist damit auch seine objektive und reale Wahrheit 1) die lichteste und lauterste, 2) die vollste und höchste, 3) die einzige durch sich selbst unwandelbare und ewige, so zwar, daß er 4) nicht bloß ein eminent Wahres, sondern die wesenhafte Wahrheit selbst ist. Denn 1) das Wesen Gottes ist nicht nur irgendwie erkennbar, sondern zugleich wegen seiner absoluten Immaterialität wesentlich so in sich selbst und durch sich selbst erkannt, daß es mit seiner Erkenntniß identisch ist (lichteste Wahrheit); und ebenso herrscht zwischen der Erscheinung, in welcher Gott vor seine Erkenntniß tritt, und dem Grunde seines Wesens und allen Momenten desselben wegen seiner absoluten Einfachheit die höchste Uebereinstimmung, weil die höchste Identität (lauterste Wahrheit). 2) In der Entfaltung seines unendlichen Wesens vor den Augen Gottes erschließt sich die Fülle alles Erkennbaren, so daß es jede Erkenntnißkraft, selbst eine unendlich vollkommene, zu sättigen vermag (vollste resp. universellste Wahrheit), und daß über diesen Gegenstand hinaus kein höherer und vollkommenerer, oder auch nur eine eigentliche Ergänzung desselben denkbar ist, daß er also von keiner Erkenntniß überschritten werden kann, vielmehr, als auf dem Gipfel alles Erkennbaren stehend, jede Erkenntniß in sich zum Stillstand bringt (höchste Wahrheit). 3) Wie sein Wesen allein in seinem Sein unwandelbar und ewig ist, so ist es dieß auch als Gegenstand der Erkenntniß, indem es allein durch sich selbst eine unwandelbare und ewige Erkenntniß 312

begründen kann (allein durch sich selbst unwandelbare und ewige Wahrheit). 4) Da ferner Gott nicht bloß überhaupt denkbar ist, sondern mit wesentlicher Nothwendigkeit als wirklich gedacht werden muß; da er ferner nicht in Uebereinstimmung mit einem andern Höhern außer ihm, sondern nur in Uebereinstimmung mit sich selbst, dagegen alles Uebrige in Uebereinstimmung mit ihm gedacht werden kann und muß: so ist er nicht nur wahr oder ein Wahres, d. h. ein Wahrheit Habendes, sondern ist seine eigene Wahrheit und die Wahrheit schlechthin.

313 Ihrer Substanz nach ist diese ganze Lehre de fide, weil nur eine distinkte Formulirung und Gruppirung von Sätzen, die an sich alle Glaubenswahrheiten sind, implicite aber auch enthalten in den Worten der Schrift Joh. 14: Ego sum via, veritas et vita, und 1 Joh. 5, 6: Christus est veritas.

314 II. Als die einzig wesenhafte Wahrheit und die Wahrheit selbst ist Gott auch im eminenten Sinne die erste Wahrheit oder die Urwahrheit (die prima veritas, wie er technisch in der Sprache der classischen Theologie genannt wird), nicht bloß in dem negativen Sinne, daß es keine Wahrheit vor oder über ihm gibt, sondern auch positiv in dem Sinne: daß er 1) der erste Grund der objektiven Erkennbarkeit und Denkbarkeit aller übrigen wirklichen Wahrheiten und der einzige Grund der nothwendigen, universellen und ewigen Denkbarkeit aller ideellen Wahrheiten ist; daß er 2) als Ideal oder Urtypus aller Dinge das oberste Maß derselben und der Grund aller Ideen, Regeln und Gesetze ist, nach welchen die Wahrheit ihres Wesens und ihrer Vollkommenheit bemessen und beurtheilt werden muß; und daß 3) seine Wahrheit gleichsam der Spiegel resp. das objektive Licht ist, worin und wodurch alle übrigen Wahrheiten erkannt werden können, und zwar vollkommener, als sie durch sich selbst erkannt werden können. Hieraus folgt freilich nicht, daß alle andern Wahrheiten auch von uns durch die Erkenntniß Gottes selbst erkannt werden können oder müssen. Wohl aber folgt a), daß jede Erkenntniß von Wahrheiten nur vermöge einer wie immer vermittelten Einwirkung Gottes auf unsern Geist erzielt werden kann, und wir folglich Alles unter dem Einflusse und Eindrucke der prima veritas erkennen; b) daß die Behauptung jeder andern Wahrheit implicite die Behauptung Gottes als der ersten Wahrheit in sich enthält; und c) daß mit der frevelhaften Läugnung der Wahrheit Gottes logisch zugleich alle übrige objektive Wahrheit geläugnet wird, und daß folglich die fundamentale Lüge, welche das Sein des wesenhaft Seienden läugnet, alle Erkenntniß nicht nur unsicher macht, sondern in Lüge und Trug verwandelt.

315 Satz 1 folgt daraus, daß das, was nicht durch sich selbst wirklich ist, auch nicht durch sich selbst möglich oder als möglich denkbar ist, und folglich auch nicht mit gewissen nothwendigen Eigenschaften als etwas, was so und nicht anders gedacht werden muß, auftreten kann, vielmehr den Grund seiner objektiven Bestimmtheit in demselben Wesen haben muß, wovon auch in letzter Instanz seine Verwirklichung abhängt. — Satz 2 folgt daraus, daß alle geschaffenen Dinge, wie sie nur als Abbilder der göttlichen Vollkommenheit in's Dasein gerufen werden, so auch wesentlich darnach streben und darauf gerichtet sind, nach Maßgabe ihres besondern Wesens sich der Vollkommenheit Gottes zu assimiliren, und folglich in dem Maße wahrhaft vollkommen sind, als sie diese Aufgabe erfüllen. — Satz 3 ergibt sich daraus, daß die vollkommene Erkenntniß der Ursache die der in ihr enthaltenen und von ihr ausgehenden Wirkungen nothwendig mitumfaßt, und daß, wie jedes Wirkliche sich durch sich selbst offenbart oder wahrnehmbar macht, so die Ursache alles Wirklichen nicht bloß

dieses, sondern auch alles als möglich Denkbare offenbaren und wahrnehmbar machen kann. Näheres hierüber unten § 89 ff. — Ueber die weitern Sätze s. oben n. 18—19. Der letzte Satz insbesondere zeigt sich in seinem furchtbaren Ernste besonders in der neuern Philosophie und ihrer praktischen Verwirklichung im modernen Staate, wo der Atheismus in seiner materialistischen Gestalt alle übersinnliche Wahrheit läugnet und in seiner pantheistischen Gestalt, besonders bei Hegel, mit dem Princip des Widerspruchs überhaupt alle objektive Wahrheit läugnet. Hierauf weist das Vatikanum (prooem. const. I.) hin, wenn es sagt: Negato vero Deo prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam *ipsam rationalem naturam omnemque justi et recti normam negantes* ima humanae societatis fundamenta convellere nitantur.

§ 84. Die absolute objektive Güte Gottes — Gott als die Güte selbst und das höchste Gut.

Literatur: *Dion. vulg.* de div. nom. c. 4; *Mag.* l. l. dist. 1; dazu *Bonav.*; *Alex. Hal.* 1. p. q. 17; *Thom.* q. disp. de ver. q. 21; 1. p. q. 5—6; c. gent. l. 1. c. 37—41; *Bonav.* itin. ment. c. 6; *Petav.* l. 6. c. 1 sqq.; *Thomassin* l. 2. c. 7—9; *Aguirre,* theol. S. Anselmi disp. 39; *Lessius,* de perf. div. l. 7; Rogacci I. Cap. 18.

Gut heißt das Seiende 1) als Gegenstand des Begehrens (der concupiscentia, 316
auch amor concupiscentiae) und des begehrten Besitzes und Genusses (bonum est, quod omnia appetunt, d. h.: id, quod appetitur ab omnibus, quatenus appetitur aut appetibile est, dicitur bonum); vor Allem aber und schlechthin heißt gut dasjenige, was um seiner selbst wegen, d. h. wegen seines innern Werthes oder der Vollkommenheit, die es enthält und verleiht, besitzens- und begehrenswerth, resp. in seinem innern Werthe Gegenstand des Genusses ist, also das bonum honestum im Gegensatz zum bonum utile und dem bonum *(mere)* delectabile, bei welchem sein innerer Werth nicht in Betracht kommt. Das bonum honestum selbst ist wieder doppelter Art, je nachdem sein Besitz mehr als Erfüllung und Beseligung des Besitzenden, oder mehr als Schmuck desselben aufgefaßt wird; im letztern Falle fällt es bei den geistigen Wesen zusammen mit dem bonum ordinis oder rectitudinis oder dem sittlich Guten, welches eben in der praktischen Achtung vor allem wahrhaft Guten besteht. Um aber begehrt werden zu können, muß dieses Gute, wenn es dem Begehrenden äußerlich ist, auch mittheilbar (communicabile) resp. mittheilsam (communicativum sui) sein. — 2) heißt gut das Seiende, inwiefern es Gegenstand der liebevollen Zuneigung (amor, auch amor benevolentiae) ist, also selbst als ein des Besitzes des Guten im ersten Sinne fähiges oder würdiges Subjekt aufgefaßt wird, für welches man Gutes begehrt und welchem man dasselbe wünscht. Die objektive Fähigkeit und Würdigkeit eines Subjektes, Gutes zu besitzen, wirkt jedoch in dem Verhältnisse auf das liebende Subjekt ein, als beide miteinander Eins sind oder doch durch wechselseitige Angehörigkeit zu einer Gemeinschaft verbunden werden, resp. durch die Liebe selbst eine Gemeinschaft erstreben; und so wird auch das Gute, welches man als Subjekt des Besitzes liebt, selbst wieder Gegenstand eines begehrten Besitzes, indem der Liebende sein Glück und seine Vollkommenheit darein setzt, das geliebte Subjekt glücklich zu wissen und zu sehen, resp. glücklich zu machen. — 3) heißt das Seiende gut als Gegenstand der Anerkennung und des Wohlgefallens (complacentia), inwiefern es als Subjekt effektiv das Gute, welches es besitzen kann und soll, besitzt oder doch nach Möglichkeit dasselbe erstrebt und namentlich in seiner Thätigkeit sich so verhält, wie es sich verhalten soll, und das leistet, was es leisten soll, und als solches lobenswerth und nachahmungswerth erscheint. In allen drei Bedeutungen hängt der Begriff des Guten eng mit dem der Vollkommenheit (perfectio) zusammen: nur bezeichnet es im ersten Sinne die perfectio selbst (resp. die Ursache derselben), im zweiten das perfectibile und im dritten das perfectum, d. h. das im Besitze seiner Vollkommenheit befindliche und dieselbe bethätigende Subjekt[1].

---

[1] Eine besonders schöne Analyse des Begriffes des Guten findet sich bei *Thom.* q. disp. de malo q. 1. a. 2: Loquendo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum bonum sit id,

317 Wenn wir hier die Güte (bonitas), d. h. das Gutsein, Gottes behandeln, so schließen wir die Güte als ethische Eigenschaft seines Willens, als Heiligkeit und Gütigkeit seiner Gesinnung (benignitas), nicht aus; aber zunächst und formell handelt es sich um die objektive Güte, welche Gott als dem höchsten Wesen kraft seines Seins zukommt, welche darum seinem eigenen Willen gegenüber als ein Objekt oder Gegenstand erscheint, auf welchen sich sein Wollen bezieht, und so auch nicht als eine Form oder Eigenschaft seines Wollens dasselbe gut macht, sondern als ein „Gut" für den Willen denselben so bewegt und bestimmt, daß die Güte des göttlichen Wollens, wie die des Wollens der Geschöpfe, in der Güte dieses Gutes ihren Grund und ihren Maßstab hat. Als ein Gut oder vielmehr als „das Gut" per excellentiam kommt Gott in allen drei oben angegebenen Bedeutungen in Betracht, obgleich in ihm kein reeller Unterschied zwischen der perfectio, dem perfectibile und dem perfectum stattfindet; ja eben deßhalb, weil diese drei Momente bei ihm sich wechselseitig und wesentlich einschließen und darum bei ihm das perfectibile in der perfectio aufgeht und zum perficiens wird, ist er das Gut und der Gute schlechthin.

318 I. Wie die Geschöpfe Alles, was sie sind und haben, von Außen empfangen, so kommen sie in erster Linie nicht als ein besitzens- und begehrenswerthes Gut in Betracht, sondern als Subjekte, welche des Besitzes eines ihnen von Außen zukommenden Gutes fähig sind, weßhalb sie auch niemals alles Gute, was sie besitzen, in sich selbst, sondern außer sich besitzen; das Gute, was sie in sich haben, ist nur ein Theil dessen, was sie überhaupt besitzen, oder ein Mittel, um äußere Güter zu besitzen und zu genießen, und noch weniger enthält es alles das Gute, was andere Wesen

---

quod est appetibile, id, quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc, quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea, quae in finem ordinantur: consequens est ut ea, quae ordinantur in finem, ex hoc ipso, quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant; unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem, quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso, quod est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem, cum esse in potentia nihil aliud sit, quam ordinari in actum. Patet ergo, quod id, quod est in potentia, ex hoc ipso, quod est in potentia, habet rationem boni. Omne ergo subjectum, in quantum est in potentia respectu cujuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso, quod est in potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit quam ens; et hanc viam videtur secutus Dionysius in Lib. de divin. Nomin. (cap. V.) bonum praeordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio quantum ad aliquid vera est, quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per seipsam, et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam. Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit: non tamen ex hoc ipso quaelibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharoedus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo, secundum hoc ipsum, quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo; sed id, quod facit bonum unumquodque, est propria virtus ejus. Virtus enim est, quae bonum facit habentem, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. VI. in princ.). Virtus autem est ultimum potentiae rei, ut dicitur in I. de coelo (com. CXVI.). Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam; sicut homo bonus, quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus, quando habet perfectionem oculi. Secundum praemissa ergo apparet *tripliciter dici bonum.* Uno enim modo *ipsa perfectio rei* bonum ejus dicitur; sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum *res, quae habet suam perfectionem;* sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum *ipsum subjectum,* secundum quod est in potentia ad perfectionem, sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus.

begehren oder besitzen. Gott hingegen, der in seinem wesenhaften und unendlichen Sein die Fülle aller Vollkommenheit in sich beschließt, kommt in erster Linie als ein Gut in Betracht, und zwar als ein Gut, worin wesentlich und ursprünglich die Fülle alles Begehrens- und Besitzenswerthen eingeschlossen ist, welches folglich nicht durch ein anderes Gut ergänzt zu werden braucht, oder auch nur ergänzt werden kann, sondern virtuell alle übrigen Güter in sich enthält, so daß diese nur als ein Ausfluß von oder eine Theilnahme an seiner Fülle betrachtet werden müssen; er ist daher auch nicht bloß ein Gut von bestimmter Art oder für eine bestimmte Art von Dingen, sondern das Gut schlechthin und die wesenhafte Güte selbst. In dieser Eigenschaft ist die unendliche Wesenheit Gottes nicht bloß das vollkommene Gut für ihn selbst (bonum proprium Dei), worin er alles für ihn selbst Begehrens- und Besitzenswerthe findet; sie ist auch das Gut schlechthin für alle übrigen Dinge (das bonum commune oder universale omnium rerum), d. h. ein Gut, in welchem und durch welches alle übrigen Dinge alles für sie Begehrens- und Besitzenswerthe suchen und finden, resp. woraus sie dasselbe schöpfen, und welches daher ebenso wegen seines unendlichen Reichthums und seiner eminenten Fruchtbarkeit einer universellen Mittheilung an alle Dinge fähig ist (bonum maxime communicabile), wie es wegen der absoluten Bedürftigkeit aller übrigen Dinge, die aus sich nichts und von ihm Alles haben, von allen begehrt werden kann und muß.

Allen andern Gütern gegenüber verhält sich das göttliche Gut 319
1) als das Gut aller Güter (bonum omnis boni), inwiefern es als das unendlich reiche und fruchtbare den Werth aller übrigen in sich enthält und als Quelle und Wurzel derselben sie hervorbringt, trägt und erhält, und daher auch in allen begehrt und angestrebt wird; 2) als das allein nothwendige und für Alle genügende Gut (bonum unum necessarium et sufficiens); 3) als das höchste Gut (summum bonum), welches an Werth alle einzelnen und alle zusammen unendlich überragt und daher nicht bloß in diesen mitbegehrt, sondern auch mehr als diese begehrt und geschätzt werden muß; 4) als das erste Gut oder das Urgut (primum bonum), welchem alle übrigen Güter ihr Dasein verdanken, und dem daher in allen und wegen aller Güter aller Dank gebührt; und 5) als das Ziel aller Güter (finis bonorum omnium), inwiefern alle übrigen Güter so erstrebt werden können und müssen, daß man sie eben von Gott, durch Gott und in Gott als eine Theilnahme an dem Gute, welches Gott selbst ist, zu besitzen trachtet, und so auch nicht in ihnen, sondern in Gott selbst beim Besitze derselben ruht.

Als das höchste Gut und das Ziel aller Güter erscheint Gott auf be- 320
sondere Weise für die vernünftigen Geschöpfe und gegenüber ihren Gütern, wie er auch für sie in einer ganz besondern Weise, anders als für die übrigen Geschöpfe, als ein von ihnen zu begehrendes und zu besitzendes Gut auftritt. Denn während Gott für alle übrigen Geschöpfe nur insofern ihr Gut ist, daß er in ihnen und für sie geschaffene Güter hervorbringt und in diesen ihnen seinen Reichthum mittheilt: ist er für die vernünftigen Geschöpfe auch insofern ein Gut, daß sie ihn in sich selbst, als

das, was er ist, durch Erkenntniß und Liebe besitzen und genießen können, also ein Gut nicht bloß in den andern, sondern auch neben den andern Gütern, welche sie besitzen und genießen. Aber eben in dieser Eigenschaft erscheint er unter den Gütern der vernünftigen Creatur nicht als ein den übrigen Gütern coordinirtes Gut, sondern als das höchste Gut, welches nicht nur alle übrigen an Werth überragt, sondern auch durch sich allein das Verlangen befriedigt, während alle übrigen es nicht befriedigen können; und zugleich als das Ziel aller übrigen Güter, weil alle diese entweder überhaupt nicht Gegenstand des Genusses, oder doch nicht bloß Gegenstand des Genusses sind, sondern zugleich in der einen oder andern Weise als Mittel zur Erlangung oder Vollziehung des Genusses des göttlichen Gutes dienen können und sollen. In dieser Beziehung charakterisiren die Theologen nach dem Vorgange des hl. Augustinus und des Lombarden (l. c.) das bonum increatum im Gegensatze zu allen bona creata als das bonum, quo sit *fruendum,* während letztere als bona, quibus sit *utendum* bezeichnet werden. Das Ganze in der Substanz de fide, weil nur aus einer Reihe elementarer Glaubenssätze bestehend.

321 Aus der hl. Schrift gehören hierhin zunächst die Worte Gottes an Moses: Ostendam omne bonum tibi; sodann die zahlreichen Stellen, in welchen Gott als der sich selbst Genügende und als Quelle aller Güter für Andere dargestellt oder angerufen und namentlich seine Reichthümer betont werden. Implicite ist dasselbe auch enthalten in denjenigen Stellen, in welchen Gott der Gute per exc. oder der allein Gute genannt wird.

322 Von den Vätern erwähnen wir zunächst die classische Stelle *August.* de Trin. l. 8. n. 4—5, worin die wesenhafte Reinheit und Fülle der Güte Gottes geschildert wird. Nachdem er verschiedene Arten von Gütern aufgezählt, fährt er fort: ... „bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. ... Quid hoc nisi Deus? Non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum coelum, sed bonum Bonum. Cum enim audio v. g. quod dicitur bonus animus, sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis duo quaedam intelligo; aliud quo animus est, aliud quo bonus est ... non quia id ipsum quo animus est, non est aliquid boni ... sed ideo nondum dicitur bonus animus, quoniam restat ei actio voluntatis, qua sit praestantior; quam si neglexerit, jure culpatur recteque dicitur non bonus animus. ... Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona ... si illis detractis potueris per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. ... Haec est veritas et simplex bonum; non enim est aliud aliquid quam ipsum bonum, ac per hoc etiam summum bonum. Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est. Ad hoc se igitur animus convertit, ut bonus sit, a quo habet ut animus sit.“ — *Dion. vulg.* schildert hingegen (div. nom. c. 4, bes. § 4) in großartiger Weise die aus der Reinheit und Fülle der göttlichen Güte sich ergebende Mittheilbarkeit und Fruchtbarkeit derselben durch einen Vergleich Gottes mit der Sonne: „Wie die Güte der über Alles hinausragenden Gottheit von den edelsten und höchsten bis zu den letzten Wesen hinabsteigt und doch über allen bleibt, indem weder die höchsten bis zu ihrer Hoheit hinaufreichen, noch die tiefsten ihren Umfang überschreiten; wie sie vielmehr Alles, was erleuchtet werden kann, erleuchtet und schafft und belebt und zusammenhält und vollendet, und allen Wesen Maß und Zeit und Zahl und Ordnung gibt und ihnen Umfang, Ursache und Ziel ist: so ist es auch mit diesem strahlenden Bilde der göttlichen Güte, der großen, ganz lichtvollen und immer leuchtenden (ὁλολάμπης καὶ ἀείφωτος) Sonne, die freilich nur als ein unverhältnißmäßig schwacher Nachklang der ersteren gelten kann. Alles, was ihr Licht fassen kann, erleuchtet sie und breitet das Licht von oben herab so aus, daß der Glanz ihrer eigenen Strahlen die ganze sichtbare Welt in der Höhe und Tiefe durchströmt; und wenn etwas nicht daran theilnimmt, dann liegt das nicht an der Schwäche und Dürftigkeit der Lichtspenderin, sondern an der Unfähigkeit zur Aufnahme des Lichtes; denn in der That be-

leuchtet sie, über viele der also unfähigen Dinge hinausgehend, solche, die ferner liegen, und es gibt nichts Sichtbares, zu dem die Größe ihres überschwenglichen Glanzes nicht durchdränge. Ueberdieß trägt sie bei zur Erzeugung der sichtbaren Körper, bewegt und nährt dieselben in ihrem Leben, fördert, vollendet, reinigt und verjünget sie; und sie ist das Maß und die Zahl der Jahreszeiten, der Tage und aller irdischen Zeit. . . . Und wie die göttliche Güte Alles an sich zieht und als die einige und einigende Macht der Gottheit das Zerstreute sammelt, und Alles zu ihr als seinem Ursprunge, seinem Heerde und Ziele hinstrebt; und wie das Gute nach dem Worte der Schrift es ist, woraus alle Dinge Dasein und Sein erhalten und als aus ihrer allvollkommenen Ursache hervorgehen, und worin alle Dinge bestehen, wie auf einem Alles tragenden Fundamente, das sie fest und aufrecht hält, und wozu alle Dinge hingewandt sind als zu ihrem eigenen Ziele, nach welchem sie streben — die vernünftigen Wesen mit Bewußtsein, die sinnbegabten durch sinnlichen Trieb, die nicht sinnbegabten durch den Trieb der eingepflanzten Lebenskraft, die leblosen durch die ihnen wesentliche Anlage —: in ähnlicher Weise führt auch das Licht der Sonne zusammen und zieht an sich alle körperlichen Dinge, die sehenden und die bewegten, die erleuchteten und die erwärmten, kurz Alles, was von seinen Strahlen umspannt wird. Eben daher hat die Sonne den Namen ἥλιος, weil sie alle Dinge ἀολλῆ (unversehrt) macht und das Zerstreute sammelt; und so streben auch alle sinnenfälligen Dinge nach ihr hin, indem sie entweder um zu sehen, oder um bewegt oder erleuchtet oder erwärmt, oder überhaupt um erhalten zu werden, nach dem Lichte verlangen." [Dieser Vergleich ließe sich nach der neuern Auffassung von der centralen kosmischen Stellung der Sonne, ihrer Anziehungskraft und ihrer magnetisch-elektrischen Einflüsse noch viel reicher und zutreffender ausführen.]

Daraus, daß Gott die causa exemplaris und efficiens aller Güter ist, leiten die 323
Väter und Theologen her, daß alle Dinge eben deßwegen und dadurch, daß sie von Natur nach ihrer eigenen Güte und ihrer Vollkommenheit streben, nach Gott hinstreben, und daß bei den vernünftigen Geschöpfen der natürliche Trieb nach dem Guten im Allgemeinen oder in abstracto in seiner wahren Tendenz auf Gott gerichtet ist. Weil aber der Mensch selbst dann, wenn er Böses will, dieses nur als ein vermeintliches Gut wollen kann: so sagen sie weiter, auch der Sünder verläugne den natürlichen Trieb zu Gott hin nicht dadurch, daß er nicht nach einer Theilnahme an der Güte Gottes strebe, sondern dadurch, daß er diese in einer verkehrten oder unmöglichen Weise erstrebe.

Obgleich Gott das Gut aller Dinge ist, so ist er dieß doch für die einzelnen in 324
verschiedener Weise, je nach dem Maße, in welchem er Gutes in ihnen hervorbringt und sie an seiner Güte theilnehmen läßt. Selbst für die vernünftigen Geschöpfe ist Gott in wesentlich anderer Weise ihr Gut, je nachdem er durch ihre Natur oder auf übernatürliche Weise sich ihnen mittheilt, resp. sich zum Besitze und Genusse darbietet. Obgleich man nun auch schon in der natürlichen Ordnung sagen kann, daß Gott in sich selbst, nicht bloß in andern Gütern, Gegenstand des Besitzes und Genusses der Creatur werde: so gilt das doch schlechthin erst von der übernatürlichen Ordnung, worin Gott unmittelbar, wie er in sich selbst ist, geschaut und besessen werden kann und soll, und durch die Incarnation und seine substanzielle Einwohnung in der begnadigten Seele uns sein eigenes Sein auf ganz besondere Weise zu eigen gibt. Dieß um so mehr, als Gott, indem er hier sich selbst der Creatur schenkt, sich ihr auch als die Quelle aller nur denkbaren und begehrbaren geschaffenen Güter zur Verfügung stellt, so daß eben der übernatürliche Besitz Gottes selbst für die vernünftige Creatur zugleich alle übrigen Güter mit sich bringt und in sich begreift, nach dem Worte der Schrift: Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa (sapientia) et innumerabilis honestas per manus illius . . . infinitus enim est thesaurus hominibus (Sap. 7, 11. 14). In dieser Beziehung ist Gott als das einzige, höchste, nicht bloß für sich selbst, sondern auch für den ihn besitzenden Menschen alle für ihn wünschenswerthen und von ihm zu erwerbenden Güter einschließende Gut unübertrefflich geschildert von *Anselm.* prosl. c. 23—25. Im letztern Capitel heißt es: O qui hoc bono fruetur! Et quid illi erit, et quid illi non erit? Certe, quidquid volet, erit, et quod nolet, non erit. Ibi quippe erunt bona corporis et animae, qualia nec oculus vidit, nec auris audivit, nec cor hominis cogitavit. Cur ergo per multa vagaris, homuncio, quaerendo bona animae tuae et corporis tui? *Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum; et*

satis est. Quid enim amas, caro mea; quid desideras, anima mea? Ibi est, ibi est, quidquid amatis, quidquid desideratis. Si delectat pulchritudo, fulgebunt justi sicut sol. Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui nihil obsistere possit; erunt similes Angelis Dei, quia seminatur corpus animale, et surget corpus spiritale, potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita; ibi sana est aeternitas, et aeterna sanitas; quia justi in perpetuum vivent: et, salus justorum a Domino. Si satietas: satiabuntur, cum apparuerit gloria Dei. Si ebrietas: inebriabuntur ab ubertate domus Dei. Si melodia; ibi Angelorum chori concinunt sine fine Deo. Si quaelibet non immunda, sed munda voluptas: torrente voluptatis suae potabit eos Deus. Si sapientia; ipsa Dei sapientia ostendet eis seipsam. Si amicitia; diligent Deum plusquam seipsos; et invicem, tanquam seipsos; et Deus illos, plusquam illi seipsos: quia illi illum, et se et invicem per illum; et ille se, et illos per seipsum. Si concordia; omnibus illis erit una voluntas: quia nulla eis erit, nisi sola Dei voluntas. Si potestas, omnipotentes erunt suae voluntatis, ut Deus suae. Nam sicut poterit Deus, quod volet, per seipsum; ita poterunt illi, quod volent, per illum: quia sicut illi non aliud volent, quam quod ille; ita ille volet, quidquid illi volent; et quod ille volet, non poterit non esse. Si honor et divitiae; Deus servos suos bonos et fideles supra multa constituet; immo filii Dei, et dii vocabuntur; et ubi erit filius ejus, ibi erunt et illi, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Si vera securitas; certe ita certi erunt nunquam et nullatenus ista vel potius istud bonum sibi defuturum sicut certi erunt se non sua sponte illud amissuros, nec dilectorem Deum illud dilectoribus suis invitis ablaturum, nec aliquid Deo potentius invitos Deum et illos separaturum. Gaudium vero quale, aut quantum est, ubi tale ac tantum bonum est?

325 II. Die Geschöpfe erscheinen als ein Gut für die liebevolle Zuneigung, womit man ihnen als Subjekten des Besitzes oder als Gegenständen der Liebe des Wohlwollens Gutes wünscht oder gönnt, zunächst nicht dadurch, daß sie ihre ganze Vollkommenheit besitzen, sondern dadurch, daß sie für den Empfang derselben fähig resp. bestimmt sind oder darnach streben, und erst sekundär dadurch, daß ihre aktuelle Vollkommenheit mit dem Wohlgefallen, welches diese selbst erregt, auch zum Wohlgefallen an dem Besitze derselben und damit zur Liebe des Besitzers anregt. Gott hingegen ist nicht nur der Vollkommenheit fähig oder dazu bestimmt, sondern er besitzt wesentlich seine ganze Vollkommenheit und den Inbegriff aller Vollkommenheit. Er verdient also auch durch sich selbst und unbedingt (propter se im eminentesten Sinne des Wortes), daß man ihm den Besitz aller Vollkommenheit und alle Consequenzen derselben gönne und daran Freude habe, und daß man ihm denselben mehr gönne, als jedem andern Wesen, oder daß er über Alles (super omnia) geliebt werde. Er verdient dieß um so mehr, als ohne den ihm eigenen Besitz des Guten jeder andere Besitz desselben unmöglich wäre und folglich sein Besitz in jedem andern mitgewollt werden muß, und als ferner jedes Verlangen nach der Theilnahme an dem Inhalte seines Besitzes und dem Genusse desselben von Seiten anderer Wesen wesentlich ein Streben nach dem Mit-Besitze und -Genusse der Vollkommenheit Gottes ist und folglich naturgemäß das Wohlgefallen daran, daß Gott das ist, was er ist, mit sich führen muß. Mit Einem Worte: Gott ist darum als Subjekt oder Inhaber des Guten absolut und in einziger Weise liebenswürdig, weil alles Gute, welches Objekt des Besitzes sein kann, nur in ihm und durch ihn besteht, und folglich schon das Wohlgefallen daran, daß überhaupt Gutes existire und bestehe, nothwendig auch darauf gerichtet sein muß, daß es in ihm existire und bestehe.

Inwiefern aber die wirksame und lebendige Liebe eine gewisse Einheit und Zusammengehörigkeit des liebenden und des geliebten Subjektes voraussetzt und einschließt, kraft deren der Liebende das Gut des Geliebten wie das seinige betrachtet: so ist Gott auch nach dieser Seite hin sowohl für sich selbst, wie für alle andern Wesen das absolut und in einziger Weise liebenswürdige Gut. Er ist dieß für sich selbst, weil er mit sich selbst, mit seinem ganzen Sein und seiner ganzen Vollkommenheit absolut d. h. so Eins ist, daß er nicht ohne sein Sein und seine Vollkommenheit gedacht werden kann und sein Wollen und sein Wesen substanziell identisch sind, und weil er folglich auch in ganz anderer Weise sein Sein und seine Vollkommenheit wollen kann und muß, als die übrigen Wesen von Natur ihr eigenes Sein zu behaupten suchen und ihre Vollkommenheit erstreben. Es ist es aber auch für alle übrigen Dinge, weil diese nicht bloß einzelne Güter, sondern ihr ganzes Sein und die ganze Fähigkeit und Bestimmung zum Besitze der ihnen zukommenden Güter von ihm empfangen, also absolut von ihm abhängig sind und ihm angehören, und ohne Vergleich mehr Gott angehören und in innigerer Beziehung zu ihm stehen, als zu irgend einem andern Wesen, und weil sie folglich alle kraft dieser Verbindung ihn nicht bloß lieben können und sollen, wie sich selbst, sondern mehr als sich selbst und so, daß sie ihre ganze Liebe zu sich selbst der Liebe zu ihm unterordnen und unterwerfen. Und diese Beziehung zu Gott ist um so inniger und lebendiger, da die Geschöpfe einerseits von der Liebe Gottes zu ihnen mehr durchdrungen und getragen werden, als von der Liebe irgend eines andern Wesens, und andererseits nur in Gott einen Gegenstand finden, durch dessen Liebe sie den Mitgenuß einer unendlichen Seligkeit gewinnen und so zu einer absoluten Ruhe gelangen können. Ja, diese Beziehung ist so innig, daß sie auf geschöpflichem Gebiete ihr höchstes Analogon nicht in den Verbindungen zweier selbstständiger Wesen, sondern nur in der Beziehung der Glieder eines organischen Körpers zum Ganzen resp. zum Lebensprincip desselben hat, inwiefern nämlich die Glieder mehr dem Ganzen als sich selbst angehören, daher auch mehr für die Erhaltung des Lebens des Ganzen, als für sich selbst da sind und thätig sind und, wie aus dem Ganzen, so auch für das Ganze leben. So ist Gott kraft seiner wesenhaften Güte das bonum *commune omnium rerum*, nicht bloß in dem Sinne, daß alle Dinge zu ihm hinstreben, um aus ihm ihre Güter zu schöpfen und in ihm zu ruhen, sondern auch in dem Sinne, daß er jedem Wesen als Gegenstand der wohlwollenden Liebe näher und höher stehen muß, als irgend ein anderes Wesen, und sogar näher und höher, als jedes Wesen sich selbst steht. Und ebenso ist er auch *finis bonorum omnium* nicht bloß in dem Sinne, daß die Geschöpfe ihre Güter nur als solche, die aus Gott stammen und durch Gott bestehen, besitzen sollen, sondern auch in der Weise, daß sie dieselben als Gott angehörig und seiner Verherrlichung dienend betrachten und diese Beziehung derselben zu Gott mehr wollen müssen, als ihren eigenen Besitz, und so auch naturgemäß diesen Besitz der Liebe zu Gott unterordnen müssen.

Die vorstehenden Sätze enthalten die Grundbedingungen, welche nach katholischer Lehre 326
den amor caritatis gegen Gott bestimmen, und erklären namentlich, wie diese Liebe eine Liebe ex tota mente, tota anima et omnibus viribus sein kann und soll. Da es eine

und dieselbe unendliche Vollkommenheit Gottes ist, kraft welcher er für die Creatur Gegenstand des höchsten Besitzes und der vollkommenen Seligkeit oder das höchst begehrenswerthe Gut ist, und zugleich die höchste Liebe des Wohlwollens resp. der Hingabe von ihr fordert: so ist zugleich klar, daß, wenn Gott in sich selbst als Gegenstand des Besitzes und Genusses, und nicht bloß als Ursache der mit seinem Besitz verbundenen geschaffenen Güter, der subjektiven Vollkommenheit und Seligkeit der Creatur, als Gegenstand des Begehrens oder des amor concupiscentiae aufgefaßt wird, diese Art der concupiscentia den amor benevolentiae formell oder doch virtuell einschließt. Andererseits bleibt jedoch auch bestehen, daß Gott, wie er für die Creatur je nach dem Grade seiner Mittheilung an dieselbe in verschiedener Weise Gegenstand des Besitzes sein kann, so auch in verschiedener Weise, je nach der Innigkeit der Gemeinschaft mit sich, zu welcher er die Creatur erhebt, Gegenstand des amor benevolentiae sein kann. Hieraus ergibt sich dann der wesentliche Unterschied zwischen dem übernatürlichen oder theologischen *amor benevolentiae*, welcher wegen seiner Innigkeit und Vertraulichkeit schlechthin caritas genannt wird, und dem natürlichen, indem jener dem durch Adoption bewerkstelligten kindlichen, dieser dem auf der Schöpfung beruhenden knechtlichen Verhältnisse der Creatur zu Gott entspricht, worüber Näheres in der Gnadenlehre.

327 III. Wie die Geschöpfe nicht wesentlich im Besitze des ihnen zukommenden Guten, besonders der ihnen zukommenden vollkommenen und geordneten Thätigkeit, sind: so ist das Gute, das sie besitzen, auch nicht ihr volles Eigenthum, wegen dessen sie allein gelobt und gepriesen werden könnten, noch ihr ursprüngliches Eigenthum, kraft dessen sie als das erste Vorbild oder Ideal für die bewundernde Nachbildung und Nachahmung der übrigen Wesen zu gelten hätten; und wie sie in ihrer Thätigkeit nicht bloß ihre Vollkommenheit bekunden, sondern zugleich dieselbe erst ergänzen und vollenden, so können sie auch des ihnen zukommenden Guten ermangeln und dadurch entweder dem Liebenden Schmerz bereiten, oder ihm mißfällig resp. seiner Liebe unwürdig werden, oder die Liebe selbst unedel machen. Sie sind also nicht schlechthin Gegenstand lobender und bewundernder Anerkennung und nicht nothwendig Gegenstand vollen, ungetrübten und unwandelbaren Wohlgefallens. Gott hingegen ist, als wesentlich und darum aus sich selbst und ursprünglich, allseitig und unwandelbar vollkommen, auch der schlechthin und in einziger Weise Gute, welcher unbedingte und vollste Anerkennung und höchstes Wohlgefallen begründet und fordert. Er ist also näherhin 1) als absoluter Inhaber der höchsten Güte absolut lob- und preiswürdig, und 2) als der einzige ursprüngliche Inhaber alles Guten das bewunderungswürdigste und von allen Dingen nachzubildende und nachzuahmende Ideal der Güte. Weil ferner bei ihm die Vollkommenheit seiner Thätigkeit und seines Verhaltens schon in seiner Wesenheit mit eingeschlossen, folglich ebenso absolut ist, wie die Vollkommenheit der letztern, und mit derselben im vollsten Einklange steht: so kann ihm nichts fehlen, was immer einen Gegenstand wohlgefällig, lobens- und nachahmungswerth machen kann, geschweige denn, daß in ihm irgend etwas Mißfälliges, nicht Lobes- oder Nachahmungswerthes sein könnte. Er ist folglich 3) Gegenstand des allseitigsten, reinsten und unwandelbaren Wohlgefallens. Eben darum ist er für diejenigen, die ihn lieben, 4) nicht bloß Gegenstand der vollsten, ungetrübten und unwandelbaren Freude, sondern auch einer wesentlich edlen und veredelnden Liebe.

§ 85. Die absolute Schönheit Gottes — Gott als die Schönheit selbst.

Literatur: *Dion. vulg.* div. nom. c. 4; dazu *Thom.* in comment. gen. ed. Uccelli; *Dion. Carthus.* opusc. de venustate mundi et pulchritudine Dei und de natura Dei c. 57; *Petav.* l. 6. c. 8; *Thomassin* l. 3. c. 19 sqq.; *Aguirre,* theol. S. Ans. disp. 40; *Frassen,* de Deo am Ende von tr. I.; *Franzelin* thes. 30; Jos. Jungmann, die Schönheit und die schöne Kunst, bes. § 9 u. 11; Rogacci I. c. 27—29; *Nieremberg,* opusc. della bellezza di Dio. Ueber den philos. Begriff vgl. auch *Sanseverino*, elem. phil. und Stöckl, Philos.

Das Schöne steht in der engsten Verbindung mit dem Wahren und Guten, indem es 328
zugleich als Gegenstand der Erkenntniß und des Wollens auftritt. Schön heißen nämlich die Dinge, inwiefern sie zu ihrer Beschauung einladen (daher καλόν nach Einigen von καλεῖν) und in der Beschauung und durch dieselbe Wonne und Genuß bereiten (daher καλόν nach Plato von κηλεῖν, mulcere), oder den Beschauer anmuthen und entzücken (d. h. nicht bloß zu einem Wohlgefallen an dem Gegenstande berechtigen oder dasselbe fordern, sondern zu einem wonnigen Wohlgefallen hinreißen), aber eben darum auch sowohl die Beschauung wie den Bestand des schönen Gegenstandes ihm als ein Gut erscheinen lassen, oder vielmehr durch die Entzückung Geist und Herz des Beschauers an sich fesseln, für sich einnehmen und in sich ruhen lassen. Der objektive Grund dieses Entzückens liegt in der innern Vollkommenheit der Dinge, inwiefern sie, bestimmt ausgeprägt, harmonisch ausgestaltet, in ausdrucks- und glanzvoller Weise dem Beschauer entgegentritt oder entgegentreten kann, oder die forma als species in die Augen springt. Als objektive Bedingungen der Schönheit zählt daher der hl. Thomas (1. p. q. 39. a. 8) vorzüglich auf die integritas, consonantia und claritas; die integritas oder Unversehrtheit bezeichnet negativ die Abwesenheit von Mängeln an der Vollkommenheit, positiv die Fülle und Gediegenheit ihres Reichthums; die consonantia bedeutet die harmonische Einheit verschiedener Vollkommenheiten resp. verschiedener Theile; die claritas die Eigenschaft, wodurch sowohl die Fülle des Reichthums wie die harmonische Einheit desselben hell und klar vor Augen tritt.

Seiner Doppelnatur gemäß kann das Schöne bald mehr mit dem Guten als Gegen- 329
stand des Wollens und der Liebe, bald mehr mit dem Wahren als Gegenstand der Anschauung und des entsprechenden Genusses in Verbindung gebracht werden. Im erstern Falle erscheint es als eine nähere Bestimmung des Guten als des in sich Guten, um seinetwillen Begehrenswerthen, Liebenswürdigen und Anerkennenswerthen, oder des bonum honestum; und nach dieser Seite kommt die Schönheit Gottes für uns hier auf Erden, wo wir ihn nicht sehen und in sich selbst genießen, sondern ihn suchen, lieben und hochschätzen sollen, zunächst in Betracht. Im andern Falle erscheint es als eine nähere Bestimmung des Wahren, inwiefern dieses nicht bloß Gegenstand der Erfassung durch die Erkenntniß, sondern einer wonnevollen, entzückenden Beschauung ist; und gerade nach dieser Seite hin wird es gewöhnlich verstanden, wenn es neben dem Guten oder an dem Guten als ein besonderes Motiv der Liebe oder als besonderer Gegenstand der Sehnsucht und der Freude des Liebenden hervorgehoben wird, a fortiori bei solchen guten Dingen, die nicht Gegenstand eigentlicher Liebe des Wohlwollens sind. Bei Gott tritt seine Schönheit in dieser speziellen Bedeutung für uns erst dann in volle Wirksamkeit, wenn er unmittelbar in sich selbst geschaut werden wird. Gleichwohl müssen wir auch jetzt nach Möglichkeit dahin streben, wenigstens eine Ahnung von der Art und Größe seiner Schönheit zu erlangen und aus ihrer Erscheinung in ihren Strahlen und Abbildern uns dieselbe auch einigermaßen zu veranschaulichen. In der ersten Beziehung, als Spezifikation seiner Güte, wird die Schönheit Gottes von den Theologen gewöhnlich bei der Behandlung der Güte Gottes mitberührt, obgleich nicht genug hervorgehoben. In der zweiten Beziehung, als besonderes Attribut, wird sie auffallender Weise nur sehr selten ex professo behandelt; die oben erwähnten Behandlungen sind fast die einzigen: und doch ist die Behandlung derselben so wichtig und bedeutungsvoll. Hier werden wir sie in beiden Beziehungen in's Auge fassen.

I. Wie Gott das höchste Gut und der höchst Gute ist, so ist er dadurch 330
sofort auch wenigstens insofern das schönste Gut, als damit formell und ausdrücklich ausgesprochen wird, daß er in sich selbst und durch sich selbst das

edelste, absolut um seiner selbst willen begehrenswerthe, liebenswürdige und preiswürdige Gut ist. Insbesondere wird damit ausgesprochen: 1) daß Gott als Gegenstand des Begehrens sich darbietet, nicht wie ein zu gebrauchendes oder auszunützendes Mittel, welches in sich selbst nicht geschätzt und in Ehren gehalten wird, sondern als ein wegen seines innern Werthes durch Theilnahme an seiner eigenen Vollkommenheit zu besitzendes Gut, und daß er folglich wesentlich Gegenstand einer concupiscentia casta ist, die das Begehrte nicht zerstört, sondern verehrt und den Begehrenden nicht entehrt, sondern veredelt; 2) daß Gott sich als einen Gegenstand der Liebe darbietet, der nicht bloß auf Grund seiner Verbindung und Einheit mit dem Liebenden, oder wegen seines wohlthätigen Verhältnisses zu demselben, liebenswürdig ist (wie z. B. die Eltern als solche für die Kinder), sondern an und für sich selbst als der Inbegriff alles Guten, Edlen und Werthvollen schon kraft desjenigen Wohlgefallens geliebt werden kann und soll, welches man an dem Bestande des Guten und Edlen überhaupt haben muß; und endlich 3) daß Gott als Gegenstand des anerkennenden Wohlgefallens nicht bloß in Hinsicht auf die Leistungen und Wirkungen, sondern schon allein, und zwar vorzüglich, kraft des Adels und der Hoheit seiner innern Vollkommenheit sich darstellt, und daß folglich auch die Bewunderung und Nachahmung seiner Güte wesentlich edel ist und veredelnd wirkt, und das Wohlgefallen an ihr mit einer ganz reinen und ungetrübten Freude verbunden ist.

331 II. Gott ist aber auch insbesondere absolut schön oder vielmehr die Schönheit selbst und das subsistirende Ideal aller Schönheit oder die Urschönheit, inwiefern er in seiner wesenhaften, reinsten und reichsten, gediegensten und ausgeprägtesten, einfachsten und lichtesten, makellosesten und unverwelklichen Vollkommenheit ursprünglich und in der eminentesten Weise den Inbegriff alles dessen enthält, was überhaupt die Dinge zum Gegenstande wonnevoller und genußreicher Anschauung machen kann. Wie er deßhalb für sich selbst der Gegenstand unendlichen und ewigen Genusses ist und eben durch die überschwengliche Freude an seiner eigenen Schönheit veranlaßt wird, dieselbe nach Außen zu vervielfältigen und nachzubilden: so ist er auch für die vernünftigen Geschöpfe dasjenige Schöne, dessen Genuß allein sie vollkommen befriedigen kann, welchen sie in allen andern Schönheiten als seinen Abbildern suchen, nach welchem sie alle andere Schönheit als nach ihrem Ideal beurtheilen, und gegenüber welchem alles übrige Schöne ihnen wie nichts erscheinen muß.

332 Obgleich aber Gott als die wesenhafte Schönheit alle Arten und Formen der Schönheit in sich enthält: so kann doch aus demselben Grunde bei ihm die Schönheit nicht, wie bei den Körpern, in einer harmonischen Verbindung der Theile, resp. der Beherrschung der Masse durch die Form oder Idee, nicht einmal, wie bei den Geistern, in der harmonischen Verbindung verschiedener Realitäten oder in der Uebereinstimmung mit ihrer Idee bestehen; denn alle diese Bestimmungen gelten eben nur für die an der Schönheit theilnehmenden oder dieselbe darstellenden Dinge, und passen darum nicht auf die Urschönheit und das Ideal aller Schönheit. Vielmehr muß die eigenthümliche Signatur der Schönheit Gottes gerade in der absoluten Einfachheit seiner Vollkommenheit bestehen, kraft deren sie eine absolut inner-

liche Schönheit ist, und jedes einzelne Moment derselben, weil mit allen übrigen reell identisch, im Glanze aller strahlt. Gleichwohl begreift sie auch insofern eine Einheit in der Mannigfaltigkeit in sich, als alle einzelnen Arten und Formen des Schönen, die dem Werthe nach in Gott enthalten sind, für das ihn selbst schauende geistige Auge auch in ihm selbst wie in einem Spiegel hervorglänzen, für das ihn bloß aus den Geschöpfen erkennende Auge aber in diesen, wie in Abbildern, wiederstrahlen.

In der hl. Schrift wird die Schönheit Gottes am häufigsten unter dem allgemeinen 333
Namen der Herrlichkeit, gloria, welche die Größe und Macht miteinschließt, gefeiert, und sind daher alle Schilderungen der Herrlichkeit Gottes auf sie mitzubeziehen. Daraus, daß die Schönheit Gottes nach Analogie der sinnlichen Schönheit (besonders der Menschen und der Sonne) dargestellt wird, welche immer als etwas von dem innern Wesen Verschiedenes, äußerlich Hervortretendes erscheint, und daß für uns überdieß die Schönheit Gottes nur in ihrem äußern Abglanz sichtbar wird, erklärt es sich, warum die Schrift die Schönheit Gottes wie ein ihn umgebendes Gewand auffaßt, z. B.: fortitudo et decor indumentum ejus (Prov. 31, 25); amictus lumine sicut vestimento (Ps. 103, 2). Bestimmter und concreter als der Name „Herrlichkeit" sind die Ausdrücke decor, gratia, species, während wenigstens in der Vulgata der Name pulchritudo selten, und z. B. Sap. 8, 2 κάλλος mit forma, 13, 3 καλλονή mit species wiedergegeben ist. An letzterer Stelle wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Gott, als der Urheber der Schönheit in den Creaturen, selbst noch unendlich schöner sein müsse: Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator (ὁ τῆς καλλονῆς γενεσιάρχης) haec omnia constituit . . . a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. Eingehender geschildert wird die Schönheit Gottes im hohen Liede unter dem Bilde der Schönheit eines königlichen Bräutigams, und Sap. c. 7—8 die Schönheit der ewigen Weisheit als der geistigen Braut der Seele und der Tochter Gottes unter dem Bilde des Lichtes, resp. seines Abglanzes, indem namentlich ihre makellose Reinheit und strahlende Herrlichkeit hervorgehoben wird: Emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit. Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius. . . . Est enim haec speciosior (βελτίων) sole et super omnem dispositionem stellarum; luci comparata invenitur prior. . . . Hanc amavi et exquisivi a juventute mea, et quaesivi sponsam eam mihi assumere, et amator factus sum formae (κάλλους) illius. Sir. 24 hingegen wird die ewige Weisheit verglichen mit der Schönheit und Lieblichkeit der edelsten Pflanzen, und besonders hervorgehoben, daß sie die Mutter der schönen Liebe (mater pulchrae dilectionis) und die Quelle eines unersättlichen Genusses sei (qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient).

Die Väter haben sich wenig auf eine genauere Erörterung der Schönheit Gottes ein- 334
gelassen. Wo sie davon handeln, heben sie meistens zwei mehr äußerliche Momente hervor. Einerseits betonen sie die Größe der Seligkeit, welche sie Gott selbst und den Seligen gewähre, resp. die Größe des Verlangens und der Liebe, welche sie in den heiligen Seelen erwecke. So *Basil.* reg. fus. disp. interr. 2: Quid est quaeso pulchritudine divina admirabilius? Quae notio Dei majestate excogitari gratiosior potest? Quod ejusmodi desiderium quis secum comminisci queat, cujusmodi est illud, quod animae vitiis omnibus perpurgatae divinitus ingeneratur — adeo vehemens, adeove intolerandum? quae vere sincereque dicere illud possit: *Ego amore langueo*, et: *Vulnerata charitate ego sum* (Cant. 2, 6)? Inexplicabiles prorsus, nec ulli pro dignitate enarrabiles, quae e fulgurantissimo fonte illo divinae pulchritudinis intermicant ac prosiliunt fulgetrae. Nulla eas oratio digne repraesentet, nullus percipiat auditus; licet Luciferi praenitidum jubar, licet Lunae splendorem, licet Solis radiantissimam claritatem dicas, obscura ista sunt, si cum ejus fulgore comparentur, et nullius prorsus pretii, si horum similitudine gloriam illam velis exprimere, plusque a vera luce distant, si cum ea conferantur, quam distat profunda nox et caecae noctis tenebrae a clarissima luce meridiana. Tantae istius pulchritudinis dignitatem nemini licet corporis oculis contemplari. Siquidem animo tantum et cogitatione utcunque appre-

henditur. Ea si quando sanctorum virorum quempiam circumfulsit, intolerabilem illorum in animis defixum desiderii aculeum reliquit, quippe qui, cum vehementer eos vitae hujus taederet, in voces illas erumpere soliti essent: *Hei mihi, quia incolatus meus prolongatus est* (Ps. 119); et, *Quando veniam, et apparebo ante faciem Dei* (Ps. 41); et, *Dissolvi et esse cum Christo longe melius est* (Phil. 1); et, *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum* (Ps. 41); et, *Nunc dimittis servum tuum, Domine* (Luc. 2). Vehementer enim vitam hanc veluti tetrum quendam carcerem abhorrebant; usque adeo difficiles ad cohibendum animis erant ii, quorum mentes amor Dei perstrinxerat. Cum enim inexplebili intuendae divinae pulchritudinis cupiditate flagrarent, illud exoptabant, ut aequata infinito sempiternae vitae curriculo sibi jucunditatis Domini contemplandae facultas praeberetur. Sic igitur, duce natura, sua sponte hominum animi ad rerum pulchrarum expetitionem excitantur. Illud autem proprie vereque pulchrum est atque expetendum et amabile, quidquid est bonum, at bonus est Deus: quod autem bonum est, id ab omnibus expetitur: ergo Deum expetunt omnia. Andererseits betonen die Väter in allgemeinen Ausdrücken die Erhabenheit Gottes über alle geschöpfliche Schönheit, wie *Hilar.* de Trin. l. 1: „De magnitudine operum, et pulchritudine creaturarum, consequenter generationum Conditor inspicitur. Magnorum Creator in maximis est, et pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est: et cum sensum ipsum supergrediatur operatio, omnem tamen sensum longe necesse est excedat operator. Pulchrum itaque coelum, aether, maria, et universitas omnis est, quae ex ornatu suo, ut etiam Graecis placet, digne κόσμος, id est, mundus nuncupari videtur. Sed si hanc ipsam rerum pulchritudinem ita sensus naturali metitur instinctu, ut etiam in quarundam volucrum et pecudum accidit specie, ut, dum intra sententiam sermo est, sensus tamen idipsum intelligens non eloquatur, quod tamen rursum, dum sermo omnis ex sensu est, sensus ipse sibi loquatur intelligens: nonne hujus ipsius pulchritudinis Dominum necesse est totius pulchritudinis esse pulcherrimum intelligi, ut, cum aeterni ornatus sui species sensum intelligentiae omnis effugiat, opinionem tamen intelligentiae sensus non relinquat ornatus? Atque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sciendi."

335 Am eingehendsten verbreitet sich darüber *Dion. vulg.* de div. nom. c. 4. § 7 im Geiste der platonischen Philosophie, welche nicht bloß bei den sinnlichen Dingen, sondern auch bei Gott das Gute und Schöne nachdrücklich auseinander hielt, indem sie jenes mehr als wurzel- und kernhafte innere Kraft, dieses als die ausgeprägte, glanzvoll entfaltete Vollkommenheit der Dinge, resp. als Ausdruck derselben, betrachtete. Die Hauptstelle lautet in freier Uebersetzung wie folgt: „Bei der Ursache aller Dinge, welche die Vollkommenheiten der letztern in sich vereinigt, darf man nicht, wie bei diesen, die Schönheit und das Schöne auseinander halten. Bei den Dingen außer Gott nämlich unterscheiden wir mit Recht das besitzende Subjekt und die Form, die es besitzt oder an der es theilnimmt; und schön nennen wir daher hier das, was an der Schönheit theilnimmt, Schönheit aber die Form, wodurch es an der schönmachenden Kraft der Ursache aller schönen Dinge theilnimmt. Das überwesentliche Schöne hingegen wird Schönheit genannt, weil es aus seiner Fülle allen Dingen die ihnen eigenthümliche Schönheit mittheilt, ihnen Wohlgestalt und Herrlichkeit spendet, dem Lichte gleich seinen quellhaften Glanz über sie ausgießt, und darum auch Alles, was schön werden kann und soll, zu sich ruft (daher sein Name κάλλος) und zu einem schönen Ganzen um sich vereinigt. Aber eben darum ist es auch ein Schönes in ganz einziger Weise, als allschön und überschön, ein immer und gleichmäßig durch dieselben Reize und in derselben Weise Schönes, welches weder wird noch vergeht, weder wächst noch verwelkt, welches nicht in einem Theile schön und in einem andern häßlich, oder heute schön und morgen unschön, nicht in einer Beziehung, an einem Orte oder für gewisse Dinge schön, und in anderer Beziehung, an andern Orten und für andere Dinge unschön ist, sondern in sich selbst und durch sich selbst in Einer Form stets schön bleibt[1] und quellenhaft die Schönheit alles Schönen unübertrefflich in sich beschließt.

---

[1] Dieser Satz bis hierhin ist fast wörtlich aus Plato's Symposion entnommen. Ueber die betr. Ausführungen Plato's vgl. D. Becker, die Philos. Platons (Freib. 1862. S. 211 ff.).

Aus diesem Schönen stammt daher auch alle Schönheit in den übrigen Dingen; . . . aus ihm alle Einheiten und Unterschiede, alle Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, alle Verbindungen von Gegensätzen und alle Gegensätze in den Verbindungen, alle Gemeinschaften und Wechselbeziehungen, alle Ruhe und alle Bewegung." Bemerkenswerth und lehrreich sind auch folgende Verse von Boëthius (de consol. phil. l. 3. metr. 9. v. 1—12. 22—28):

O qui perpetua mundum ratione gubernas
Terrarum coelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes stabilisque manens das cuncta moveri;
Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens: tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, simili que ab imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.
Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis: ne purior ignis
Evolet, aut mersas deducant pondera terras.
. . . .
Da, Pater, augustam menti conscendere sedem,
Da fontem lustrare boni, da luce reperta
In te conspicuos animi defigere visus.
Disiice terrenae nebulas et pondera molis,
Atque tuo splendore mica: tu namque serenum,
Tu requies tranquilla piis; te cernere finis,
Principium, vector, dux, semita, terminus idem.

Wie die Schönheit Gottes *alle Arten und Formen der Schönheit der Geschöpfe in sich enthält*, so wird sie auch *aus jeder von ihnen nach einer besondern Seite hin erkannt*. Ihren entferntesten Schatten hat sie in der Schönheit *mathematischer Verhältnisse*, inwiefern hierin eine gewisse Einheit in der Mannigfaltigkeit sich kundgibt, aber auch von dem innern Gehalte der Dinge ganz abstrahirt wird. Schon mehr spiegelt sie sich in der Schönheit der *materiellen anorganischen* Substanzen, besonders der edleren und gediegeneren unter ihnen, der Edelmetalle und Edelsteine, in ihrem gediegenen, reinen und glanzvollen Sein. Wie aber alle materiellen Dinge erst durch das *Licht* für das Auge ihre Schönheit offenbaren, so ist auch das Licht in der anorganischen Welt das vollkommenste Bild der Schönheit Gottes, der durch sich selbst glänzt und alle übrigen Dinge nicht bloß äußerlich, sondern innerlich schön macht; dieß um so mehr, als das Licht in seinem reichen und entzückenden Farbenspiel auch den unendlichen Reichthum der göttlichen Schönheit veranschaulicht, und als zugleich seine Schönheit nicht nur nicht an feste körperliche Formen gebunden ist, sondern auch die Feinheit und Klarheit der geistigen Substanzen überhaupt veranschaulicht. In anderer Beziehung tritt die Schönheit Gottes an den *organischen und lebendigen* Wesen hervor, inwiefern diese eben ein in sich abgeschlossenes, von Innen heraus gestaltetes und bewegtes Ganze darstellen. Am vollkommensten jedoch offenbart sie sich als lebendige Schönheit, als Schönheit des Lebens und der Bewegung, in den geschaffenen *Geistern*, in den Vollkommenheiten ihrer Erkenntniß und ihres Willens, in der *Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit*, und werden daher diese Momente auch gewöhnlich, besonders beim hl. Augustinus, hervor- 336

gehoben, wenn es sich darum handelt, die Schönheit Gottes nicht bloß in ihrer unendlichen Fülle, sondern auch in ihrem rein geistigen Charakter darzustellen.

337 In sich selbst aber stellt sich die Schönheit Gottes ganz vorzüglich in dem Geheimnisse der Dreifaltigkeit dar; denn wie sich in ihm erst die ganze Unendlichkeit der Vollkommenheit Gottes offenbart, so lassen sich auch in ihm leichter die Elemente nachweisen, aus welchen wir den Begriff des Schönen zusammenzusetzen pflegen, nämlich die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die volle und klare Entwicklung der innern Vollkommenheit und des Lebens und die Aehnlichkeit des Bildes mit seinem Urbilde. In der That gibt es keine größere und erhabenere Einheit in der Mannigfaltigkeit, als die wesentliche Identität der drei verschiedenen göttlichen Personen; keine vollkommenere Entfaltung der Kraft und des Reichthums der innern Vollkommenheit und des Lebens, als in der trinitarischen Fruchtbarkeit Gottes, worin die ganze Wesenheit Gottes mitgetheilt, die ganze Weisheit des Vaters in seinem Worte ausgesprochen, die ganze Liebe des Vaters und Sohnes im hl. Geiste ausgegossen, und die eine wie die andere in einem persönlichen, unendlichen und ewigen Produkte hypostasirt wird; endlich keine vollkommenere Aehnlichkeit des Abbildes mit dem Urbilde, als die Aehnlichkeit und Gleichheit des Sohnes mit dem ewigen Vater. Weil nun an der zweiten Person in der Gottheit, als dem vom Vater ausgestrahlten Ebenbilde seiner Vollkommenheit, worin alles im Vater Verborgene ausgesprochen und ausgeprägt wird, die Elemente der Schönheit am deutlichsten hervortreten: so wird auch die Schönheit Gottes von den Vätern und Theologen in spezieller Weise der zweiten Person in der Trinität zugeeignet oder appropriirt. So geschieht es schon Sap. 7 und Sir. 24 a. a. O.

338 Vgl. über diese Appropriation *Thom.* 1. p. q. 39. a. 8. Das dort Gesagte ist angeknüpft an folgende schöne Stelle von *Aug.* (Trin. l. 8. c. 10): In qua imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi jam est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima similitudo nulla in re dissidens, et nullo modo inaequalis, et nulla ex parte dissimilis, sed ad identitatem respondens ei, cujus est imago; ubi est summa et prima vita, cui non est aliud vivere, et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et intelligere; sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia; tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium et incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum.

339 Es versteht sich von selbst, daß die Schönheit Gottes wegen ihrer einzigen, überschwenglichen Größe näherhin auch im eminenten Sinne das ist, was man in der Aesthetik „das Erhabene" nennt (magnificentia, μεγαλοπρέπεια), daß sie nämlich eine staunende und bewundernde, mit ehrerbietiger Schauer gemischte Wonne in dem Beschauer erregt; und gerade in dieser Schattirung wird sie gewöhnlich in der hl. Schrift, besonders in den Psalmen, geschildert. Inwiefern aber eben die erhabene Schönheit Gott ruhm- und ehrwürdig macht, heißt sie gloria oder Herrlichkeit, und da sie, wie überhaupt, so namentlich bei Gott in engster Verbindung steht mit seiner höchsten Würde und Herrschaft, als deren natürliche Begleiterin, welche die Unterwerfung unter dieselbe süß und lieblich macht, heißt sie auch Majestät, obgleich letztere im strengen Sinne mehr ein Recht auf Ehrfurcht und Unterwerfung, als die Macht, einen überwältigenden Eindruck auf das Gemüth hervorzubringen, bezeichnet. Ausführliche und lebendige Schilderungen dieser Erhabenheit Gottes in und aus seiner äußern Erscheinung in seinem Wirken finden sich sehr häufig in der hl. Schrift, besonders in den Psalmen und den Propheten, namentlich Habakuk 3.

§ 86. Die absolute Würde Gottes — seine objektive Heiligkeit und Majestät.

Literatur. Dieses Attribut wird für sich allein fast nirgends behandelt, sondern meist mehr oder minder nachdrücklich mitbesprochen bei der Güte Gottes oder seinem dominium über alle Dinge, wie bei *Less.* l. 10; *Theoph. Raynaud,* Theol. nat. dist. 7. q. 3. a. 4; namentlich aber bei dem Zwecke des Schöpfers und der Schöpfung und dem ersten Grunde des Sittengesetzes, speziell der sittlichen Verpflichtung: so bes. Kleutgen I. Abh. V. und Beilage II. § 8, Kuhn § 67, sowie bei der virtus religionis bes. *Suarez,* de relig. l. 1.

Ein weiteres und letztes Attribut, welches aus der Vollkommenheit des Seins resultirt, 340 ist die Würde der Dinge (dignitas, ἀξίωμα), d. h. diejenige Eigenschaft derselben, kraft welcher sie als eine in sich geschlossene, selbstständige Einheit in sich selbst und in ihren Gütern geachtet und geehrt werden, und namentlich für sich und Andere als maßgebender und unantastbarer sittlicher Zweck des Handelns gelten können und müssen. Da dieses Attribut sich auf die Einheit und Selbstständigkeit der Dinge gründet, so kann es zwar ebenso wie der Begriff der Hypostase oder des suppositum auch den materiellen Dingen in gewissem Sinne beigelegt werden. Seine eigenthümliche Kraft offenbart es jedoch erst bei den geistigen Wesen, welche allein kraft der Einfachheit und Unvergänglichkeit ihrer Substanz und vermöge ihres Selbstbewußtseins im eigentlichen Sinne sich selbst angehören und für sich da sind, oder sui juris sind, und darum auch in ihrem Sein, Haben und Wirken um ihrer selbst willen geachtet und geehrt werden können, ein Recht auf diese Achtung haben und sie fordern können, weßhalb auch die Theologen die Geister von den materiellen Dingen unterscheiden als hypostases cum *dignitate.* Beim Geiste selbst hängt die Würde, wie die Schönheit, sehr enge zusammen mit dem Begriffe des Guten, was schon darin angedeutet ist, daß man das Gute als begehrens-, liebes- oder lobwürdig zu bezeichnen pflegt; sie hebt aber, ähnlich wie die Schönheit, ein neues Moment hervor, welches in dem allgemeinen Begriffe des Guten nicht deutlich hervortritt und mit den übrigen Momenten theilweise in scharfen Gegensatz tritt. Denn sie bezeichnet nicht eine Güte, die begehrt, erworben, verwirklicht oder besessen, sondern welche geachtet und geehrt werden und der man dienen soll; und ebenso nicht, wie die Liebenswürdigkeit, einen Beweggrund liebevoller Zuneigung, sondern den Beweggrund ehrfurchtsvoller Zurückhaltung und Unterwerfung, und begründet so den spezifischen Unterschied der Tugend der Gerechtigkeit von der Liebe; sie ist überhaupt nicht so sehr ein Ziel, nach dem man strebt, als recht eigentlich der Zweck welchem das Wollen und Handeln sich anbequemen soll, welcher dessen sittlichen Werth bestimmt und den Willen mehr richtet und beugt, als ihn anzieht. Sie ist mit Einem Worte eine oder vielmehr die sittliche Macht (potestas), durch welche das sittliche Handeln als solches und besonders die sittliche Nöthigung (oder die Verpflichtung) zu demselben objektiv bestimmt wird, oder die objektive Heiligkeit (ὁσιότης) derjenigen Wesen, die als sittliche Selbstzwecke auftreten, und von welcher die Heiligkeit der Rechte und Ansprüche derselben ihre Kraft herleitet. Bei den geschaffenen Geistern ist diese Würde, soweit sie auf ihrem eigenen Sein beruht, wie alle andern Attribute, und besonders ihre Selbstständigkeit, nur eine beschränkte und relative; inwieweit sie aber thatsächlich einen absoluten Charakter hat (d. h. inwiefern die Creaturen mit einem schlechthin unantastbaren Rechte andern gegenübertreten), hat sie ihn nur dadurch, daß die Creaturen von Gott unter den Schutz seiner absoluten Würde gestellt und mit ihr gleichsam gedeckt werden. Die absolute Würde Gottes hingegen beruht zwar zunächst auf der absoluten Erhabenheit seines Wesens, sekundär aber auch auf der hiedurch bedingten absoluten Abhängigkeit der übrigen Dinge von ihm als dem Princip ihres ganzen Seins, und nach diesen beiden Seiten hin werden wir sie im Folgenden behandeln.

I. In Folge seiner absoluten Selbstständigkeit und Vollkommenheit be- 341 sitzt Gott eine ganz einzige, absolute und höchste Würde, kraft welcher er 1) für sich selbst Gegenstand unbedingter, höchster und unwandelbarer Hochachtung, und für alle übrigen Wesen Gegenstand unbedingter, höchster und unwandelbarer Ehrfurcht ist. Kraft derselben

absoluten Würde ist er 2) sowohl für sich selbst wie für alle übrigen Wesen der höchste Zweck und damit die unbedingt achtungswürdige und unantastbare Regel des Handelns, indem alles Handeln in letzter Instanz auf seine Ehre und Verherrlichung bezogen werden muß, und jedes seiner Würde zuwiderlaufende Handeln eben darum absolut verwerflich ist. Und zwar ist er 3) in der Weise höchster Zweck und unbedingt achtungswürdige, unantastbare Regel des Handelns, daß er nicht, wie die geistigen Creaturen, vermöge einer über ihm stehenden sittlichen Ordnung ehrwürdig und unantastbar gemacht wird, sondern durch sich selbst der sittlichen Ordnung ihre Achtungswürdigkeit und Unantastbarkeit gibt. Diese absolute Würde Gottes wird in der Sprache der hl. Schrift als die Heiligkeit Gottes bezeichnet, das Wort im objektiven Sinne des Ehrwürdigen und Unantastbaren und darum im Gegensatze zur formellen Heiligkeit des göttlichen Willens, genommen; denn obgleich die Heiligkeit des göttlichen Willens als ein Moment in der absoluten Vollkommenheit Gottes mit zu dem gehört, wodurch Gott als ehrwürdig und unantastbar erscheint: so ist doch jene objektive Heiligkeit hinwiederum auch als der Grund und die Regel der formellen Heiligkeit Gottes zu betrachten, indem diese eben darin besteht, daß Gott seine eigene höchste Würde wesentlich in der vollkommensten Weise achtet und in Ehren hält. Und weil die Heiligkeit im eigentlichen Sinne die absolute Würde als solche bezeichnet, deßhalb werden auch alle andern Dinge außer Gott nur insofern heilig genannt, als sie wegen einer besondern Beziehung mit ihm oder Verbindung mit ihm, wodurch sie ihm oder von ihm geweiht werden, um seinetwillen geachtet und in Ehren gehalten werden müssen.

342 Die obige Lehre bildet mit der sogleich folgenden weitern Entwicklung die Kern- und die Grundlage der ganzen Schrift und Kirchenlehre über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung, über die Natur und den Ursprung der sittlichen Verbindlichkeit und speziell die Natur und den Beweggrund der Tugend der Gottesverehrung, der virtus religionis, und wird daher später an den betreffenden Stellen näher erörtert werden. Der Name sanctus im Sinne des absolut Ehrwürdigen wird in der hl. Schrift unzählige Male Gott beigelegt und auch schlechthin als Eigenname Gottes gebraucht, z. B. Sir. 52, 1: Jerusalem civitas Sancti, meist jedoch in der Verbindung Sanctus Israël, der Heilige Israels, d. h. der von Israel zu Verehrende und Verehrte. Die objektive Bedeutung des Namens tritt noch ganz besonders hervor in der häufig vorkommenden Wendung sanctum nomen ejus, namentlich in der Verbindung: sanctum et terribile nomen ejus.

343 Der eigenthümliche Charakter der Würde Gottes im Unterschied von der Würde der Creaturen offenbart sich für die ihr von letztern zu zollende Achtung in vielfacher Weise. 1) Vor Allem kommt Gott eine unendlich höhere Achtung und Verehrung zu, als den Geschöpfen, nämlich die der Anbetung. 2) Diese Verehrung Gottes ist ferner die edelste sittliche Handlung. Und nicht bloß dieß, sie ist auch 3) die formellste sittliche Handlung, weil sie unmittelbar und direkt die Achtung desjenigen Endzweckes ausspricht, welcher allen andern sittlichen Zwecken ihre Achtungswürdigkeit verleiht und die sittliche Ordnung selbst achtungswürdig macht. Darum ist die Ehrfurcht vor Gott weiterhin 4) die Seele aller sittlichen Handlungen, welche dieselben sich dienstbar macht und ihnen ihren sittlichen Charakter gibt; und umgekehrt ist die Mißachtung Gottes die Seele aller bösen Handlungen und die Signatur, wodurch sie zu bösen Handlungen gestempelt werden.

344 II. Wie Gott gegenüber den Creaturen nicht bloß als der absolut Selbstständige und Vollkommene, sondern auch als das schöpferische Princip ihres ganzen Seins dasteht: so ist auch seine Würde den Creaturen gegen=

über nicht bloß die eines über sie unendlich erhabenen Wesens oder die Würde absoluter **Hoheit**, sondern die Würde absoluter **Oberhoheit und Herrschaft**, die nicht bloß höchste Achtung und Verehrung, sondern absolute **Unterwerfung** in Anspruch nimmt und bewirkt, daß die Geschöpfe mit ihrem ganzen Sein und Wirken Gott als sein vollstes **Eigenthum** angehören oder verbunden sind (devincti oder religati, daher religio) und in all' ihrem Thun ihm dienen, d. h. für seine Zwecke und nach seinem Gesetze handeln müssen. Mit andern Worten: die Würde Gottes involvirt nicht bloß ein dominium *jurisdictionis*, inwiefern er kraft seiner höchsten Vollkommenheit naturgemäß dazu berufen ist, die übrigen Wesen ihrer Bestimmung entgegenzuführen, sondern auch ein dominium proprietatis, inwiefern die übrigen Wesen als seine Geschöpfe wesentlich für ihn selbst da sind und für ihn zu wirken berufen sind; und gerade dieses dominium *proprietatis* gibt auch dem dominium jurisdictionis bei Gott seinen eigenthümlichen erhabenen Charakter und stempelt es zur absoluten **Majestät**, d. h. zur unumschränkten und höchsten Herrschaft über alle Dinge. Ganz speziell offenbart sich die Macht der göttlichen Majestät gegenüber den geschaffenen Geistern, welche nicht, wie die materiellen Dinge, auch Eigenthum eines andern Geschöpfes werden können, wohl aber ebenso wesentlich, wie diese, unumschränktes Eigenthum Gottes sind. Und wenn schon ein Geist dem andern gegenüber ein dominium jurisdictionis erwerben kann, so bleibt doch das dominium proprietatis Gott allein vorbehalten; selbst das dominium jurisdictionis wird von den Creaturen, die es besitzen, nur im Namen und in Stellvertretung Gottes, nicht vermöge angeborener innerer Vollkommenheit und Würde geübt, so daß die Theilnahme an diesem dominium wesentlich als Theilnahme an einer göttlichen Prärogative erscheint, und die Inhaber desselben im Sprachgebrauche der hl. Schrift als dii bezeichnet werden.

Weil dieses Verhältniß der vollkommenen Herrschaft allen Beziehungen Gottes zur 345
Creatur und dieser zu ihm zu Grunde liegt, nennt die hl. Schrift Gott schlechthin „den Herrn" (Dominus), und im Unterschied von andern Herren den rex regum et dominus dominantium (1 Tim. 6, 15). Der Umfang und Inhalt dieses Herrschaftsrechtes wird namentlich (Apoc. 5, 12) mit den Worten bestimmt: Omnem creaturam, quae in coelo est et super terram et sub terra, et quae sunt in mari, omnes audivi dicentes: Sedenti in throno et Agno benedictio et honor et gloria et potestas (κράτος = imperium) in saecula saeculorum. Ebenso hebt die Schrift unzählige Male hervor, daß diese Herrschaft ein wahres und volles Eigenthumsrecht involvire, wie (Ps. 23, 1): Domini est terra et plenitudo ejus et omnes qui habitant in ea; und sie stützt dieses Eigenthumsrecht eben darauf, daß Gott Alles gemacht habe (Esth. 13, 9 sqq.): Tu fecisti coelum et terram et quidquid coeli ambitu continetur: Dominus omnium es. Wie aber das absolute Herrschafts**recht**, oder die moralische Macht Gottes über alle Dinge, sich auf seine Schöpfermacht **stützt** und eben darum in seiner Art vollkommen ist: so ist es auch von der vollkommensten physischen Macht über alle Dinge **begleitet**, kraft deren Gott seinen Willen überall und unbedingt zur Geltung bringen kann. Gleichwohl darf das Herrschafts**recht** als solches mit dieser physischen Macht nicht identificirt oder verwechselt, vielmehr muß letztere als ein Attribut des erstern betrachtet werden, wie es (Esth. l. c.) geschieht, indem es vor den angeführten Worten heißt: Domine rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est, qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israël. Näheres über diese Seite der Herrschaft Gottes in den folgenden §§, und über das Ganze in der Lehre vom göttlichen Willen und dem Endzwecke der Schöpfung.

B. Die äußern positiven Attribute des göttlichen Seins.

§ 87. Die absolute Macht oder Allmacht Gottes (*omnipotens*, παντοκράτωρ).

Literatur: *Dion. vulg.* div. nom. c. 8; *Mag.* 1. dist. 42—44; dazu bes. *Bonav.*, *Aegid.* und *Franc. a Christo; Alex. Hal.* 1. p. q. 20—22; *Thom.* 1. p. q. 25; de pot. q. 1; c. gent. l. 2. c. 7 sqq.; *Suarez*, de Deo l. 3. c. 9 und metaph. disp. 20 u. 30; *Less.* l. 5; *Petav.* l. 5. c. 6—9; *Theoph. Raynaud*, theol. nat. dist. 8. q. 5; *Trigos*, Summa q. 20; Staudenmaier § 55; Kleutgen, Phil. II. n. 1005 ff.

346 Die Macht = potentia, δύναμις, bedeutet hier das Vermögen, etwas Positives hervor- oder zu Stande zu bringen, oder die potentia activa im Gegensatze sowohl zur potestas, der moralischen Macht über den Willen Anderer, wie zur potentia passiva, dem Vermögen oder der Möglichkeit, etwas zu leiden oder zu werden. Eine solche Macht ist sowohl selbst eine Vollkommenheit, wie auch Ausfluß und Maßstab der innern Seinsfülle ihres Besitzers; sie muß folglich bei Gott im höchsten Grade und in eminenter Weise vorhanden sein, während jede potentia passiva von ihm ausgeschlossen ist. Bei den Geschöpfen erstreckt sich die potentia activa auch auf ihre innere Lebensthätigkeit, da diese als ein reelles Produkt ihrer Kraft erscheint; sie ist aber in dieser Beziehung auch nicht rein aktiv, sondern zugleich receptiv und passiv, weil das Produkt in seinem Princip nicht bloß seinen Ursprung hat, sondern dasselbe auch als Subjekt vervollkommnet. Bei Gott hingegen kann seine eigentliche oder produktive Macht sich nur in der Mittheilung seiner Vollkommenheit an andere Subjekte und in der Produktion dieser selbst offenbaren. Seine Lebenskraft fällt daher nicht unter den Begriff seiner Macht (vgl. *Thom.* 1. p. q. 25. a. 1 ad 2 et 3; c. gent. l. 2. c. 10); sie verhält sich vielmehr zur eigentlichen Macht in ähnlicher Weise, wie sein Sein überhaupt; denn wie dieses die Grundlage bildet für die Macht, das Sein hervorzubringen, so liegt sie ihrerseits der Macht, Leben mitzutheilen, zu Grunde. — Wir betrachten im Folgenden die Macht Gottes 1) in sich selbst, in ihrer Natur und Beschaffenheit, 2) in dem spezifischen Objekte und Charakter ihres Wirkens, 3) in ihrem Umfange als Allmacht; 4) in ihrem positiven Verhältnisse zu allen übrigen Mächten und Kräften.

347 I. Natur und Beschaffenheit der göttlichen Macht. In der absoluten Vollkommenheit Gottes ist nothwendig enthalten und in seiner absoluten Seinsfülle ist wesentlich begründet, daß Gott auch eine absolute produktive Macht besitzt, oder vielmehr die absolute Macht selbst und in diesem Sinne der „allein Mächtige", solus potens (1 Tim. 6, 18) ist. Die absolute Vollkommenheit der göttlichen Macht zeigt sich darum in den folgenden, den Eigenthümlichkeiten des göttlichen Seins entsprechenden Eigenschaften, mit welchen dieselbe ausgestattet ist.

Sie ist 1) eine absolut ursprunglose und unabhängige, nothwendige und sich selbst genügende Macht, welche nicht von einer andern Macht entlehnt, beherrscht, bedingt und ergänzt werden kann. Sie ist darum 2) eine wesenhafte, d. h. nicht bloß in der Wesenheit Gottes begründete und durch dieselbe geforderte, sondern mit dieser selbst identische, also substanzielle und subsistirende Macht. Sie ist 3) eine absolut einfache, d. h. rein aktive oder Sein spendende und in keiner Weise sich selbst verwirklichende oder vervollkommnende Macht; auch nicht aus verschiedenen Faktoren, Organen oder Kräften zusammengesetzt. Sie ist 4) eine unendliche oder unumschränkte, alle denkbare Macht in sich beschließende Macht; sie ist folglich weder a) für ihr Wirken an eine äußere Voraussetzung gebunden, von wo aus dasselbe erst beginnen müßte, weil alle Voraussetzungen von ihr selbst erschaffen oder herbeigeschafft werden können; noch hat sie b) irgendwelche Grenze, wo ihre Tragweite aufhörte,

obgleich immer noch Spielraum für eine Macht vorhanden wäre. Sie ist 5) eine unveränderliche Macht, welche weder in sich selbst geschwächt, noch in ihrem Wirken aufgehalten werden kann, noch irgendwelcher Bewegung zu ihrem Wirken bedarf, oder von einer solchen beim Wirken afficirt werden kann. Sie ist endlich 6) eine allörtliche und allzeitliche oder ewige Macht, sempiterna virtus (Rom. 1, 20), eine unmittelbar an allen Orten und stetig zu allen Zeiten wirkende Macht, weil die Orte und Zeiten nur durch sie selbst bestehen, so daß in diesen beiden Beziehungen, wie in allen andern, das Wort gilt: attingit a fine usque ad finem fortiter (Sap. 8, 1). Alles dieses liegt nach katholischer Auffassung in dem Bekenntniß der Symbole Credo in Deum Patrem omnipotentem (griech. παντοκράτορα). Obgleich nämlich dieses Prädikat zunächst bloß den Alles umfassenden Umfang der göttlichen Macht bestimmt: so soll es doch zugleich andeuten, daß dieselbe alle an einer Macht denkbaren Vollkommenheiten besitze. Ebenso liegt es in dem substantivischen Omnipotens = παντοκράτωρ = El Schadai, welches als Apposition oder als Eigenname Gottes unzählige Male in der hl. Schrift vorkommt. Unter diesem Namen offenbarte Gott u. A. (Gen. 17, 1 ff.) dem Abraham seine Verheißungen und das Gesetz der Beschneidung.

Aus der Einfachheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Macht ergibt 348
sich zugleich, daß es für sie in ihrem Wirken keinerlei Schwierigkeit gibt, weder von Seiten des Princips noch von Seiten des Objektes, sondern daß es bloß der Applikation der Macht durch den göttlichen Willen bedarf, damit das intendirte Produkt, sobald und in der Weise, wie es intendirt ist, zu Stande komme, und daß daher Gott das Größte ebenso leicht wirkt, wie das Kleinste. In der hl. Schrift wird dieß in vielfacher Weise ausgedrückt, indem sie bald emphatisch schildert, wie das bloße Wollen, Befehlen, Reden oder Rufen Gottes hinreiche, um die Wirkungen in's Dasein zu setzen, bald hervorhebt, daß Niemand Gott widerstehen oder sich seiner Macht entziehen könne, sondern Alles in der Hand Gottes sei, wie der Thon in der Hand des Töpfers (Jerem. 18, 6; Röm. 9, 21).

II. Spezifisches Objekt und Charakter des Wirkens der 349
göttlichen Macht. Wie die Glaubenssymbole der Kirche und die hl. Schrift selbst die Erschaffung der Dinge aus Nichts als die spezifische That der göttlichen Macht hervorheben: so wird auch von den Vätern und besonders von den Theologen nach dem hl. Thomas das Sein der Dinge als das spezifische Objekt und das „Seinspenden" oder Wesensetzen (οὐσιῶσαι, essentiare) als der spezifische Charakter des Wirkens der göttlichen Macht im Gegensatz zu allen geschöpflichen Ursachen bezeichnet.

Die geschöpflichen Ursachen nämlich, die selbst ihr Sein von Außen empfangen, können auch nach Außen nur insofern wirken, als sie auf ein vorhandenes Subjekt durch Bewegung und Veränderung einwirken. Sie wirken auch mehr darauf hin, daß eine Wirkung zu Stande komme, als daß sie den Inhalt der Wirkung aus ihrer eigenen Vollkommenheit schöpften und den dauernden Bestand derselben durch ihre fortgesetzte Einwirkung unterhielten; wenigstens kann beides bei ihnen immer nur relativ und für eine bestimmte Art von Produkten (wie beim Lichte bezüglich des Erleuchtens, bei der Seele bezüglich der Vegetation des Körpers) der Fall sein; nie aber sind sie der adäquate Quell und Grund des Seins ihrer Wirkungen, geschweige denn, daß Alles, was als seiend gedacht werden kann, eben deßhalb,

weil es unter den Begriff des Seienden fällt, Produkt einer geschöpflichen Macht sein könnte. Umgekehrt wirkt die Macht Gottes, weil sein Wesen nicht bloß das Sein hat, sondern das Sein selbst oder esse subsistens ist, so: daß sie 1) zunächst auf das substanzielle, und zwar das ganze substanzielle Sein der Dinge gerichtet ist, also die Dinge nicht bloß bewegt und afficirt, sondern sie selbst setzt; daß 2) das Dasein der Dinge nicht bloß durch sie herbeigeführt wird, sondern stetig von ihr abhängig bleibt und durch ihren Einfluß fortbesteht, daß sie also nicht bloß das Werden, sondern das bleibende Sein der Dinge verursacht und trägt; daß 3) das Sein der Dinge nach seinem ganzen Inhalte in letzter Instanz aus der unendlichen, allen Gehalt des von ihm abhängigen Seins virtuell und vorbildlich in sich beschließenden Seinsfülle Gottes geschöpft wird und folglich in dem reinen, vollen und quellenhaften Sein Gottes als Theilnahme, Ausfluß oder Abstrahlung desselben so wesentlich gründet und wurzelt, daß es außer dieser Abhängigkeit gar nicht als Seiendes oder Seinkönnendes denkbar ist; daß endlich 4) Alles, was ein Seiendes ist oder sein kann, eben unter dieser allgemeinen Rücksicht, und nicht etwa, weil es ein Seiendes dieser oder jener Art ist, Produkt der Macht Gottes ist oder sein kann.

Mit Einem Worte: wie die Macht Gottes die Macht des Seins im subjektiven Sinne, d. h. die Macht des schlechthin Seienden, ist, so ist sie auch die Macht des Seins im objektiven Sinne, d. h. die Macht, das Sein als solches in allen Dingen vollkommen zu begründen. Und wie Gott schlechthin in sich selbst und durch sich selbst ist, so ist seine Macht eine schlechthin schöpferische Macht, welche das ganze Sein ihrer Gegenstände adäquat oder in erschöpfender Weise durch sich selbst begründet und aus sich selbst schöpft, und von welcher daher alles Sein außer Gott innerlich und wesentlich abhängt und durchherrscht wird. Diese vollkommene Abhängigkeit alles Seins von der Macht Gottes ist prägnant ausgedrückt in dem Namen παντοκράτωρ, welcher in der Septuaginta, dem Neuen Testament und den griechischen Symbolen dem lat. omnipotens entspricht, indem derselbe nicht bloß, wie das lateinische Wort, eine Macht zu Allem oder über Alles ausdrückt, sondern eine Alles haltende und tragende (omnitenens) und eben hiedurch Alles beherrschende und durchherrschende Macht bezeichnet. Vgl. über diesen Namen *Petav.* l. c. c. 5 und unten § 88, n. 368.

350 Wenn auch nicht in dieser technischen Formulirung, ist doch die ganze Substanz dieser Lehre de fide, weil enthalten in der katholischen Lehre von der Schöpfung und Erhaltung aller Dinge durch Gott, und auch der Form nach darin angedeutet, daß die hl. Schrift so nachdrücklich Gott gerade in seiner Eigenschaft als Jehova = ὁ ὤν auch als Princip und Ziel aller Dinge darstellt und sein Wirken dahin charakterisirt: vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt (Rom. 4, 17). Die absolute Abhängigkeit aller Dinge von Gott in ihrem ganzen Sein und Bestehen hebt die hl. Schrift besonders dadurch hervor, daß sie darauf hinweist, wie auch die festesten und größten Dinge von Gott durch Suspendirung seines Einflusses jeden Augenblick vernichtet werden könnten; denn dieß ist die Tendenz der herrlichen Stellen, worin so plastisch geschildert wird, wie die Berge vor dem Antlitz Gottes gleich Wachs vor dem Feuer zerfließen, unter seinem Fuße sich beugen und zittern u. s. w. Vgl. namentlich Habak. 3.

III. Der eigenthümliche Umfang oder die objektive Tragweite der göttlichen Macht, wie sie in dem Namen Allmacht ausgedrückt ist, läßt sich in verschiedener Weise näher bestimmen. 351

1) Zunächst muß man sagen: Gott vermag alles das hervorzubringen, was an sich der Verwirklichung fähig ist, nicht bloß das, was auch durch die Creatur möglich ist, und seine Macht ist eben diejenige, durch welche Alles an sich und innerlich Mögliche unmittelbar oder mittelbar auch äußerlich möglich wird oder seine Verwirklichung erlangen kann; in diesem Sinne heißt es in der hl. Schrift einfach, bei Gott sei Alles möglich (Job 42, 2: Scio, Domine, quia omnia potes; Matth. 19, 26: Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt). 2) Eben deßhalb muß man ferner sagen: Gott vermag Alles, was als wirklich denkbar ist, d. h. dessen Begriff keinen innern Widerspruch enthält, wodurch er sich selbst aufheben würde, und was darum auch von Gott selbst in seinen Ideen gedacht und erkannt wird (Jerem. 32, 17: Non erit tibi difficile omne *verbum;* Luc. 1, 37: Apud Deum non erit impossibile omne verbum). Dagegen kommt es hier gar nicht darauf an, ob der geschaffene und namentlich der menschliche Geist die Abwesenheit des Widerspruches einsehe; vielmehr vermag Gott in diesem Sinne unendlich Vieles, was die Fassungskraft des geschaffenen Geistes übersteigt (Eph. 3, 20: Qui potens est omnia facere superabundanter, quam petimus et intelligimus secundum virtutem, quae operatur in nobis). 3) Hieraus folgt aber auch ferner, daß man sagen kann: Gott vermag Alles, was er will, nämlich nicht bloß das, was er thatsächlich will, sondern auch Alles, was er wollen kann; im erstern Falle enthielte diese Bestimmung eine Beschränkung der Macht, während sie doch besagen soll, die Macht Gottes erstrecke sich so weit, daß sein Wollen sich nicht weiter erstrecken könne, und daß deßhalb der Wille stets von der entsprechenden Macht begleitet sei (*Aug.* ench. c. 96: Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia, quidquid vult, potest).

Indem die Macht Gottes sich auf Alles an sich Mögliche, Denkbare und Wollbare erstreckt, muß sie auch ferner nicht bloß in sich selbst, innerlich oder subjektiv, sondern auch äußerlich und objektiv in ihrer Tragweite als eine unendliche bezeichnet werden, und zwar in dem doppelten Sinne, daß 1) keine Macht mit größerem Umfange denkbar ist, und daß 2) keine begrenzte oder endliche Größe oder Zahl von Wirkungen ihre Tragweite erschöpfen kann. Da nun jede effektiv realisirte Wirkung Gottes nach Größe (Grad) und Zahl endlich ist, so fällt die objektive Unendlichkeit der göttlichen Macht zusammen mit ihrer intensiven und extensiven Unerschöpflichkeit. Diese Unendlichkeit der göttlichen Macht in Hinsicht auf ihren ganzen Umfang schließt aber nicht aus, setzt vielmehr voraus, daß die göttliche Macht auch in jeder einzelnen endlichen Wirkung als eine unendliche Macht sich offenbart. Denn da das schöpferische Wirken, wie es ihr eigenthümlich ist, nur dadurch möglich wird, daß Gott das Ursein und die unendliche Fülle des Seins ist, die Unerschöpflichkeit der göttlichen Macht aber aus demselben Grunde hervorgeht: so offenbart sich die innere Unendlichkeit der göttlichen Macht ebenso gut in dem 352

schöpferischen Charakter ihres Wirkens, wie in ihrer Unerschöpflichkeit. Und da überdieß eben der schöpferische Charakter ihres Wirkens anzeigt, daß das Sein der Dinge als solches, und darum alles Sein, Gegenstand der göttlichen Macht sein könne und müsse: so offenbart sich selbst schon in der Schöpfung des Einzelnen und Kleinsten auch die äußere Unendlichkeit der göttlichen Macht, oder die durch keine Menge und Größe von endlichen Wirkungen zu erschöpfende Tragweite derselben.

353 Hieraus ergibt sich aber zugleich, daß die göttliche Macht, um wahre Allmacht und unendliche Macht zu sein, nicht auch auf die Produktion eines positiv und aktuell unendlichen Wesens außer Gott sich braucht erstrecken zu können, oder auch nur erstrecken darf. Denn einerseits braucht die Allmacht Gottes sich nur auf alles das zu erstrecken, was überhaupt produzirbar ist; ein unendliches Wesen aber ist nicht durch fremde Macht produzirbar, sondern kann wesentlich nur durch sich selbst existiren; andererseits fordert die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nur eine solche Unendlichkeit der Macht, wie sie in dem schöpferischen Charakter ihres Wirkens und in ihrer Unerschöpflichkeit sich offenbart; einem unendlichen Wesen gegenüber kann sie aber weder als schöpferische noch als unerschöpfliche sich bethätigen.

354 Wenn man gleichwohl für die Unendlichkeit der göttlichen Macht und zur Betonung ihrer Erhabenheit über alle endlichen Mächte auch eine gewisse positive Unendlichkeit in ihrem Gegenstande hervorheben will: dann kann man ganz im Geiste der katholischen Lehre sagen, die Unendlichkeit der göttlichen Macht bekunde sich auch — und zwar in ganz vorzüglicher Weise — darin, daß Gott zwar nicht ein unendliches Wesen außer sich hervorbringen, wohl aber sein eigenes unendliches Wesen nach Innen und nach Außen in mehrfacher Weise mittheilen könne. Eine solche Mittheilung findet nämlich statt 1) nach Innen in der Trinität an die zweite und die dritte Person, welche beide durch substanzielle Identität mit der Wesenheit Gottes in sich selbst schlechthin unendlich werden; 2) nach Außen an die Menschheit Christi, welche durch die hypostatische Union mit einer göttlichen Person eine unendliche Würde erlangt; und 3) ebenfalls nach Außen in der Gnade und Glorie an die geistigen Creaturen, welche, indem die Wesenheit Gottes in sich selbst ihnen zum Gegenstande des Besitzes und Genusses dargeboten wird, an der unendlichen Seligkeit Gottes theilnehmen. Und nach dieser Seite hin bildet die Allmacht Gottes den spezifischen Gegenstand des Glaubens in Deum *Patrem* omnipotentem, aus welchem der Glaube in Filium — Jesum Christum und in vitam aeternam hervorgeht. Ebenso betonen die Väter mit besonderm Nachdrucke die Unendlichkeit der göttlichen Macht in Hinsicht auf die θέωσις oder die Vergöttlichung der Creatur durch Incarnation, Gnade und Glorie. (Vgl. z. B. *Iren.* oben n. 275 und *Maximus Conf.* in cap. oecon. cent. I. n. 76).

355 Die Unendlichkeit der göttlichen Macht in Hinsicht auf ihre effektiven Leistungen in der Schöpfung und der θέωσις wird häufig dadurch veranschaulicht, daß man sagt, die Macht Gottes zeige sich als unendliche darin, daß sie in diesen Wirkungen eine unendliche Distanz zwischen dem *terminus a quo* und *ad quem* überwinde: in der Schöpfung nämlich die unendliche Distanz zwischen dem völligen Nichtsein und dem Sein,

in der θέωσις die unendliche Distanz zwischen der Creatur und Gott, resp. zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Sein der Creatur. Aber diese Ausdrucksweise ist eben auch nur eine Veranschaulichung, keine neue Begründung der betreffenden Lehre, da die fragliche Distanz eben deßhalb eine unendliche genannt wird, weil sie von keiner endlichen, sondern nur von einer unendlich vollkommenen Macht überwunden werden kann. So sagt *Thom.* c. gent. c. 20. n. 4 bezüglich der Schöpfung: Creare non est nisi potentiae infinitae. Tanto enim est majoris potentiae agere aliquid, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest, ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere. Unde ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio; et sic necesse est, potentiam, quae aliquid instituit nulla potentia praeexistente, excedere omnem proportionem, quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. In analoger Weise kann man übrigens auch sagen, zwischen den einzelnen Arten der natürlichen Dinge bestehe eine unendliche Distanz, weil jede Art von Dingen in ihrer ursprünglichen Institution einen von der Zeugung, welche erst durch diese möglich wird, wesentlich verschiedenen, der Schöpfung der Materie analogen Akt verlangt.

Die Universalität der göttlichen Macht, oder die Allmacht, verlangt jedoch selbstverständ- 356
lich nicht, vielmehr widerspricht es derselben, 1) daß Gott auch Geschehenes ungeschehen machen könne, weil hier im Objekte ein Widerspruch liegt; Gott muß nur alle Nachwirkungen geschehener Handlungen vollständig aufheben können und thut dieß namentlich bezüglich der begangenen Sünden. Hieraus löst sich zugleich die bekannte Streitfrage (vgl. *Lomb.* und *Petav.* ll. cc.), ob und inwieweit Gott die verletzte Jungfräulichkeit wiederherstellen könne. Ebenso widerspricht es der Allmacht, 2) daß Gott etwas Sündhaftes thun könne, weil dieses Thun kein reines facere, sondern ein deficere ist, oder daß er 3) etwas leiden, resp. unmittelbar solche Handlungen setzen könne, welche ein Leiden oder eine Bewegung des Handelnden involviren (z. B. gehen), weil Leiden kein Thun ist, und, je mehr ein Wesen aktiv ist, es desto weniger sich passiv verhalten kann. *Hugo Vict.* (de sacr. p. II. c. 22): Omnia potest Deus, quae posse potentia est, et ideo vere *omnipotens* est, quia *impotens* esse non potest. *August.* drückt das so aus: Wie Gott Alles vermöge, was er wolle oder wollen könne, so brauche und dürfe er doch auch nicht das zu vermögen, was er nicht wollen könne. Sed quoniam dixi hoc solum omnipotentem non posse, quod non vult. . . . Quia non vult, non potest; quia et velle non potest. Non enim potest justitia velle facere quod injustum est, aut sapientia velle quod stultum est, aut veritas velle quod falsum est. Unde admonemur Deum omnipotentem non hoc solum, quod ait Apostolus: Negare seipsum non potest, sed multa non posse. Ecce ego dico et ejus veritate dicere audeo, quod negare non audeo: Deus omnipotens non potest mori, non potest mutari, non potest falli, non potest miser fieri, non potest vinci. Haec atque hujusmodi absit ut possit omnipotens. Ac per hoc non solum ostendit veritas omnipotentem esse, quod ista non possit; sed etiam cogit veritas omnipotentem non esse, qui haec possit. Volens enim est Deus quidquid est: aeternus ergo, et incommutabilis, et verax, et beatus, et insuperabilis volens est. Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non est: est autem omnipotens; ergo quidquid vult potest. Serm. 214, in traditione Symboli III.

IV. Daraus, daß die Macht Gottes die erste, reichste und höchste Macht 357
ist, von welcher alles Sein außer ihm wesentlich abhängt, und daß bei allen Wesen ihre eigene Macht nach ihrem Sein sich richtet, ergibt sich auch das positive Verhältniß der göttlichen Macht als der Ur- und Uebermacht zu den Mächten und Kräften aller übrigen Wesen. Dieses Verhältniß läßt sich kurz dahin bestimmen, daß man sagt, die Macht Gottes sei die Quelle, das Fundament, die Wurzel und die Seele aller Mächte und Kräfte außer ihm: nämlich die Quelle, aus welcher dieselben ihren Ursprung haben; das Fundament, von welchem sie getragen und erhalten werden; die Wurzel, von welcher sie innerlich Anstoß und Trieb zu

ihrer Thätigkeit empfangen; endlich die Seele, inwiefern Gott 1) in jeder Thätigkeit der geschaffenen Kräfte unmittelbar mitwirkt, und 2) dieselben innerlich so beherrscht oder vielmehr durchherrscht und in Dienst nimmt, daß a) keine Macht der seinigen entgegenwirken kann, daß er b) in den geschaffenen Kräften jede mit ihrem Wesen nicht in Widerspruch stehende Thätigkeit hervorrufen kann, und c) dieselben, soweit ihr Wesen es verträgt, innerlich ergänzen und erhöhen kann, um sie zu Wirkungen zu befähigen, zu welchen sie selbst von Natur unfähig waren, und zu welchen sie auch nicht durch Mitwirkung anderer geschaffener Kräfte befähigt werden konnten. In letzterer Beziehung entspricht der Macht Gottes über die Creatur in dieser die sogenannte potentia obedientialis, d. h. die Fähigkeit, von Gott nach seinem freien Wohlgefallen übernatürliche Einwirkungen zu empfangen und zu einer ihre Natur übersteigenden Wirksamkeit sich erheben und verwenden zu lassen. Im Einzelnen äußert sich die göttliche Ur- und Uebermacht in der anorganischen Welt als das Princip aller Bewegung, in der organischen Welt als das Princip aller Lebenskraft und Lebensthätigkeit; ganz vorzüglich aber, als in ihrer eigensten Domäne, äußert sie sich in der geistigen Welt als das Princip des geistigen Lebens, weil die Geister allein von Gott unmittelbar ihr Dasein und Leben empfangen, ihr Leben allein von keinem höhern durchherrscht werden kann, und sie allein in ihrem Leben so erhöht und ergänzt werden können, daß sie mit Gott den Genuß seiner eigenen Wesenheit theilen.

358 Die obige Lehre zieht sich wie die vorhergehende sub III. durch die ganze Theologie hindurch und kann daher erst im Verlaufe vollständig erklärt, entwickelt und begründet werden. Besonders bedingt sie den sogen. concursus, resp. die praemotio, von Seiten Gottes gegenüber den geschöpflichen Ursachen, die Herrschaft Gottes über den geschöpflichen Willen und die ganze Lehre vom übernatürlichen Wirken Gottes in der Schöpfung durch die Wunder, die Gnade, Sakramente u. s. w. Wie jedoch in Gott selbst keine potentia deficiendi, und folglich keine potentia patiendi und peccandi, besteht: so kann er auch nicht das Princip dieser potentia in der Creatur sein. Ohnedieß braucht dieselbe ja auch kein positives ursachliches Princip zu haben, da sie als eine Unvollkommenheit der Creatur eben kraft ihres Ursprungs aus dem Nichts anhaftet. Vgl. *Alex. Hal.* 1. p. q. 22. m. 1.

359 V. Die Allmacht als solche, d. h. als die Macht, alles an sich Mögliche hervorzubringen, ist offenbar eine Gott ausschließlich eigenthümliche Vollkommenheit, die selbst auf übernatürliche Weise der Creatur nicht mitgetheilt werden kann. Wie sie aber nicht in ihrem ganzen Umfange mittheilbar ist, so ist sie es ebenso wenig in der spezifischen Art und Weise ihres Wirkens, nämlich in Bezug auf das schöpferische Wirken als solches. Wo daher ein Produkt nur auf dem Wege der Schöpfung in's Dasein treten kann, da kann auch keine geschöpfliche Ursache, selbst nur als Instrument Gottes, bei der Produktion desselben als mitschöpferisch mitwirken, sondern höchstens der schöpferischen Wirksamkeit Gottes, wenn deren Produkt, wie bei der Erschaffung der menschlichen Seele, in organischer Verbindung mit einem bereits existirenden Substrat in's Dasein treten soll, den Boden bereiten. Daß thatsächlich keiner Creatur auch nur eine instrumentale Mitwirkung bei der Schöpfung aus Nichts eingeräumt sei, ist nach einstimmiger Lehre der Theologen de fide; daß sie aber auch überhaupt nicht eingeräumt werden könne, ist theologisch und philosophisch gewiß, wenn

auch gegen die Begründung im Einzelnen manche Schwierigkeiten erhoben wurden.

Vgl. über die letztere Frage bes. Kleutgen a. a. O., *Thom.* c. gent. l. 2. c. 21 (dazu *Ferrar.*) und *Suarez*, metaph. disp. 26.

§ 88. Die aktive, innerste und königliche Allgegenwart Gottes in allen Dingen, Orten und Zeiten.

Literatur: *Mag.* 1. dist. 37; *Alex. Hal.* q. 10—11; *Thom.* 1. p. q. 8 (dazu Comm. *Joan. a S. Thoma*); c. gent. l. 3. c. 38; *Bonav.* in 1. dist. 37, bes. aa. 1. 5. 6. 7 und 2. dist. 8. p. 2. q. 2; dazu *Trigos*, Summa q. 6; *Aegid.* in 1. d. 37 und in 2. d. 8; *Thomassin.* l. 5. c. 4—5; *Gillius* tr. 9. c. 11—14; Staudenmaier § 56.

Aus der Eigenthümlichkeit der göttlichen Macht als des wesenhaften Princips des 360
Seins aller Dinge folgt ein ganz eigenthümliches, inniges Verhältniß Gottes zu allen Dingen, wodurch er nicht bloß bei und mit ihnen in demselben Raum und zu derselben Zeit, sondern auch, wie kein anderes Wesen, in den Dingen selbst als solchen gegenwärtig ist, sie innerlich tragend und zusammenhaltend, sie durchdringend, erfüllend und beherrschend, und eben darum zugleich in eminenter Weise die Räume und Zeiten trägt, durchdringt, erfüllt und beherrscht. Dieses Verhältniß hängt zwar enge zusammen mit der effektiven Allörtlichkeit und Allzeitlichkeit Gottes, d. h. der Coexistenz Gottes mit allen wirklichen Räumen und aller wirklichen Zeit, wie sie sich aus der Unermeßlichkeit und Ewigkeit Gottes unmittelbar ergibt. Es besagt indeß weit mehr, als eine solche Coexistenz, und gibt zudem dieser selbst ebenso einen eigenthümlichen Charakter, wie es ihren tiefern Grund und ihre volle Bedeutung ausspricht. Dasselbe steht sogar in einem gewissen Gegensatze zu den genannten Attributen, inwiefern letztere zunächst die Unendlichkeit der virtuellen Ausdehnung Gottes nach Raum und Zeit hervorheben, jenes aber die principielle Stellung Gottes zu allen Dingen außer ihm hervorhebt, welche ihm zugleich mit oder vielmehr in Folge der absoluten Einfachheit seines Wesens zukommt, und deßhalb bei geschaffenen Wesen nicht nur nicht in ebenso unabhängiger und unbeschränkter Weise, wie bei Gott, sondern in derselben Form überhaupt gar nicht vorkommen kann; wie daher Gott in ersterer Beziehung incapabilis genannt wird, so nennen ihn die Väter (s. unten n. 365) in letzterer Beziehung solus capabilis. Darum liegt auch der Kern jenes Verhältnisses in der Beziehung Gottes zu dem Sein der geschaffenen Dinge als solcher, und erst sekundär erstreckt es sich auf die räumlichen und zeitlichen Dinge als solche.

A. Die Allgegenwart Gottes in den geschaffenen Dingen als solchen.

I. Als die absolute Ursache der geschaffenen Dinge und speziell als die 361
Ursache ihres ganzen und ihres innersten Seins und Wesens ist Gott nicht bloß nicht örtlich von den Dingen getrennt und mit ihnen in demselben Raume gegenwärtig; sondern, wie diese Dinge gänzlich und innerlich von Gott abhängen und durch ihn bestehen, so ist er ihnen auch als tragendes und zusammenhaltendes Princip von Innen und in innigster Weise mit seiner absolut einfachen Substanz so gegenwärtig, daß er sie innerlich durchdringt und erfüllt. Da diese innerste Gegenwart sich eben auf die geschaffenen Dinge als solche erstreckt, so gilt sie nicht minder von den raumlosen Geistern, als von den Körpern. Ja, gerade bei den Geistern tritt sie vorzüglich in ihrer eigenthümlichen Gestalt und Bedeutung hervor, weil einerseits die Existenz Gottes in den raumlosen Geistern sofort als wesentlich von der Existenz im Raum verschieden erscheint, und andererseits ein geschaffener Geist zwar kraft seiner Raumlosigkeit einigermaßen im Innern der Körper, aber nicht auch im

Innern anderer Geister sein kann. Und so erscheint nicht bloß die Gegenwart Gottes in allen Dingen, sondern allein schon seine innerste Gegenwart in den einzelnen, besonders den Geistern, als ein Gott ausschließlich zukommendes Privilegium.

362 In dem erklärten Sinne ist das Sein Gottes in allen Dingen de fide, da sowohl die einzelnen Elemente des Begriffs ausdrückliche Glaubenslehren sind, wie auch die Ausdrücke selbst in der hl. Schrift wiederholt vorkommen. Eine Controverse besteht nur darüber, ob die Verbindung der causalen Gegenwart mit der lokalen Distanzlosigkeit durch die bloße Vernunft aus dem Wesen der erstern bewiesen werden könne, und ob die innere Berührung Gottes mit der Creatur formell in seine schöpferische Einwirkung auf dieselbe oder in den Abgang der lokalen Distanz zwischen der Substanz des Schöpfers und der des Geschöpfes zu setzen sei. Beide Fragen werden von den Thomisten affirmativ, von den Skotisten u. A. negativ beantwortet. Erstere haben aber ebenso die Consequenz wie die Lebendigkeit der Auffassung für sich, während die letztern die Inexistenz Gottes in den Dingen zu einer einfachen Coexistenz verflüchtigen.

363 Bei dieser ebenso schwierigen als erhabenen und bedeutungsvollen Lehre kommt es hauptsächlich auf die richtige Erklärung an, und diese kann man nicht besser geben, als durch Vergleichung mit dem Verhältnisse der menschlichen Seele zum Körper, welches allein ein entsprechendes Analogon in der geschöpflichen Welt bietet. Denn Körper und Körper, Geister und Geister können bloß nebeneinander, oder doch nur in relativer Weise einer in dem andern sein, da einer dem andern gegenüber weder in einem principiellen Verhältnisse steht, noch eine wesentlich höhere Einfachheit besitzt; und wenn daher schon zwei Geister in einem untheilbaren Theile des Raumes zusammen wären, würde darum der eine doch nicht in der Substanz des andern existiren. Allerdings kann ein Geist in einem Körper insofern auch innerlich gegenwärtig sein und denselben mehr oder weniger durchdringen und erfüllen, als er innerhalb desselben und zwar des ganzen Raumes, den der Körper einnimmt, sich befindet und so auf den Körper einwirkt und ihn bewegt; aber man kann nicht sagen, daß er den Körper seiner Substanz nach innerlich trage und zusammenhalte, durchdringe und erfülle. Letzteres ist einigermaßen nur da der Fall, wo der Geist als forma substantialis mit dem Körper zu Einer Natur verbunden und letzterer durch ihn zum lebendigen Körper gemacht wird; denn kraft dieser Verbindung gibt und erhält der Geist dem Körper ein höheres Sein und einen innern Organismus, den er innerlich zusammenhält und durchdringt; und indem er den Körper im Ganzen wie in allen seinen Theilen mit Leben erfüllt, erfüllt er ihn auch mit seiner Substanz, da er bei jeder Lebensthätigkeit, wie als unmittelbares Princip, so auch als unmittelbarer Träger derselben betheiligt ist. Was nun der Geist als forma substantialis informans dem Körper gegenüber thut, das leistet Gott, den der kirchliche Hymnus so schön rerum tenax vigor nennt, in viel höherer Weise als forma in se subsistens gegenüber allen geschaffenen Wesen, indem einerseits ihr ganzes Sein, namentlich ihr innerstes substanzielles Sein von Gott ebenso wesentlich und unmittelbar abhängt, wie das Leben des Körpers von der Seele, und andererseits Gott als

Ursache des ganzen Seins und Lebens ebenso wesentlich und noch mehr in seiner Wirkung substanziell gegenwärtig sein muß, wie die Seele in allen von ihr belebten Theilen des Körpers. Allerdings ist Gott den geschaffenen Wesen insofern weniger innerlich, als die Seele dem Körper, weil er nicht mit jenen zu Einer Natur und Wesenheit verwachsen ist. Aber diese Art der Innerlichkeit involvirt eben auch eine doppelte Unvollkommenheit, weil die Seele nicht nur nicht dem Körper sein ganzes Sein gibt, vielmehr sein materielles Dasein voraussetzt, sondern auch ihrerseits an denselben gebunden und von ihm abhängig wird. Indem also Gott den geschaffenen Dingen ihr ganzes Sein gibt und schlechthin unabhängig von ihnen bleibt: ist seine Innerlichkeit eine weit höhere und unvergleichliche, und sein Durchdringen das vollkommenste Beherrschen und Durchherrschen. Daher gefährdet seine Inexistenz in den Dingen nicht nur nicht seine Erhabenheit über die Dinge; sie ist vielmehr eine Folge und ein Zeichen der Erhabenheit seiner Macht und der absoluten Einfachheit seines Wesens, wie denn auch Weish. 7, 24 gesagt wird, die ewige Weisheit durchdringe Alles nicht bloß trotz, sondern wegen ihrer Reinheit (propter suam munditiam). Nach dieser Seite hin ist, wie das auch a. a. O. angedeutet wird, das Sein Gottes in den Dingen dem Durchdringen der Körper von Seiten des Lichtes vergleichbar, indem dieses sich mit den Körpern nicht vermischt, dagegen allerdings auch nicht das innerlich tragende und zusammenhaltende Princip ihres Seins ist. Ebenso wird die Analogie des Verhältnisses zwischen Seele und Körper nach manchen Beziehungen ergänzt durch die des Verhältnisses der Wurzel zur ganzen Pflanze, resp. zu den von der Wurzel selbst verschiedenen Theilen der Pflanze. Denn wenn schon die Wurzel nicht in unmittelbarer Berührung mit allen übrigen Theilen der Pflanze steht: so ist doch das Leben der letztern nicht bloß äußerlich, sondern innerlich von ihr abhängig; zudem bietet eben die räumliche Entfernung der Theile den Vortheil, daß das Princip des Lebens zugleich als der Sitz und das Fundament der ganzen Pflanze erscheint und auch äußerlich als das gemeinschaftliche Centrum sich darstellt, von welchem alle Zweige der Pflanze wie Radien ausgehen. Vgl. die folgende Nr. II.

Die hl. Schrift schildert in der Regel mehr die extensive Größe der göttlichen All- 364
gegenwart, welche seiner Unendlichkeit und Unermeßlichkeit entspricht, als diese intensive Innerlichkeit derselben; jedoch ist letztere deutlich genug ausgesprochen in verschiedenen Wendungen, welche dieselbe nach allen Seiten bezeichnen. So 1) vor Allem in dem erhabenen Ausdrucke Eph. 4, 6: Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et *per* omnia et *in* omnibus nobis (ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν [im Griech. fehlt das nobis, auch ist dort kein Wechsel des grammatischen Genus sichtbar]). Zwar kann diese Stelle formell auf die Menschen allein bezogen werden; sie ist aber ihrer Tendenz nach ganz allgemein, um so mehr, als die Kehrseite des Verhältnisses, das Sein der Creaturen durch Gott und in Gott (als ihrem erhaltenden Princip), anderswo ganz allgemein vom Apostel ausgesprochen wird: so Rom. 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso (griech. freilich hier εἰς αὐτόν = in ipsum) sunt omnia, und Col. 1, 16—17, wo es vom Sohne Gottes heißt: Omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. — 2) Diese durchdringende und erhaltende Gegenwart Gottes erscheint dann Sap. 6, 7 als eine innerlich erfüllende und zusammenhaltende: Spiritus sapientiae cordis illius (nämlich maledici) scrutator est verus et linguae auditor; quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc, quod continet omnia (τὸ

συνέχον, nämlich das obenerwähnte πνεῦμα oder der spiritus Domini) scientiam habet vocis; hier tritt die Analogie der Gegenwart Gottes mit der der Seele im Körper unverkennbar hervor, und die Begründung der scrutatio cordis durch das replere orbem terrarum läßt letzteres nicht als bloßes Erfüllen des Raumes, sondern als innerliches Erfüllen und Durchdringen der im Raume befindlichen Dinge erscheinen. Das ist noch deutlicher Sap. 7, 24, wo die Worte der Vulgata: attingit ubique propter suam munditiam im griech. Texte lauten: διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων = *penetrat et pervadit omnia.* Man bemerke, daß dieser Ausdruck kurz vorher ganz speziell auf die geschaffenen Geister angewandt worden war (et qui capiat omnes spiritus [διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων]), und daß er überdieß gleich nachher durch ein doppeltes Bild illustrirt wird, indem es in der Begründung heißt, die Weisheit sei ein Hauch oder Odem der Kraft Gottes und ein Abglanz des ewigen Lichtes. — 3) Die obige Verbindung der scrutatio cordium mit dem replere und continere omnia beweist, daß, wenn von dem Alles durchdringenden Blicke Gottes die Rede, zugleich dabei an die innerste und durchdringende Gegenwart seiner Substanz und Macht als Grund des durchdringenden Blickes gedacht wird, ähnlich wie die substanzielle Gegenwart der Seele im ganzen Körper der Grund ist, weßhalb sie die Affektionen aller Glieder empfindet, oder wie das Licht die Gegenstände zugleich beleuchtet, durchleuchtet und erleuchtet, und eben dadurch sie bis in's Innerste beleuchtet, daß es sie mit sich selbst durchdringt und erfüllt. Von hier aus erhalten dann andere Stellen ihr Licht: so Jerem. 23, 24, wo dem Wortlaute nach an ein bloßes Durchdringen und Erfüllen des Raumes gedacht werden könnte: Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus: numquid non coelum et terram ego impleo? dicit Dominus. Ferner Hebr. 4, 12 — 13, wo zunächst bloß von dem durchdringenden Blicke Gottes die Rede ist: Vivus est enim sermo Dei (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, die persona Verbi, wie aus dem folgenden discretor hervorgeht) et efficax (ἐνεργής) et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque et medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus, omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. *Chrysost.* und *Thom.* in h. l. sehen daher mit Recht in dieser Stelle einen Hinweis auf die substanzielle Inexistenz Gottes. — 4) Endlich redet die hl. Schrift in der mannigfachsten Weise speziell bezüglich der geschaffenen Geister von einem Wirken Gottes in ihrem Innern, von einer Einwohnung Gottes in ihnen und von einem Erfülltsein derselben von Gott. Letztere Ausdrücke beziehen sich zwar zunächst auf die Einflößung und Erzeugung eines übernatürlichen Lebens, als dessen Princip und Objekt Gott in den Geistern wohnt und dieselben erfüllt. Inwiefern aber eben sie darauf hinweisen, daß Gott selbst in den Geistern in eminenter Weise als Lebensprincip einwohnen könne, und diese Einflößung übernatürlichen Lebens, wie die Natur der Geister selbst, so auch die innige Verbindung voraussetzt, in welcher sie schon von Natur und wesentlich mit Gott als dem Princip ihres ganzen Seins und Lebens stehen, schließen sie das natürliche Verhältniß ebenfalls ein.

365 Weil nun eben in dem Verhältnisse Gottes zu den Geistern der Charakter und die Bedeutung der innersten Gegenwart Gottes in der Creatur am deutlichsten hervortritt: so wird dieselbe auch von den Vätern vorzugsweise nach dieser Richtung hin hervorgehoben und als ein ausschließlicher Vorzug der Gottheit betont, den geschaffenen Geistern aber überhaupt die Fähigkeit abgesprochen, in einem andern Geiste zu sein. Besonders geschah dieses in den Controversen mit den Arianern und Macedonianern, wo die Einwohnung des hl. Geistes, resp. des Sohnes, in den geschaffenen Geistern ebenso, wie das innerliche Bewegen und das Ergründen der Herzen, oft als evidentes Argument für seine Gottheit angeführt wird. Vgl. *Gillius* l. c. c. 13; *Petav.* de Trin. l. 2. c. 15. n. 7 sqq.; *Thomassin* l. c. c. 5. Besonders deutlich und eingehend ist *Didymus,* de Spir. S. l. 1. *Paschasius,* de Spir. S. l. 2. c. 1, sagt in diesem Sinne: Impossibile est, ut spiritualis ac rationabilis creatura cognatae sibi unquam naturae valeat infundi. . . . Solus Deus, in quo intelligitur et Spiritus sanctus, simplex, subtilis, purus, in facturam vel angelicam vel humanam virtute incorporeae divinitatis illabitur, quae sola sui operis penetratrix occulta humani cordis ingreditur. . . . Auctori tantum debetur hoc privilegium, ut conscientiam possit intrare secretam; anima vero animae, aut Angelus Angelo conjungi potest, infundi non potest. Dasselbe Argument für die Gottheit des hl. Geistes

gebraucht auch *Thom.* c. gent. l. 4. c. 17. n. 22: Si Spiritus sanctus non est Deus, oportet, quod sit aliqua creatura. Planum est autem, quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis. Nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur, quum creatura non sit participabilis, sed magis participans. Spiritus autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus plenus fuisse et Apostoli. (Vgl. hiezu den Commentar von *Ferrariensis.*) Aehnlich *Bern.* de consid. l. 5. c. 5: Adsunt angeli et archangeli, sed ille germanior nobis, qui non modo *ad*est, sed *in*est. Quod si dicas posse inesse et Angelum, non inficior; memini scriptum, *Et Angelus qui loquebatur in me.* Atqui differentia est in hoc. Inest Angelus *suggerens* bona, non *ingerens;* inest *hortans* ad bonum, non bonum *creans.* Deus sic inest, ut *afficiat,* ut *infundat,* vel potius ut *infundatur* et *participetur,* ita ut unum perinde cum nostro spiritu esse dicere quis non timuerit, etsi non unam personam unamve substantiam. Habes enim, *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Angelus ergo *cum* anima, Deus *in* anima. Ille ut *contubernalis* animae inest, Deus ut *vita* (= vivificator). Itaque sicut *anima* videt in oculis, audit in auribus, odorat in naribus, in faucibus gustat, tangit in toto reliquo corpore, sic Deus diversa in diversis spiritibus operatur, verbi gratia in aliis amantem se exhibens, in aliis agnoscentem. In demselben Sinne sagt er in Cant. hom. 5: Illud scitote, nullum creatorum spirituum per se nostris mentibus applicari, ut videlicet, nullo mediante sui nostrive corporis instrumento, ita nobis immisceatur et infundatur, quo ejus participatione docti sive doctiores, vel boni sive meliores efficiamur. Nullus Angelorum, nulla animarum hoc modo mihi capabilis est, nullius ego capax. Nec ipsi Angeli ita se alterutrum capiunt. Sequestretur proinde haec praerogativa summo ac incircumscripto spiritui etc. — Von manchen Vätern und im Anschlusse an dieselben von den Theologen (*Lomb.* l. 2. dist. 8. p. II.) wird dieser Gegenstand besprochen bei der Frage, in welcher Weise die Teufel nicht bloß in den Leib, sondern auch in die Seele des Menschen eindringen könnten, und dieselbe dahin entschieden, daß das Innerste der Seele allein das geheime Heiligthum der Gottheit sei, in das die Teufel substanziell gar nicht eindringen und das sie nur insofern in Besitz nehmen könnten, als die Seele sich in ihrer Gesinnung den bösen Geistern conformire. So *Gennad.* de eccl. dogm.: Daemones per energiam operationis non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est, qui creavit, qui natura subsistens incorporeus capabilis est suae facturae. — *Paschas.* l. c.: Corporis latebras intrare possunt [daemones], animae vero interiora adire non possunt. Sciendum ergo est, quod spiritualium nequitiarum dolosa subtilitas illa membrorum loca suo turbat incursu, quae interdum vino nimio, vel febritio fatigantur accensu. In animae itaque sensus inimica tentatio per malitiam scit irrepere; in animae vero recessus per naturam nescit influere. Et ideo hujusmodi spiritus immundos humanae mentes ac pectora non naturarum infusione capiunt, sed voluntatum pravitate concipiunt. — *Bonav.* (in 2. d. 8. p. 2. q. 1) führt als weitern Grund, weßhalb die Teufel nicht substanziell in die Seele eindringen könnten, Folgendes an: Illabi alicui importat, quod intimum sit ei et quod intime operetur in illo; nihil autem tale est respectu animae nisi solus Deus; ideo solus divinus spiritus animae potest illabi. In anima quippe humana idem est intimum et supremum; et hoc patet, quia secundum suum supremum maxime appropinquat Deo, similiter suum intimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis. Et quia solus Deus anima superior est secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus. Et ideo illabi substantiae rationali soli divino spiritui est proprium. Am eingehendsten ist diese Frage behandelt von *Aegid. Rom.* in 2. sent. l. c. Vgl. auch *Suarez,* de Angelis l. 2. c. 5.

Der reale Grund für die innerste, innerlich durchdringende und er- 366
füllende Gegenwart Gottes in den geschaffenen Dingen liegt, wie in den angezogenen Stellen angedeutet, theilweise schon, aber nicht allein und vorzüglich, darin, daß Gott als unmittelbare Ursache aller Dinge nicht örtlich von ihnen entfernt sein kann. Auch darin ist er noch nicht vollständig

ausgesprochen, daß bei Gott seine Macht mit seinem Wesen identisch ist, und folglich bei ihm mehr noch, als bei andern Ursachen, die Bethätigung seiner Macht die unmittelbare Gegenwart seiner Substanz einschließt. Er liegt vielmehr zunächst und hauptsächlich darin, daß 1) Gott nicht bloß auf die Dinge einwirkt, sie also als außer und unabhängig von ihm bestehende Subjekte seiner Einwirkung voraussetzt, sondern ihnen ihr eigenes Dasein und ihr innerstes Wesen gibt und durch seine substanzielle Macht ihr substanzielles Sein innerlich trägt und zusammenhält, dazu aber ebenso und noch mehr seine innerste substanzielle Gegenwart nothwendig ist, wie die der Seele für das Sein und den Bestand des lebendigen Körpers; und daß 2) die innere Vollkommenheit der Dinge, wodurch ihre Potenzialität ausgefüllt wird, aus der Fülle der Vollkommenheit Gottes geschöpft wird und als eine Theilnahme (participatio oder communicatio, μετοχή oder κοινωνία) seiner eigenen substanziellen Vollkommenheit, resp. als ein durch sie selbst unmittelbar bewirktes oder von ihr ausgeprägtes Abbild erscheint, und daher so innig davon abhängt, wie der Glanz des Lichtes vom Lichte, und so sehr seine innerste substanzielle Gegenwart verlangt, wie der Abdruck der Form des Siegels nur durch die substanzielle Gegenwart desselben bewirkt werden kann. Er liegt mit andern Worten darin, daß das aktive Durchdringen der Dinge in der Verursachung ihres eigenen innersten Seins ein Durchdringen mit dem substanziellen Sein Gottes, und das aktive Erfüllen der Dinge mit ihrer eigenen abgeleiteten Vollkommenheit ein Erfüllen mit der wesenhaften und substanziellen Vollkommenheit Gottes einschließt. Wie nun aber die absolute Einfachheit Gottes als des esse subsistens allein eine solche Abhängigkeit anderer Dinge von ihm begründen und fordern kann und ihn als das von allen Dingen zu participirende esse imparticipatum darstellt: so macht eben sie es auch möglich, daß seine Substanz als die wesentlich feinere und einfachere in den andern weniger feinen und einfachen Dingen einwohnen kann. Vgl. *Gillius* l. c. c. 13. n. 10 sqq.; *Bonav.* in 1. dist. 37. q. 1.

367 II. Die Inexistenz Gottes in allen Dingen bringt nach der gegebenen Erklärung nicht nur keine Vermischung Gottes mit den Dingen mit sich, sondern involvirt auch in keiner Weise, daß er in den Dingen eingeschlossen sei. Vielmehr bedingt und erklärt eben sie die besondere erhabene Art und Weise, in welcher Gott über die Grenzen jedes einzelnen Dinges und aller zusammen hinausexistirt. Da er nämlich nicht bloß in Einem Dinge, wie die menschliche Seele in Einem Körper, sondern in allen existiren kann und muß: so ist er gerade dadurch zugleich außer jedem einzelnen Dinge, weil er zugleich in jedem andern ist; und weil über alle wirklichen Dinge hinaus noch andere denkbar sind, in denen, wenn sie wirklich wären, Gott ebenfalls existiren würde: so involvirt die Beschränkung seiner aktuellen Inexistenz auf die wirkliche Welt keine Schranke für ihn selbst. Ebenso ergibt sich eben als Folge und Kehrseite der Inexistenz Gottes in allen Dingen, daß auch die Dinge in Gott sind, nicht zwar als ihn durchdringend und erfüllend oder auch nur ihn berührend, sondern eben als von ihm als ihrem gemeinschaftlichen Princip gehalten und getragen — ähnlich, wie es dasselbe Verhältniß ist, wodurch das Centrum innerhalb der

Peripherie ist und die Peripherie im Centrum ruht, oder die Wurzel in der Pflanze und diese in der Wurzel ist. Hieraus aber ergibt sich auch zugleich, daß, wenn man schon in Hinsicht auf die Unermeßlichkeit der virtuellen Ausdehnung Gottes das Enthaltensein (contineri) der Dinge in Gott als ein Durchflossen- und Umflossensein sich denken kann, wie das Sein des Menschen in der Luft oder eines Schwammes im Wasser [1]: gleichwohl die innerste Natur dieses Verhältnisses besser und tiefer aufgefaßt wird, wenn man es denkt als ein Enthaltensein der Peripherie im Centrum und der Pflanze in ihrer Wurzel; auch entspricht dieser Auffassung der tiefere Sinn der Stellen Sap. 1, 4 und Act. 17, 28, obgleich an ersterer Stelle vielleicht, und an letzterer sogar wahrscheinlich die erstere Schattirung naheliegt. Jedenfalls aber ist das peripherische Umfassen der Dinge so zu denken, daß es mit dem centralen Tragen und Durchdringen nicht bloß zusammenbesteht, sondern aus demselben hervorgeht.

Nach dieser Seite hin ist das Sein Gottes in den Dingen sehr schön geschildert in der Erklärung, welche *Dion. vulg.* div. nom. c. 10 von dem Namen παντοκράτωρ gibt. „Alles haltend wird Gott genannt, weil er der Sitz ist, der alle Dinge erhält und umschließt, trägt, begründet und festhält und in sich selbst jedem seinen unzerstörbaren Bestand sichert, wie eine Wurzel Alles aus sich hervorbringt, und wie ein Fundament Alles an sich kettet, durch Eine eminente Verbindung Alle in höchster Sicherheit zusammenhält und nicht gestattet, daß etwas, aus dem von ihm getragenen Hause sich entfernend, zu Grunde gehe. Ebenso heißt Gott Alles haltend, weil er Alles beherrscht und unvermischt sein Gebiet durchdringt, und weil er, allen Dingen begehrenswerth und liebenswürdig, um alle die süßen Fesseln seiner Liebe schlingt." 368

III. Das allgemeine Sein Gottes in allen Dingen wird im Hin- 369
blick auf die oben n. 244 u. n. 364 mitgetheilten Darstellungen der hl. Schrift, besonders Ps. 138, nach einer von Gregor d. Gr. [2] angedeuteten Formel in ihrer vollen Bedeutung, als lebendige und königliche Gegenwart Gottes in seinem Eigenthum, näher dahin bestimmt, daß man sagt, Gott sei in allen Dingen *per essentiam*, *potentiam* und *praesentiam*. Gott ist nämlich in den Dingen 1) per essentiam, inwiefern er die Dinge innerlich trägt und erfüllt, indem er ihnen ihr substanzielles Sein gibt, dadurch sie zu seiner Substanz in die engste Abhängigkeit setzt und so in eminenter Weise ihre Substanz mit der seinigen innerlich berührt und durchdringt; 2) per potentiam, inwiefern er in Folge dieser Erfüllung die Dinge auch vollkommen beherrscht und innerlich **durch**herrscht, so daß er sie von Innen heraus bewegen und afficiren kann; 3) per praesentiam endlich, inwiefern er kraft derselben Erfüllung auch mit seiner Erkenntniß ihr ganzes Sein, Wirken und Leiden von Innen heraus erschaut und **durch**schaut.

Der Unterschied und der Zusammenhang dieser drei Momente ist offenbar nach Analogie der Inexistenz der menschlichen Seele im Körper gedacht, indem der schöpferische Einfluß Gottes auf die Creatur an Stelle der substanziellen Verbindung der Seele mit dem Körper tritt, auf welche sich das

[1] Vgl. *August.* conf. l. 7. c. 3.
[2] Mor. in Job l. 2. c. 8.

Vermögen, den Körper innerlich zu bewegen und seine Affektionen innerlich wahrzunehmen, gründet. Aber eben von diesem Gesichtspunkte aus stellen diese Momente die Inexistenz Gottes auch als eine eminent königliche dar, welche in durchaus einziger Weise die Vorzüge hat, die ein irdischer König nur in sehr unverhältnißmäßiger und zugleich unvollkommener Weise seinem Reiche gegenüber haben kann. Denn bei einem irdischen König ist sein Gesichtskreis weiter, als der Ort, den er mit seinem Körper erfüllt; ebenso reicht seine Macht weiter, als sein Gesichtskreis, während Gott die gesammte Creatur als sein Reich gleichmäßig mit seiner Substanz, seiner Macht und seiner Erkenntniß bereicht. Ueberdieß kann der irdische König, wie er außer seinen Unterthanen ist, sie auch bloß äußerlich mit seiner Macht und Erkenntniß bereichen; Gott aber durchdringt, wie mit seinem Wesen, so auch mit seiner Macht und Erkenntniß das Innerste der Creatur, speziell der geistigen Creatur, wie es nicht nur kein irdischer König, sondern überhaupt kein geschaffener Geist vermag. In Folge dessen gilt es namentlich als ausschließliche Prärogative der absoluten Souveränität Gottes über den geschaffenen Geist, daß er allein dessen freien Willen innerlich und von Innen heraus bewegen, und er allein auch die freien Akte desselben in ihnen selbst, und nicht bloß in ihren Wirkungen und Aeußerungen, erkennen kann, wie denn auch die hl. Schrift mit Vorliebe diese Vorzüge der Herrschaft Gottes über das Innere des Menschen hervorhebt. Nach beiden Seiten hin gibt sich uns das Innewohnen Gottes besonders in der Stimme des Gewissens (conscientia) zu erkennen, worin wir seiner als der unser ganzes Wesen beherrschenden, uns innerlich zum Guten antreibenden Macht und des um unser Thun und Lassen mitwissenden Richters bewußt werden.

370 Die Namen der drei Momente der Allgegenwart Gottes haben noch manche andere Erklärungen gefunden (vgl. *Trigos* q. 6 zu art. 6); aber die obige ist schon deßhalb die angemessenste, weil sie in jenen Namen einfach die Zusammenfassung der Lehre der hl. Schrift nachweist. Was die Benennung betrifft, so könnte man allerdings sagen, die Division sei nicht correkt, weil das inesse per essentiam wieder nur durch inesse per potentiam erklärt werde, also in das zweite Glied übergreife. In der That wird auch die aktive Gegenwart der Wesenheit Gottes in den geschaffenen Dingen durch seine Macht vermittelt; aber die Macht erscheint hierin nicht als eine Macht über die Dinge, sondern als eine Macht, welche sich erst den Gegenstand ihrer Herrschaft schafft, und mithin ihn dem Herrscher und den Herrscher ihm nahebringt, also Gott von seiner Creatur durch substanzielle Gegenwart Besitz ergreifen läßt. So erklärt *Thom.* 1. p. q. 8. a. 3: Sic ergo Deus est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur. Est per praesentiam, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. Est in omnibus per essentiam, in quantum inest omnibus ut causa essendi. Vgl. *Joan. a S. Thoma* l. c. art. 5.

371 Da gerade das inesse per essentiam an der Gegenwart der Macht und des Wissens Gottes den Charakter der vollen Innerlichkeit und Souveränität hervortreten läßt: so ist es auch für alle Momente der ethischen Bedeutsamkeit, welche mit Recht der Allgegenwart Gottes zugeschrieben wird, von dem größten Einflusse, und hat überdieß in sich selbst noch eine ganz besondere, unerschöpflich reiche ethische Bedeutung. Aus ihm erkennen wir, wie das ganze religiöse Leben ein durchaus innerliches Leben ist. Denn wenn Gott der Seele so innig gegenwärtig ist, dann muß sie sich zu ihm als der Wurzel und dem Centrum ihres Lebens hinwenden; und wie der Verkehr Gottes mit ihr in einer innern Mittheilung von Lebenskraft, Erleuchtung und Bewegung besteht, so muß sie ihrerseits sich an ihn als ihr innerlichst gegenwärtiges höchstes Gut anschließen, in ihm sich sammeln und all' ihr Thun auf ihn zurückbeziehen. Insbesondere wird dadurch der Seele ihre vollste

Abhängigkeit von Gott (regnum Dei intra vos est) und ihre innigste Gemeinschaft mit Gott zum Bewußtsein gebracht, was für die Anbetung im Geiste und für die Liebe aus ganzer Seele und ganzem Herzen und allen Kräften von der höchsten Bedeutung ist, aber auch die Auflehnung gegen Gott und die Trennung von Gott in der Sünde als eine Zerreißung der innersten und zartesten Bande (als laceratio und effusio viscerum animae, *Aug.*) erscheinen läßt.

Ihre volle und reichste praktische Verwerthung hat diese Lehre in der Mystik des Mittelalters, besonders der deutschen, gefunden; und wenn sie schon hier nicht immer maßvoll ausgedrückt war, so ist doch noch öfter die Darstellung der Mystiker mißdeutet worden. Auch der hl. Ignatius von Loyola weist in der herrlichen contemplatio ad amorem spiritualem excitandum am Schlusse der Exercitien nachdrücklich darauf hin, daß wir Gott nicht bloß abstrakt als Ursache aller Güter denken sollen, sondern concret als in den Dingen existirend, und so ihnen Dasein gebend und für uns wirkend: Secundum erit, speculari Deum in singulis existentem creaturis suis, et elementis quidem dantem, ut sint, plantis vero, ut per vegetationem quoque vivant, animalibus insuper, ut sentiant, hominibus postremo, ut simul etiam intelligant. Inter quos accepi et ipse universa haec beneficia, esse, vivere, sentire ac intelligere; meque templum quoddam suum efficere voluit, ad imaginem suam et similitudinem creatum. Ex quorum omnium admiratione, reflexus in meipsum, agam ut in primo puncto, vel melius, si quid occurrerit; id quod in punctis etiam sequentibus erit factitandum. Tertium est, considerare eundem Deum ac Dominum propter me in creaturis suis operantem, et laborantem quodammodo: ut in coelis, elementis, plantis, frugibus et animantibus, quatenus dat ipsis conservatque id, quod sunt, habent, possunt atque agunt. Quae omnia, ut supra, in mei considerationem reflectenda erunt. Sehr schöne Reflexionen über diesen Gegenstand hat auch *Lessius*, de perf. div. l. 2. c. 3, bes. in dem Absatze: Sequitur tertio.

IV. Obgleich Gott in allen geschaffenen Dingen mit seiner Substanz 372
und Macht gegenwärtig ist: so ist er doch 1) in Hinsicht auf die effektive Erfüllung der Creatur mit den aus seiner Gegenwart fließenden Vollkommenheiten, 2) in Hinsicht auf die Vergegenwärtigung oder Offenbarung seiner Substanz und Macht für die Creatur selbst, ferner 3) in Hinsicht auf sein Verhalten zur Creatur und dieser zu ihm, und endlich 4) in Hinsicht auf sein Wirken an und in der Creatur und durch sie ebenso wenig in allen und bei allen gleichmäßig gegenwärtig, wie die Seele, obgleich in allen Theilen des Körpers substanziell gegenwärtig, in allen ihre Gegenwart auf gleiche Weise geltend macht und bekundet. In Folge dessen kann denn auch eine spezielle, relativ vollkommenere und innigere Weise der Gegenwart als Gegenwart, resp. als Einwohnung oder Erfüllung, im emphatischen Sinne bezeichnet, und in diesem Sinne die Gegenwart, Einwohnung oder Erfüllung einem Theile der Creaturen zugesprochen, einem andern abgesprochen werden.

In diesem emphatischen Sinne wird die Gegenwart Gottes, namentlich aber seine Einwohnung in der Creatur und die Erfüllung der letztern durch ihn, in der hl. Schrift und Kirchensprache vorzugsweise auf das übernatürliche Verhältniß bezogen, worin Gott die Creatur nicht bloß mit dem in ihrem eigenen Sein mitgesetzten Leben erfüllt, sondern sie an seinem eigenen göttlichen Leben theilnehmen läßt und mit demselben erfüllt und so gleichsam die Seele ihres Lebens wird, wobei dann die Creatur selbst mehr nur als das Subjekt, denn als das Princip dieses Lebens erscheint. Da ferner Gott in dieser Mittheilung seines Lebens seine göttliche Herrlichkeit vor und an der Creatur offenbart und von ihr in der vollkommensten Weise darin

erkannt und verherrlicht wird: so wohnt er auch recht eigentlich nur in der so von ihm erfüllten Creatur als in seinem Hause oder Tempel, während er in den übrigen bloß als in seinem Reiche gegenwärtig ist. Und umgekehrt, diejenigen Creaturen, welche nicht in dieser Weise von Gott erfüllt werden, vielmehr sich von ihm abwenden und daher auch von ihm verabscheut und zurückgestoßen werden, erscheinen als von ihm getrennt, entfernt oder verlassen, obgleich darum ebenso wenig seine Gegenwart in ihnen aufhört, als sie sich seiner Macht und Herrschaft entziehen können.

V. Allgegenwart Gottes im Raume.

373 Die aktive Gegenwart Gottes in allen geschaffenen Dingen erstreckt sich natürlich auch auf die räumlichen und örtlichen Dinge als solche. Wie sie aber in dieser Beziehung nach einer andern Seite, als in den raumlosen Geistern, nämlich als Gegenwart in den Räumen und Orten, sich offenbart: so bedingt sie auch hier, kraft der absoluten, wurzelhaften Einfachheit und Macht des göttlichen Wesens, eine höhere Weise der Gegenwart in den Räumen und Orten, als sie den geschaffenen Geistern zukommt, und als sie Gott selbst unter dem Gesichtspunkte der Unermeßlichkeit seiner virtuellen Ausdehnung zukommt. Denn 1) die geschaffenen Geister sind bloß so in den Räumen und Orten, daß diese von ihnen unabhängig, und insofern außer ihnen, sind und bestehen, und sie sind daher bloß insofern in den Räumen gegenwärtig, als sie thatsächlich nicht fern von ihnen sind; Gott aber gibt und erhält den Räumen und Orten ihr Dasein, indem er die körperlichen Dinge selbst, welche dieselben bilden, schafft, erhält und trägt, so daß er in geistiger Weise der Ort ist, worin und wodurch die räumlichen Dinge sind und bestehen, und außer welchem sie nicht bestehen können. 2) Die geschaffenen Geister durchdringen und erfüllen die Räume und Orte bloß insoweit, als sie von keinem Theile derselben fern sind und auf Alles, was in denselben ist, einwirken können; Gott hingegen durchdringt die Räume und Orte so, daß er die räumlichen Dinge selbst in ihrem innersten Wesen durchdringt und von Innen heraus bewegen kann, und er erfüllt die Räume und Orte so, daß er den dieselben räumlich ausfüllenden Dingen die Fülle, womit sie ihn ausfüllen, gibt und diese aus seiner eigenen Fülle schöpft; und indem er in seiner Substanz die den Körpern eigenthümliche vis repletiva loci virtuell enthält, füllt er auch die etwaigen leeren Zwischenräume virtuell mit seiner Substanz in einer Weise aus, wie es den geschaffenen Geistern unmöglich ist. Man kann 3) hinzufügen: indem Gott die einzelnen räumlichen Dinge in eminenter Weise trage, durchdringe und erfülle, umgebe er dieselben auch so, daß er die räumlich auseinanderliegenden untereinander in diejenige Verbindung und Beziehung setzt, welche zur wechselseitigen Einwirkung derselben nothwendig ist, und folglich mache er eben dadurch in den räumlichen Dingen eine actio in distans möglich, daß er selbst nur eine actio in non distans hat. Insbesondere vermittelt Gott durch seine einheitliche Allgegenwart die wechselseitige Beziehung der Körper und ihre Bewegung im Raume, so daß er als der räumlich Unbewegliche ebenso alle räumliche Bewegung bedingt, wie er als der innerlich Unveränderliche alle innerliche Bewegung der Creaturen bedingt.

Selbstverständlich ist mit dieser Gegenwart Gottes im Raume auch eine 374
souveräne Beherrschung aller räumlichen Verhältnisse durch seine Macht und Weisheit verbunden, so daß dieselben nicht nur dem Wirken seiner Macht und der Tragweite seines Wissens keine Schwierigkeiten darbieten, sondern auch positiv und unbedingt seiner Macht und Weisheit unterworfen sind. Daher ist seine aktive Gegenwart in den Räumen und Orten ebenfalls eine innerste und königliche Gegenwart, und es gehört mithin ebenso sehr zu seiner absoluten Erhabenheit über die Räume und Orte, daß er aktiv (als continens und locans) innerlicher und tiefer, als die Körper, in allen Räumen und Orten ist, wie daß er vermöge seiner Unermeßlichkeit passiv (als contentus und locatus) in keiner Weise in den Räumen und Orten sein kann. Wenn also die hl. Schrift Gott mit Vorliebe den König Himmels und der Erde nennt, um ihn von irdischen Königen zu unterscheiden: dann schreibt sie ihm damit nicht bloß ein größeres Gebiet zu, sondern auch eine wesentlich andere Stellung zu seinem ganzen Gebiete und allen Theilen desselben, wie auch zu den darin enthaltenen Wesen.

VI. Allgegenwart Gottes in der Zeit.

Die Allgegenwart Gottes in den Dingen ist als eine das Sein der 375
Dinge erhaltende und alle ihre Bewegungen beherrschende naturgemäß derart, daß sie sich auf alle Momente der Dauer und der Bewegung der Dinge erstrecken muß. Aber eben damit erhält auch die ewige Dauer Gottes den besondern Charakter, daß sie nicht bloß vermöge ihres unendlichen Umfanges aller zeitlichen Dauer der Dinge und ihrer Bewegung einfach coexistirt, sondern vermöge ihrer Einfachheit dieselbe positiv und innerlich begründet und trägt, durchdringt und beherrscht. Denn wie Gott nur dadurch ohne äußere Einwirkung selbst stetig fortexistirt, daß alle Augenblicke seiner Dauer wesentlich Eins sind und keiner auf den andern folgt: so ist diese Untheilbarkeit seiner eigenen Dauer auch die wesentliche Voraussetzung dafür, daß er durch seine Macht der Creatur ein fortgesetztes dauerndes Dasein, resp. eine dauernde Bewegung, verleiht. Daher ist das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit nicht bloß insofern dem des Centrums zur Peripherie vergleichbar, als jene dieser untheilbar coexistirt, sondern auch insofern, als diese von jener innerlich begründet und getragen wird. Ebenso erscheint hiedurch die Allgegenwart Gottes in der Zeit als eine eminent königliche Gegenwart, wodurch er Anfang und Ende, Gesetz und Maß der Zeit bestimmt, allen Dingen ihre zeitliche Dauer und ihre Stellung im Zeitflusse zutheilt und stets die ganze Zeit seinem Auge gegenwärtig hält. Wenn daher die hl. Schrift (1 Tim. 6, 13) Gott den rex saeculorum nennt, unterscheidet sie ihn von der unter der Zeit stehenden Herrschaft der irdischen Könige nicht bloß wegen der längern, durch Jahrhunderte, und zwar durch alle Jahrhunderte und über dieselben hinaus sich erstreckenden Dauer seiner Herrschaft, sondern auch wegen der ihm allein zukommenden absoluten Herrschaft über die Zeit selbst.

Drittes Hauptstück.

Die Attribute des Lebens resp. der Natur Gottes.

§ 89. Das Leben Gottes im Allgemeinen in seiner absoluten Vollkommenheit — Gott als Urgeist und die wesenhafte Weisheit.

Literatur: Das Leben Gottes wird in der Regel von den Theologen nur concret in den einzelnen Lebensakten behandelt; die formelle Besprechung des Lebens als solchen wird bei *Thom.* bald an die Lehre von dem fundamentalen Akte desselben, der göttlichen Erkenntniß (so 1. p. q. 18), bald als Corollar an die Lehre von beiden Lebensakten, Erkennen und Wollen (so contra gentes l. 1. c. 97 — 99), angereiht. Bei *Dion. vulg.* de div. nom. steht der Name „Leben" als Mittelstufe zwischen esse und sapientia (c. 6). Das Beste über den Begriff des Lebens und seine Anwendung auf Gott bei *Bernard.* in Cant. hom. 81; *Alex. Hal.* p. II. q. 77; *Henric. Gand.* summa q. 27; im Anschluß an Thom. bei *Suarez*, metaph. disp. 30; *Ruiz*, de scientia Dei disp. 1 et ult.; *Liberatore*, del composto umano c. 2, bes. a. 6; Kleutgen, Philos. d. Vorzeit II. n. 688 ff.

376 Das Leben wird in den Creaturen in doppelter Weise vom Sein unterschieden: zunächst in den lebendigen Wesen als innere Thätigkeit derselben von ihrem Sein als dem Princip dieser Thätigkeit; weil aber nicht jedes Sein Princip einer Lebensthätigkeit ist, so unterscheidet man auch das lebendige Sein von dem todten Sein, welches den anorganischen Wesen zukommt. Nach beiden Seiten hin ist die Lehre vom Leben Gottes eine weitere Entwicklung und schärfere Bestimmung der Lehre von seinem Sein und Wesen.

377 Unter Leben versteht man, wie gesagt, die innere Thätigkeit eines Wesens (operatio immanens) oder die Selbstbewegung im weitesten Sinne, d. h. diejenige Thätigkeit, welche, wie sie im Wesen wurzelt, so auch in ihm bleibt und abschließt, welche also einerseits im Gegensatze zum bloßen Leiden und Empfangen eine wahre, und im Gegensatze zur bloß werkzeuglichen, von Außen angethanen Thätigkeit eine eigene Thätigkeit ist, und andererseits, im Gegensatze zum Wirken nach Außen auf andere Wesen, eine innere Vollkommenheit des thätigen Wesens selbst ist. Weil nun eben diese Thätigkeit es ist, durch welche es einem Wesen möglich wird, das eigene und fremde Sein zu erfassen und zu genießen, resp. zu beherrschen und für sich zu verwenden: so bildet sie auch gerade diejenige Vollkommenheit, durch welche die Vollkommenheit des Seins als solchen zum vollen Eigenthum des betreffenden Wesens wird und für dasselbe ihren vollen Werth erlangt: und insofern sind alle lebendigen Wesen als solche wesentlich vollkommener als die leblosen.

378 Weil die Innerlichkeit oder Immanenz der Thätigkeit den spezifischen Charakter des Lebens bildet, so werden in der geschöpflichen Welt die verschiedenen Stufen des Lebens unterschieden nach dem Grade der Innerlichkeit des Lebens, welcher den lebendigen Dingen, der Vollkommenheit ihres Seins entsprechend, zukommt. Das vegetative Leben bei den Pflanzen trägt noch vorwiegend den Charakter einer transitiven Thätigkeit, weil es nichts als die Gestaltung der Materie bewirkt; das animalische bei den Thieren ist schon mehr innerlich, wird aber noch durch materielle Organe vermittelt und getragen; erst das intellektuelle Leben im Geiste des Menschen ist ganz innerlich, weil aus dem Geiste allein hervorgehend und an ihm allein haftend. Die größere Innerlichkeit des Lebens aber setzt stets eine größere Selbstständigkeit des Lebensprincips gegenüber der Materie voraus, und bringt auch immer mit sich eine größere Reinheit und Klarheit, eine größere Universalität des Lebens, d. h. einen größern Umfang der Objekte, die von der Lebensthätigkeit ergriffen werden, sowie eine größere Freiheit von äußern Einflüssen und Bedürfnissen, namentlich aber eine vollkommenere Weise der Selbstbewegung, resp. der Herrschaft über sich selbst, so zwar, daß erst beim intellektuellen Leben diese Attribute im vollen und eigentlichen Sinne Platz greifen; denn nur bei diesem ist das Princip desselben so selbstständig, daß es in sich sub-

sistirt; nur dieses enthält eine reine und klare Erfassung und einen eigentlichen Genuß des Seins als solchen; nur dieses kann daher auch alles Seiende in seinen Bereich ziehen und ist dabei so wenig gebunden, daß es eine wahre Selbstbestimmung ermöglicht.

Gleichwohl führt gerade die niederste Stufe den Namen des Lebens schlechthin, wie 379 die niederste Stufe des Seins den des Seins schlechthin, während die höhern Stufen durch spezifische Differenzen ausgezeichnet werden. Umgekehrt führt die höchste Stufe den Namen des geistigen Lebens, obgleich jedes Leben, als innere Bewegung betrachtet, einen Lebens„geist“ als Ursache der Bewegung voraussetzt. Dieß kommt daher, daß der Name „Geist“ gerade das aktive Princip des Lebens als solches hervorkehrt und daher vorzüglich geeignet ist, dasjenige Lebensprincip zu bezeichnen, welches in seiner Thätigkeit nicht von einem dadurch belebten Körper in Mitleidenschaft gezogen wird, also ganz in sich selbst und für sich selbst lebt, während die Seele nach dem Sprachgebrauche dasjenige Lebensprincip bezeichnet, welches, indem es den Körper belebt, auch in dem Körper und durch denselben seine Thätigkeit ausübt und daher auch in und mit dem Körper leidet.

Auf jeder Stufe des Lebens bethätigt sich dasselbe nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin als apprehensive oder aufnehmende und als expansive oder strebende Thätigkeit (motus ad animam und ab anima), welche letztere in der Selbstbewegung, die das 380 lebende Wesen in Bezug auf sein (örtliches oder moralisches) Verhalten zu sich selbst oder zu andern Dingen sich selbst gibt, und der zweckmäßigen Richtung und organisirenden Kraft, die es seinem äußern Wirken gibt, abschließt. Beim Geiste insbesondere gestaltet sich die Apprehension als intellektuelle Erkenntniß, die Expansion als Willensaffekt, die Selbstbewegung als freie Selbstbestimmung der Willenshandlungen, in welchen und durch welche auch das Wirken nach Außen, welches, an sich und formell betrachtet, nicht mehr ein eigentlicher Lebensakt ist, vollzogen wird und seine bewußte Zweckmäßigkeit empfängt. Je nach Umständen wird bald das eine bald das andere Moment als Hauptmoment hervorgehoben: die apprehensiven Akte sind die fundamentalen, durch welche der eigenthümliche Charakter der übrigen mitbestimmt wird; aber am sichtbarsten und hervorstechendsten sind die Akte der Bewegung.

I. Vor Allem ist es eine elementare Wahrheit des Glaubens und der 381 Vernunft, daß Gott 1) ein lebendiger Gott, 2) daß sein Leben ein geistiges resp. persönliches, und zwar 3) ein rein geistiges, d. h. nicht wie beim Menschen mit andern niedern Formen des Lebens verbunden ist.

Obgleich die Lebendigkeit, und zwar die geistige, persönliche Lebendigkeit Gottes so zu 382 seinem Begriffe gehört, daß sie schon in den substantivischen Namen Dominus und Deus ausgesprochen ist, und daß Niemand, der überhaupt im Ernste von Gott redet, ihn verehrt oder mit ihm verkehren will, auch nur davon abstrahiren kann: so wird doch in der hl. Schrift sehr oft und mit Nachdruck Gott als der lebendige Gott bezeichnet, um ihn als den wahren Gott den falschen, todten Göttern oder Götzen der Heiden gegenüberzustellen (daher in der Verbindung Deus vivus et verus); ebenso um anzuzeigen, daß ein persönlicher Verkehr mit ihm möglich und nothwendig sei. In letzterer Beziehung wird noch besonders, um anzuzeigen, daß der Cult Gottes ein wahrhaft innerer und geistiger sein müsse (Joh. 4, 24) in dem Gespräche des Heilandes mit der Samariterin hervorgehoben, daß Gott ein Geist sei und folglich ein rein geistiges Leben habe: Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Namentlich aber wird die Wahrheit und Wirklichkeit des Lebens Gottes als das Sicherste und Nothwendigste, was es gibt, in den Eidesformeln des A. T. sehr häufig angewandt: Vivit Dominus oder juro per Deum vivum.

Für die Vernunft ist die Lebendigkeit Gottes ebenso evident, wie sein Dasein über- 383 haupt, da Gott nur als lebendiges und geistig lebendiges Wesen das Princip des Lebens in den Geschöpfen und überhaupt das weise und zweckmäßig wollende und bewegende Princip alles Seienden sein kann, und da ferner die Lebendigkeit als eine Vollkommenheit nothwendig in der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Seins miteingeschlossen ist. Daß aber auch das Leben Gottes ein rein geistiges ist, liegt evident schon in der physischen Einfachheit seines Wesens und folgt überdieß daraus, daß nur ein rein geistiges Leben alle die unten zu erwähnenden Eigenschaften haben kann, welche nach Glaube und Vernunft dem göttlichen Leben nothwendig zukommen.

384 Indeß kann immerhin die Frage aufgeworfen werden, ob der Name und Begriff des Lebens im eigentlichen Sinn, oder nur metaphorisch auf Gott bezogen werden könne, da derselbe zwar eine Vollkommenheit, aber nur eine perfectio mixta, keine perfectio simplex ausdrücke und folglich eben mit der absoluten Vollkommenheit Gottes sich nicht vertrage. In der That involvirt der Begriff des Lebens als einer immanenten Thätigkeit bei den Creaturen ein Hervorgehen der Thätigkeit aus der Substanz und eine Information oder Vervollkommnung der Substanz durch dieselbe, mithin eine förmliche Bewegung im Sinne eines transitus de potentia ad actum; und in dieser Gestalt drückt er allerdings keine perfectio simplex aus. Aber das Entstehen der Thätigkeit aus der Substanz als ihrem Princip und das Bestehen in der Substanz als ihrem Subjekte gehört nicht zum Begriffe der immanenten Thätigkeit überhaupt; dieselbe ist vielmehr gerade dann am meisten immanent, wenn sie mit der Substanz selbst identisch ist und in keiner Weise aus derselben heraustritt oder an derselben haftet. Da nun letzteres bei Gott zutrifft, so ist der Begriff des Lebens zwar nur analogisch auf ihn zu übertragen, kommt ihm aber darum nicht weniger eigentlich, sondern nur noch eigentlicher und wahrer zu als den Creaturen. Wenn daher die Väter und Theologen Gott überlebendig (ὑπέρζωος, supervitalis) nennen, so sagen sie damit nicht bloß, daß Gott irgend eine höhere Vollkommenheit habe, die dem Leben in den Geschöpfen äquivalent sei, sondern auch, daß er eben die spezifische Vollkommenheit, die wir Leben nennen, in eminenter und idealer Weise besitze, also höchst lebendig (maxime vivens, Thom. l. c. a. 3) sei. Dagegen kann man allerdings nur in uneigentlichem Sinne das Leben Gottes eine innere Bewegung nennen, und es nur insofern als solche bezeichnen, als jede Thätigkeit eine gewisse Verbindung zwischen dem Subjekt und Objekt derselben herstellt oder darstellt.

385 II. Gott ist aber nicht bloß irgendwie lebendig und geistig lebendig, indem er wie die Creaturen Leben hat; er ist vielmehr, im Gegensatze zu den Creaturen, so lebendig, daß er zugleich in der Sprache der Offenbarung Leben ist und daher in keiner Weise Leben empfängt oder erwirbt, wohl aber allem Lebendigen Leben spendet, folglich recht eigentlich der Urlebendige, oder vielmehr im negativen und positiven Sinne das Urleben und darum auch das Allleben oder das Leben alles Lebens ist. Dieser allgemeine Satz wird näher erklärt und begründet durch die folgenden:

386 1) Zunächst ist Gott sein Leben und zwar in einem dreifachen Sinne, wie es nicht nur bei den körperlichen Wesen, sondern auch bei den geschaffenen Geistern nicht zutrifft, indem er nämlich sein Leben in absoluter Weise in sich, durch sich und aus sich allein hat. Denn a) seine Lebensthätigkeit ist nicht bloß irgendwie in seiner Substanz, sondern ist mit derselben identisch, also substanzielle und subsistirende Thätigkeit; b) seine Lebenskraft oder das Princip seines Lebens ist in keiner Weise ihm von Außen mitgetheilt oder einem bewegenden, resp. verstärkenden und erhöhenden Einflusse einer andern Kraft unterstellt oder auch nur unterstellbar, sondern ist ihm so wesentlich und unabhängig eigen, wie sein Sein, und bildet daher auch nicht, wie bei den Creaturen, bloß einen Theil oder ein Attribut seines Wesens, sondern ist

dieses selbst; c) das ganze Objekt resp. Material seines Lebens, wodurch dessen Vollkommenheit bedingt wird, schöpft und gewinnt Gott aus sich selbst, und in keiner Weise wie die Creaturen, durch Aufnahme von Außen, sondern er besitzt dasselbe unmittelbar in seiner eigenen Wesenheit. — 2) Hiemit ist zugleich gesagt, daß Gott in eminentem Sinne ganz Leben und folglich durch und durch lebendig ist; denn da seine Substanz absolut einfach ist, so ist er das, was er ist, mit seiner ganzen Substanz und seinem ganzen Wesen, und kann es in ihm nichts geben, was unlebendig, oder bloß belebt, oder erst der Entwicklung zur Lebensthätigkeit fähig und bedürftig wäre, wie dieß nicht bloß bei den körperlichen Wesen, sondern auch bei den geschaffenen Geistern zutrifft. — 3) Wie nun Gott wesenhaft sein Leben und ganz Leben, somit das Urleben ist, so ist er auch das Leben schlechthin, die ganze Fülle alles Lebens oder das Allleben; d. h. wie er in seinem Sein den Gehalt und Werth alles Seienden beschließt, so muß er in seinem Leben in eminenter Weise den reinen Gehalt und Werth aller außer ihm denkbaren Formen, Stufen und Grade des Lebens vereinigen — nicht zwar so, daß er, wie der Mensch, die drei Stufen des geschöpflichen Lebens formell in sich besäße, sondern so, daß er, wie die Engel, formell nur die höchste Stufe, das intellektuelle Leben, besitzt, aber auch, im Unterschied von den Engeln, die weiteren Stufen virtuell besitzt und daher sowohl die den letztern entsprechenden Lebensprincipien hervorbringen, als auch aktiv Alles das leisten kann, was sie leisten können. — 4) Indem Gott als die ursprüngliche Fülle alles Lebens alles Leben außer sich erzeugen kann, alle übrigen Dinge aber, weil sie nicht das Leben selbst sind, sondern belebt werden, ihr Leben von ihm empfangen und aus ihm schöpfen müssen: so ist alles übrige Leben nur eine Theilnahme und Nachbildung oder ein Ausfluß des göttlichen Lebens, und Gott die vorbildliche, bewirkende, erhaltende und bewegende Ursache alles Lebens außer ihm, sein Leben also auch im causalen Sinne das Leben alles Lebens (vita omnis vitae, *Aug.*), und seine Lebenskraft in ihrer alles belebenden Fruchtbarkeit der Odem alles Lebens. Sein Leben ist folglich das Urleben und Allleben nicht bloß im negativen Sinne, als ursprungloses und auf keine Form oder Stufe beschränktes Leben, sondern auch im positiven Sinne, als das erste und absolute Princip aller Formen und Stufen des Lebens außer ihm.

Da nun der Name Geist gerade das durch sich selbst Lebendige und 387
aktiv Belebende bezeichnet: so kann und muß Gott in Hinsicht auf die einzige und eminente Weise, wie er Leben ist und Leben spendet, als der Geist *per excellentiam* und der Geist aller Geister, sowohl aller geistigen Wesen, wie aller Lebensgeister in dem materiellen Wesen (pater spirituum universae carnis, Num. 16, 22 u. ö.) bezeichnet werden. Und ihm gegenüber erscheinen dann auch die geschaffenen reinen Geister in einem ähnlichen Verhältnisse, wie der Körper zu der ihn belebenden Seele, indem sie theils durch Verursachung, Erhaltung und Bewegung ihrer natürlichen Lebenskraft, theils durch Einflößung höherer, übernatürlicher Lebenskraft von ihm belebt werden. Daher der Satz: Deus vita animae, sicut anima corporis.

Schriftlehre. Während im A. T. Gott mehr nur der Lebendige genannt wird, 388
wird er im N. T., besonders beim hl. Johannes, dem „Theologen", in bedeutungsvoller

Weise wiederholt und geradezu das Leben oder das ewige Leben (sowohl im formalen, als im causalen Sinne, die sich aber wechselseitig einschließen) genannt: so Joan. 14, 6: Ego sum via, veritas et *vita;* 1 Joan. 5, 20: Hic est verus Deus et vita aeterna, und ib. 1, 2: *Vita* (d. h. hier der Sohn Gottes) manifestata est. Wenn es anderswo heißt (Joan. 1, 4): *in* ipso vita erat, und (ib. 5, 26): sicut Pater vitam habet *in* semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso: dann ist das „in sich haben" des Lebens emphatisch als ein quellenhaftes gemeint, wodurch Gott die Macht habe, Andern Leben zu spenden. Ueberhaupt schreibt die hl. Schrift an vielen Stellen Gott in eminentem Sinne das vivificare, „Leben spenden" und „lebendig machen", ebenso zu, wie das „Sein spenden" oder die Schöpfung aus Nichts (Act. 17, 22 sqq.: cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia . . . in ipso enim vivimus, movemur et sumus), weßhalb auch im Symbolum der hl. Geist, als Odem des göttlichen Lebens, ebenso schlechthin vivificans genannt wird, wie der Vater Schöpfer aller Dinge. Und zwar schildert sie die eigenthümlich erhabene Weise, wie Gott Princip des Lebens in andern Dingen ist, schon im A. T. an vielen Stellen dadurch, daß sie ihn das Leben einhauchen läßt (so z. B. Genes. 2, 7 und besonders Ezech. 37), ein Bild, welches von keiner andern Lebensmittheilung gebraucht wird und gebraucht werden kann, als von derjenigen, die vom wesenhaften Leben ausgeht, und auch direkt und formell auf die Erzeugung des Lebens als solchen, auf die schöpferische Hervorbringung des Lebensprincips und die stete innere Erhaltung und Bewegung desselben hinweist. Namentlich wird dadurch die Gott eigenthümliche Lebensmittheilung als principielle Belebung unterschieden von der den geschaffenen Dingen zukommenden Lebensmittheilung, bei welcher deren Lebensprincip als solches bloß anbahnend oder nachhelfend zur Erzeugung neuen Lebens mitwirken, oder vielmehr nur Leben überleiten, nicht eigentlich übertragen, oder Leben hegen, nicht eigentlich einpflanzen kann. In der That, die Mittheilung neuen Lebens ist auf geschöpflichem Gebiete nur bei materiellen Wesen durch Zeugung möglich; diese aber erzeugt ein dem Zeugenden homogenes Leben nur in der Weise, daß der Zeugende zunächst durch die ihm selbst immanente Lebenskraft einen für die Aufnahme des Lebens fähigen Organismus gestaltet; die neue Lebenskraft in dem so gebildeten Organismus aber bringt er nur dadurch hervor, daß der ihn selbst belebende Odem Gottes auf den neuen Organismus hinüberwirkt. Dieses zeigt sich am deutlichsten bei der Zeugung des Menschen, wo die Belebung des Gezeugten durch eine Schöpfungsthat im strengsten Sinne des Wortes erfolgen muß. Wenn bei den niedern Lebensstufen die Mitwirkung Gottes nicht als schöpferische bezeichnet zu werden pflegt, kommt das daher, weil das betreffende Lebensprincip nicht in sich selbst subsistirt und nur zur Formation der Materie dient. Daher wird auch in keiner Sprache die Mittheilung des Lebens durch Zeugung als eine Einhauchung von Seiten des zeugenden Princips dargestellt. Eher nennt man so den Einfluß, den ein lebendiges Wesen auf die Entwicklung eines andern übt, und der auch den reinen Geistern zukommen kann. Aber dieser Einfluß ist auch mehr eine Anhauchung zur Anfachung des vorhandenen Lebensfunkens, als eine eigentliche Einhauchung, welche den Lebenskeim in's Dasein ruft.

389 *Dion. vulg.* de div. nom. schildert Gott als das Leben und das Leben alles Lebens in einem eigenen Capitel (c. 7), wo es am Schlusse heißt: „Aus dem Leben Gottes werden belebt und gehegt alle Thiere und Pflanzen. Und alles Leben, das intelligibele (der Engel) wie das rationelle (der Menschen), das sinnliche wie das vegetative, und überhaupt jede Form und jedes Princip und das Wesen des Lebens lebt und belebt aus dem über alles Andere erhabenen Leben, und ist in ihm in einförmiger Weise ursachlich vorausenthalten. Denn das überlebendige Urleben ist die Ursache alles Lebens, indem es alles Leben erzeugt, vollendet und in seine verschiedenen Arten scheidet, und ist daher zu preisen nicht bloß als nicht bedürftig, sondern als Ueberfülle des Lebens, als das Leben selbst und das Lebenspendende."

390 Cor. 1. Wie dadurch, daß Gott das Leben ist, nicht ausgeschlossen, sondern behauptet wird, daß er das Leben hat: so wird auch dadurch, daß Gott Geist ist, nicht ausgeschlossen, daß er einen Geist habe, oder daß sein Geist in ihm sei, wie die hl. Schrift unzählige Male redet. In diesem Falle wird dann als Geist Gottes bald seine Lebenskraft in ihrer Bethätigung nach Innen und nach Außen, bald die Richtung der Lebensthätigkeit Gottes, besonders seines Wollens, bald die innere hypostatische Manifestation seines Lebens, besonders in der Person des hl. Geistes, bald eine Verbindung dieser Momente bezeichnet.

Cor. 2. Nur uneigentlich kann man von Gott sagen, er habe eine Seele (anima, 391
ψυχή), weil Seele im eigentlichen Sinne das Lebensprincip in einem zusammengesetzten Wesen, und zwar ein nicht rein aktives, sondern zugleich leidendes Princip bezeichnet. Ebenso wenig kann man im eigentlichen Sinne sagen, Gott sei die Seele der Welt, weil dadurch eine substanzielle Verschmelzung Gottes mit der Weltsubstanz und nicht bloß eine aktive Einwirkung auf das Weltleben, sondern auch eine passive Theilnahme an demselben und eine wenigstens theilweise Identität des Lebens Gottes und der Welt ausgesprochen würde. Gleichwohl ist es wahr, daß das Leben der Weltdinge von Gott ebenso sehr und noch mehr abhängt, als das Leben des Körpers von der Seele, und zwar eben deßhalb, weil er den Dingen das ihnen immanente und zu ihrer eigenen Natur gehörige Lebensprincip einhaucht, es unterhält und von Innen heraus bewegt. Aber das drückt man auch besser so aus: Gott sei die Seele des Lebens aller Dinge, nicht Seele der Dinge selbst, weil ersterer Ausdruck den Sinn offen läßt, daß Gott eben durch die Mittheilung der den Dingen immanenten Lebenskraft dieselben beseele und ihr Leben erzeuge.

Cor. 3. Am glänzendsten offenbart sich Gott als Princip alles Lebens außer ihm 392
in den geschaffenen Geistern und dem Geiste des Menschen, deren natürliche Lebenskraft mit ihrer Substanz unmittelbar von ihm selbst ausgeht, und denen er in der Gnade zugleich eine höhere, nicht in ihrer Substanz wurzelnde Lebenskraft verleiht, durch welche sie an der eigenthümlichen Vollkommenheit seines eigenen Lebens theilnehmen. Vermöge der Innigkeit dieser Lebensgemeinschaft kann man auch einigermaßen, aber nur figürlich, sagen: Gott lebe in der Creatur (Gal. 3: Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus), inwiefern nämlich Gott hier nicht nur in ganz spezieller Weise das Leben der Creatur verursacht, sondern sein eigenes Leben in ihr gewissermaßen reproducirt, durch seine Einwirkung das ganze Leben der Creatur beherrscht und sich selbst zum objektiven Mittelpunkte ihres Lebens macht.

III. Obgleich Gott als das Leben selbst die Vollkommenheit aller For- 393
men und Stufen des Lebens virtuell in sich enthält: so kann doch sein Leben formell nur ein Leben von besonderer oder vielmehr ganz einziger Art und zwar von der edelsten und höchsten Art sein; es muß eben das innerste und reinste, das lichteste und freieste Leben, aber gerade darum auch wieder in Bezug auf den Umfang seiner Objekte das universellste Leben sein. Es genügt also nicht, zu sagen: es sei ein geistiges und rein geistiges Leben, weil es dadurch seiner eigenthümlichen Art nach nicht von dem Leben der geistigen Creaturen geschieden würde. Vielmehr muß man sagen, es sei ein eminent und absolut geistiges Leben, d. h. ein Leben, welches vermöge der absoluten metaphysischen Immaterialität der göttlichen Substanz die Vorzüge, die das Leben der geistigen Creaturen vermöge der physischen Immaterialität ihrer Substanz vor den niedern Lebensstufen voraus hat, in unvergleichlich höherer und höchster Weise besitzt, so daß das natürliche geistige Leben der Geschöpfe im Vergleich mit ihm als nichtgeistiges oder als animalisches Leben erscheint, wie es auch wirklich im Sprachgebrauche der hl. Schrift und der Väter genannt wird. Wenn daher überhaupt das geistige Leben im Erkennen des Seienden als solchen und dem Wollen desselben auf Grund der Erkenntniß seines objektiven Werthes besteht: dann besteht das göttliche Leben in einer eminent reinen und klaren Erkenntniß alles Wahren aus seinem tiefsten Grunde und in einem von der reinsten und klarsten Erkenntniß des innern Werthes aller Dinge, nicht aber von irgend einem Bedürfniß oder Eigennutz getragenen, also eminent lautern, freien und selbstmächtigen Wollen alles Guten in seinem höchsten Ziele, also zunächst in der innersten und unmittelbarsten Erkenntniß und Liebe des göttlichen Wesens als der absoluten Wahrheit und Güte, von wo heraus es sich

durch seine eigenste und innerste Kraft über alles abhängige Wahre und Gute ausbreitet.

394 Die nähere Erklärung der eigenthümlichen Art des göttlichen Lebens in seinen verschiedenen Richtungen folgt unten, wo das Erkennen und Wollen Gottes besonders besprochen werden wird, theilweise auch schon in der folgenden n. IV. bei den Eigenschaften des göttlichen Lebens. *Thom.* (1. p. q. 18. a. 3) charakterisirt die eminente Lebendigkeit Gottes gegenüber allen Stufen des geschöpflichen Lebens im Hinblick auf die Selbstbewegung im engern Sinne, in welcher sich die innere Beschaffenheit des Lebens äußert und kundgibt (s. oben n. 380), indem er, alle Stufen des Lebens durchgehend, zeigt, wie nur bei Gott die Selbstbewegung im absoluten Sinne zutreffe. — Die hl. Schrift charakterisirt das göttliche Leben in seiner reinsten Geistigkeit wiederholt dadurch, daß sie es als Licht und „das Licht" per excell. bezeichnet, von welchem die geschaffenen Geister durch Erleuchtung die Vollkommenheit ihres Lebens herleiten. So besonders der hl. Johannes im Anfange seines Evangeliums: In ipso vita erat et vita erat lux hominum . . . erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hanc mundum, und im Anfange seines ersten Briefes, wo an die Ankündigung der Offenbarung „des Lebens" die weitere geknüpft wird: quoniam Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae. Ueberhaupt wird das Verhältniß des geschöpflichen Lebens, auch des geistigen, gegenüber dem göttlichen in Hinsicht auf Charakter und Stellung gedacht nach Analogie von Luft und Sonnenlicht, indem die Luft den Typus des Psychisch-Animalischen, das Sonnenlicht den Typus des Himmlisch-Geistigen enthält.

395 IV. Als auszeichnende Eigenschaften, welche dem göttlichen Leben vermöge seiner erhabenen Art zukommen, sind a) zunächst diejenigen negativen Eigenschaften hervorzuheben, welche das göttliche Sein überhaupt innerlich charakterisiren, aber beim Leben in besonderer Weise zur Geltung kommen. Demnach ist das Leben Gottes 1) absolut einfach, d. h. nicht aus verschiedenen Akten zusammengesetzt, oder in solche gespalten und zersplittert, sondern ein einziger Akt, der den ganzen unermeßlichen Bereich seiner Objekte um ein einziges höchst einfaches Objekt, das Wesen Gottes, concentrirt; b) unendlich in extensiver und intensiver Beziehung, weil es das ganze unendliche Wesen Gottes so vollkommen erfaßt und umfaßt, als es nur immer möglich ist, und folglich seinem unendlichen Objekte in jeder Beziehung adäquat ist; c) absolut unveränderlich, unwandelbar und ewig, und darum nicht nur absolut unsterblich, sondern auch von Ewigkeit her auf dem Gipfel seiner Vollendung stehend. — Aus diesen Eigenschaften ergibt sich aber auch weiterhin 2), daß diejenigen Eigenschaften, welche bei dem creatürlichen Leben den Zustand seiner Vollendung ausdrücken, dem göttlichen Leben wesentlich und darum von vornherein und in absoluter Weise zukommen. Es ist also a) ein absolut ruhiges und friedliches Leben, das seine Kraft nicht im Streben, Ringen und Kämpfen, sondern im festesten und vollsten Besitze seiner Vollkommenheit offenbart; b) ein absolut wonnevolles und seliges Leben, weil wesentlich im vollkommensten Genusse der höchsten Wahrheit, Güte und Schönheit bestehend; c) ein absolut gutes und heiliges Leben, weil es wesentlich im vollkommensten Einklange steht mit der absoluten Güte und Würde des göttlichen Wesens und unwandelbar auf die Behauptung und Geltendmachung derselben gerichtet. Daraus aber, daß bei Gott sein Leben wesentlich auch ein absolut vollendetes Leben ist, folgt, daß bei ihm nicht wie bei den Geschöpfen das gute und selige Leben von seinem Leben überhaupt geschieden werden kann; sondern, wie man sagen muß, in Deo non est aliud esse et vivere, vivere et spiritualiter vivere, so muß

man auch sagen: non est aliud spiritualiter et recte ac beate vivere. (Vgl. *Aug.* Trin. l. 15. c. 5.)

Als besonders auszeichnende Eigenschaft des göttlichen Lebens im Allgemeinen, welche sowohl dessen Erhabenheit über das geschöpfliche Leben ausdrücken, wie auch dasselbe als Vorbild und Princip des vollendeten Lebens der Creatur darstellen soll, wird in der hl. Schrift die Ewigkeit desselben hervorgehoben. In der That faßt die Ewigkeit, in ihrem vollen Sinne verstanden (s. oben n. 253 f.), die drei erstgenannten Eigenschaften in sich zusammen und weist zugleich auf die drei folgenden hin, weil nur ein ruhiges, seliges und heiliges Leben werth ist, ewig zu sein, und nur bei einem solchen von einer tota simul et perfecta *possessio* gesprochen werden kann. Ebenso hat die hl. Schrift das vollendete Leben der Creatur unter dem Begriffe der vita aeterna vor Augen, wenn sie dasselbe als salus animarum (σωτηρία) bezeichnet, wie sie auch den Sohn Gottes gerade deßhalb vita aeterna nennt, um ihn als den von Natur dazu befähigten und berufenen Heiland (σωτήρ), d. h. als Princip der vita aeterna, für die Menschheit darzustellen. 396

Wie die erwähnten Eigenschaften, im beschränkten und relativen Sinne genommen, schon das geistige Leben der Creatur vor dem sinnlichen auszeichnen: so kann man auch sagen, daß sie, im absoluten Sinne genommen, die eminente Geistigkeit des göttlichen Lebens ausdrücken. Darum nennt man auch in der Schrift- und Kirchensprache das Leben der geistigen Creaturen erst dann schlechthin geistig, oder vielmehr „geistlich“, wenn es unter der Einwirkung des hl. Geistes zu einer höhern Theilnahme an jenen Eigenschaften, wie sie dem Leben Gottes zukommen, erhoben wird; wenn also Gott, wie für sich selbst, so auch für die Creatur, sich zum unmittelbaren Centrum ihres Lebens macht, und letzteres dadurch, wie an der Einfachheit, Unendlichkeit und Unwandelbarkeit, so auch an dem Frieden, der Seligkeit und Heiligkeit des göttlichen Lebens theilnimmt. 397

V. Der eigenthümlichste und zugleich adäquateste Ausdruck für den spezifischen Charakter des göttlichen Lebens als der höchsten Form und der vollendetsten Gestalt des geistigen Lebens ist die Weisheit (sapientia, σοφία, הַחָכְמָה), unter welchem Namen die hl. Schrift unzählige Male das Leben Gottes bezeichnet, und den sie daher im substantivischen Sinne auch ebenso und noch öfter als Eigennamen Gottes gebraucht, wie die Namen „des Seienden“ und „des Lebenden“. 398

Dieser Ausdruck ist 1. der eigenthümlichste; denn die Weisheit, im vollen Sinne des Wortes verstanden, bezeichnet das geistige Leben im Erkennen und Wollen in seiner idealen innern und äußern Vollendung, als innerlich vollkommen erfüllt und durchgebildet, und äußerlich zum vollkommensten Handeln und Wirken befähigt und gerüstet. Sie schließt darum wesentlich ein die möglichst volle Erkenntniß der höchsten Wahrheit und die möglichst vollkommene Liebe des höchsten Gutes, sowie die Beurtheilung und Schätzung alles Uebrigen im Hinblick auf die höchste Wahrheit und das höchste Gut und damit die Fähigkeit, Alles nach dem höchsten Ideale und Ziele zu ordnen und einzurichten. Weil nun die geschaffenen Geister in ihrem geistigen Leben diese Vollkommenheit nicht von vorn herein besitzen, sondern sie erst nach Möglichkeit erstreben, und namentlich die Erkenntniß und Liebe der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes bei ihnen erst durch die Erkenntniß und Liebe der geschaffenen Dinge vermittelt wird: so bezeichnet bei ihnen die Weisheit nicht ihr ganzes geistiges Leben in seiner Substanz und Wurzel, sondern bloß den höchsten Gipfel desselben. Bei Gott hingegen, der alle geistige Vollkommenheit wesentlich besitzt, und bei dem sein ganzes Erkennen und Wollen von der Erkenntniß und Liebe seines unendlichen Wesens ausgeht und durchdrungen ist, trägt 399

sein ganzes Leben in seiner innersten Substanz und Wurzel den Charakter der Weisheit, und kann dasselbe mithin nicht nur als wesenhafte Weisheit bezeichnet werden, sondern erscheint auch unter diesem Namen als die höchste Form und ideale Vollendung des geistigen Lebens.

400 2. Dieser Name ist aber auch der adäquateste und prägnanteste Ausdruck für das ganze göttliche Leben, weil er alle Momente desselben organisch zusammenfaßt. Indem wir nämlich sagen, Gott ist die Weisheit schlechthin, sagen wir damit auch, er sei ebenso in seinem Leben die formelle Wahrheit und die Liebe, wie er in seinem Sein die objektive Wahrheit und Güte ist. Zugleich stellen wir diese beiden Momente in harmonischer Einheit dar, nämlich das Erkennen nicht als kaltes, todtes Wissen, sondern als richtige Beurtheilung und Schätzung aller Dinge, begleitet und beseelt von der entsprechenden Stimmung des Willens, und das Wollen nicht als blindes und willkürliches, sondern als ein von der lichtesten Erkenntniß als seiner Wurzel getragenes und durchdrungenes Wollen. Desgleichen sagen wir damit, Gott habe die höchste Vollkommenheit, wie des contemplativen, so auch des praktischen Lebens, beide wiederum in innigster Wechselbeziehung, indem die absolute contemplative Weisheit kraft der vollkommensten Erkenntniß und Liebe der höchsten Wahrheit und Güte die vollkommenste praktische Weisheit sowohl in der Regelung des eigenen Handelns wie in der Ordnung und Bewegung aller Dinge mit sich bringt, die absolute praktische Weisheit aber die vollkommenste contemplative Weisheit voraussetzt. Alle übrigen Bezeichnungen des göttlichen Lebens drücken entweder, wie vita rationalis, intellectualis, nicht die höchste Stufe des geistigen Lebens, oder doch, wie veritas, caritas, providentia, nicht das ganze göttliche Leben nach allen Richtungen hin, aus.

401 Diese hohe Bedeutung des Namens sapientia hat namentlich *August.* de Trin. l. 13—15, bes. l. 15. n. 8 sqq., entwickelt, und auch *Dion. vulg.* div. nom. c. 7 behandelt das geistige Leben Gottes als solches unter dem Namen sapientia. Die hl. Schrift selbst gebraucht und verwendet daher den Namen sapientia als charakteristische Gesammtbezeichnung des göttlichen Lebens, resp. Gottes selbst als des absolut Lebendigen, besonders in denjenigen Büchern, worin Gott vorzugsweise als Princip, Ideal und Ordner des vollendeten geistigen Lebens der Creatur dargestellt werden soll, nämlich in den Sprüchwörtern (bes. c. 8), dem Buche der Weisheit (bes. c. 7 ff.), Sirach (bes. c. 24).

402 Namentlich wird im Buche der Weisheit die vollständigste Zusammenstellung der Attribute des göttlichen Lebens, welche in der hl. Schrift sich findet, in einer Schilderung der Herrlichkeit „der Weisheit", wie dieselbe in der zweiten Person der Gottheit als sapientia genita subsistirt, gegeben. Zum vollern Verständniß ist zu bemerken, daß, wie besonders v. 26 und der Schluß des Capitels deutlich zeigt, der Schilderung die Vergleichung der Weisheit mit dem Sonnenlichte zu Grunde liegt. Es heißt also: Est in illa (nämlich in sapientia subsistente) spiritus intelligentiae (πνεῦμα νοερόν = intellektuelles Leben resp. Lebenskraft, wobei jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß auch an die von der zweiten Person als Lebensodem ausgehende dritte Person gedacht sei) sanctus, unicus (μονογενές), multiplex (πολυμερές), subtilis (λεπτόν = fein), disertus (τρανόν = hell, ausdrucksvoll), mobilis (εὐκίνητον), incoinquinatus, certus (σαφές = clarum, manifestum), suavis (ἀπήμαντον, eigentl. = innocuus), amans bonum (φιλάγαθον), acutus, quem nihil vetat (ἀκώλυτον = unaufhaltbar), humanus (φιλάνθρωπον), benignus (fehlt im Griech., Paraphrase zu humanus), stabilis (βέβαιον), certus (ἀσφαλές), securus (ἀμέριμνον), omnem habens virtutem (παντοδύναμον), omnia prospiciens (πανέπισκοπον), et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus, subtilis (die letztern Worte im Griech. καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων, pervadens omnes spiritus intelligibiles et mundos, [etiam] subtilissimos, was die Wiederholung vermeidet,

einen neuen, schönen Gedanken gibt und zu dem unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden besser stimmt); omnibus enim mobilibus (πάσης κινήσεως) mobilior est sapientia, attingit autem ubique propter suam munditiam . . . et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. (Vgl. zur ganzen Stelle den erschöpfenden Commentar von Lorin.) In dieser Schilderung der ewigen Weisheit erscheint dieselbe zwar zunächst als praktische Weisheit; aber als Grund und Wurzel derselben wird ihr contemplativer Charakter angegeben, die emanatio claritatis, der splendor gloriae und die imago bonitatis.

Coroll. 1. Im speziellen Sinne versteht man allerdings unter Weisheit auch 403
bei Gott die Vollkommenheit seiner Vorsehung, oder seine praktische Weisheit, im Unterschiede sowohl von dem einfachen theoretischen Erkennen der Gegenstände seiner Vorsehung, wie von dem contemplativen Erkennen seiner selbst. Wenn man aber hiebei stehen bleibt, gelangt man nicht einmal zum tiefern Verständniß der praktischen Weisheit selbst, geschweige zu einer organischen Gesammtauffassung der Vollkommenheit des göttlichen Lebens; wenigstens gelangt dieselbe nicht zum Ausdruck. Wenn man aber gar, wie die neuere deutsche Theologie in Hermes, Günther u. A., das contemplative Leben Gottes in der Anschauung und Liebe seiner selbst vollständig ignorirt und es bei der Bestimmung der praktischen Weisheit gar nicht oder ganz verkehrt verwendet, geräth man in eine sehr oberflächliche, schiefe und gefährliche Theorie vom göttlichen Leben hinein, welche sich einerseits in einer Verdunkelung der Lehre von der Freiheit und dem Endzwecke des göttlichen Handelns und Wirkens, sowie von der Trinität, andererseits in der Lehre von der Erhebung der Creatur zur Theilnahme am göttlichen Leben kundgibt; dort wird die natürliche Unabhängigkeit und Majestät Gottes selbst, hier die übernatürliche Innigkeit und Erhabenheit der Lebensgemeinschaft der Creatur mit Gott verdunkelt.

Coroll. 2. Durch die eigenthümliche Natur des göttlichen Lebens ist nicht bloß aus- 404
geschlossen, daß es in Gott, wie beim Menschen, ein Naturleben oder organisches Leben im Gegensatz zum geistigen gebe, sondern auch, daß es ein „Gemüthsleben" im eigentlichen Sinne, im Gegensatz und im Unterschied von den geistigen Akten der Erkenntniß und des Willens, in Gott gebe, weil damit ein mehr oder minder dunkler und passiver Lebensgrund in Gott gesetzt würde. Wenn daher in der hl. Schrift so oft vom Herzen Gottes die Rede, so ist das Herz nur symbolisch als Sitz und Träger der Affekte verstanden und die affektive Seite des göttlichen Lebens gemeint, welche aber frei ist von allen passiven Affekten. Gleichwohl kann man auch bei Gott insofern von einem Natur- und Gemüthsleben im Gegensatze zu den freien Handlungen reden, als unter dem Naturleben die naturnothwendige Thätigkeit des göttlichen Lebens, unter dem Gemüthsleben die das freie Handeln bestimmende und begleitende affektive Stimmung des göttlichen Willens gemeint wird. Ebenso kann man trotz seiner Einfachheit von einem Organismus des göttlichen Lebens sprechen, inwiefern alle Momente desselben in innerm, geordnetem Zusammenhange stehen, ohne jedoch, wie beim animalischen Leben, durch verschiedene Organe getragen zu werden, oder, wie beim geistigen Leben der Creatur, in reell verschiedenen Akten und Stufen sich zu entfalten. Dieser Ausdruck darf daher nur als ein bildlicher oder symbolischer auf Gott angewandt werden, es sei denn, daß man unter dem Organismus des Lebens, z. B. bei der göttlichen Erkenntniß, nur die geordnete Verbindung der verschiedenen Objekte desselben versteht.

Erste Abtheilung.

Die göttliche Erkenntniß und ihre Attribute.

A. Natur und Beschaffenheit der göttlichen Erkenntniß im Allgemeinen.

§ 90.

Literatur für diesen und die folgenden §§: *Dion. vulg.* div. nom. c. 7; *Lomb.* 1. dist. 38—39; dazu *Bonav.* u. *Aegid.* Rom.; *Alex. Hal.* 1. p. q. 23 sqq.; *Thom.* 1. p. q. 14 sqq. (dazu *Joan. a S. Thoma* u. *Philipp. a S. Trin.*); c. gent. l. 1. c. 44; qq. disp. de ver. q. 2; *Ruiz,* de scientia Dei (das Vollständigste); *Petav.* de Deo l. 4;

Trigos, theol. Bonav. c. 9 sqq.; von neuern Dogmatikern s. bes. *Knoll*, *Franzelin*, Berlage, Dieringer an den betr. Stellen.

405 I. **Daß Gott überhaupt geistige oder intellektuelle Erkenntniß und zwar eine ebenso vollkommene als ausgedehnte Erkenntniß besitzt**, ist eine so elementare Wahrheit des Glaubens und der Vernunft, daß Niemand sie läugnen kann, ohne den letzten Begriff von Gott aufzugeben. Insbesondere aber ist diese Wahrheit unmittelbar darin enthalten, daß Gott das freie und ordnende Princip der ganzen Welt und die Quelle und das Ideal aller geistigen Erkenntniß in den Geschöpfen ist.

406 Im Allgemeinen wird der Besitz der vollkommensten geistigen Erkenntniß in der hl. Schrift in folgenden Stellen ausgedrückt. Sie sagt 1), Gott besitze alles Wissen: Domine, qui habes omnium scientiam (Esth. 14, 14); cognovit Dominus omnem scientiam (Sir. 42, 19), und nennt ihn daher auch Gott des Wissens, d. h. den Wissenden schlechthin: Deus scientiarum Dominus est et ipsi praeparantur (revelantur) cogitationes (1 Reg. 2, 3; Dominus [Jehova] ist hier Subjekt, Deus scientiarum [אֵל דֵּעוֹת] Prädikat). 2) Sie betont daher auch mit Nachdruck den unermeßlichen und unergründlichen Reichthum der Erkenntniß Gottes. O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei (Rom. 11, 33); in quo (Christo, aber Christo *Deo*, ratione divinitatis) sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi (Col. 2, 3). Sie nennt 3) Gott schlechthin die Weisheit und die Wahrheit, aus welcher alle Weisheit in der Creatur, d. h. alle Vollkommenheit der Erkenntniß, geflossen und nach welcher die letztere zu bemessen sei: Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum . . . fons sapientiae verbum Dei in excelsis (Sir. 1, 1 u. 5).

407 II. Die eminente Eigenthümlichkeit des göttlichen Erkennens gegenüber allem geschöpflichen gibt sich vor Allem darin kund, daß Gott nicht nur Erkenntniß besitzt, sondern daß er **seine Erkenntniß ist** und folglich auch **Alles, wodurch seine Erkenntniß in ihrer innern Vollkommenheit bestimmt wird, aus sich selbst und durch sich selbst und in sich selbst besitzt**, ohne von irgend einem äußern Einflusse abhängig zu sein. Bei Gott besteht also kein realer Unterschied zwischen dem Erkenntnißvermögen und dem Erkenntnißakte, ebensowenig aber auch zwischen diesen beiden und demjenigen Erkenntnißgegenstande, durch dessen Erfassung die innere Vollkommenheit seiner Erkenntniß bestimmt wird. Deßgleichen kann das Erkennen Gottes auch da, wo es sich auf Dinge außer ihm erstreckt, den ganzen Grund dieser seiner Ausdehnung nur in Gott selbst haben, ohne in irgend welcher Weise durch etwas außer Gott afficirt, angeregt, befruchtet oder erleuchtet zu werden. Mit andern Worten: es kann in keiner Weise unter dem Einflusse eines fremden Lichtes stehen, sondern **muß ganz aus dem Lichte, welches Gott in sich hat und welches er selbst ist, hervorgehen**. De fide, weil evident enthalten in der Einfachheit und Unabhängigkeit Gottes und formell ausgedrückt darin, daß Gott die „Weisheit" und „das Licht" schlechthin ist; denn wie er als „das Licht" alle übrigen Geister erleuchtet (lux quae illuminat omnem hominem, Jo. 1), so beleuchtet er auch durch sich selbst alles zu Erkennende, indem er es für sich erkennbar macht, oder ist sich selbst die Sonne, in deren Licht er Alles sieht (sol illuminans per omnia respexit, Sir. 42, 16).

408 Zum Ganzen vgl. *Bern.* consid. l. 5. c. 4: Deus scientiarum Dominus, qui solus solam nesciat ignorantiam, qui totus est lux, et tenebrae in eo non sunt ullae, totus est oculus et minime aliquando fallitur, quia minime clauditur, qui extra se

non quaerit lumen, cui admoveatur, ut videat, ipse, *qui* videt: et ipse, *unde* videt. Obgleich aber bei Gott die Erkenntnißkraft von der Erkenntniß selbst nicht reell, wie ein Vermögen von seinem Akte, verschieden ist, so können wir die Weisheit Gottes doch analogisch unter dieser doppelten Rücksicht betrachten und bezeichnen. Alsdann heißt die Erkenntnißkraft bei Gott, wie bei den Geschöpfen, νοῦς, mens, ratio, Verstand, Vernunft, bildlich auch Auge oder Ohr Gottes. Die angeführten deutschen Ausdrücke sind jedoch, weil vermöge ihrer Etymologie (von verstehen, vernehmen) stärker an die Unvollkommenheit des geschaffenen Erkennens anklingend, weniger geeignet, als die andern. Noch mehr ungeeignet für die Anwendung auf Gott ist der nachscholastische Ausdruck facultas cogitandi oder der neudeutsche „Denkvermögen", weil cogitare = denken eben das noch unbefriedigte Streben nach Erkenntniß (Denkbewegung) ausdrückt, nicht aber das fertige Erkennen selbst. Allerdings redet man auch bei Gott von Gedanken, jedoch nicht bezüglich seines theoretischen, sondern seines praktischen oder produktiven Erkennens, während der Ausdruck „Denkvermögen" gerade an das Werden der Erkenntniß selbst, nicht an das der aus der Erkenntniß hervorgehenden That erinnert. Vollends ist es das gerade Widerspiel des Satzes, daß in Gott Erkennen und Sein identisch sind, wenn die Hegel'sche Philosophie Gott als das mit dem Denken identische Werden aller Dinge bezeichnet.

III. Die Wesenhaftigkeit des göttlichen Erkennens bedingt offenbar, 409
im Gegensatz zu dem geschöpflichen, einen wesentlich andern Organismus desselben oder ein wesentlich anderes Verhältniß seiner Objekte zu ihm selbst und untereinander. Während nämlich bei den geistigen Geschöpfen die Erkenntniß ihres eigenen Seins nur den Ausgangspunkt und eine Bedingung, nicht die Quelle und Wurzel ihrer ganzen Erkenntniß bildet, und ihr eigenes Sein nur ein einzelnes Objekt neben oder gar unter andern von ihm unabhängigen Objekten ist, welche die Erkenntniß von Außen beeinflussen und bereichern, bestimmen und vervollkommnen, verhält es sich bei Gott umgekehrt. Als wesenhaft und durch sich selbst erkennend, **muß** Gott in seinem eigenen Sein und Wesen ein solches Objekt besitzen, welches allein seine Erkenntniß innerlich bestimmt und befruchtet, aber auch allein ausreicht, um sowohl die ganze Fassungskraft seiner Intelligenz auszufüllen, als auch dieselbe zur Erkenntniß aller übrigen Dinge auszurüsten; mit andern Worten: wie Gott sich selbst der einzige subjektive Grund seiner Erkenntniß ist, so ist er auch der einzige objektive Grund derselben und macht als solcher sowohl die Substanz und den Kern derselben, wie die Quelle und Wurzel ihres übrigen Inhaltes aus. Eine solche Stellung **kann** aber das Sein und Wesen Gottes in seiner Erkenntniß nur deßhalb einnehmen, weil es einerseits der göttlichen Intelligenz innerlich und wesenhaft gegenwärtig oder vielmehr Eins mit ihr ist, andererseits aber ihrer unendlichen Fassungskraft einen unendlichen Gegenstand darbietet und als das wesenhafte Princip alles Seienden außer Gott so beschaffen ist, daß Gott eben vermöge der vollkommenen Erkenntniß seiner selbst auch alles übrige von ihm abhängige Sein zu bereichen, resp. die Erkenntniß des letztern aus der Erkenntniß seiner selbst zu schöpfen vermag. Hiermit ist auch zugleich gegeben, daß die Erkenntniß Gottes, soweit sie sich auf wirkliche Dinge außer ihm erstreckt, die Wirklichkeit derselben nicht als eine von ihr selbst unabhängige voraussetzt, sondern vielmehr dieselbe mithervorbringt und als eine von sich selbst abhängige und von ihr selbst bewirkte erkennt: denn alles Wirkliche außer Gott wird dadurch wirklich, daß Gott es vorher

in seinem eigenen Wesen als möglich erkennt und nach Maßgabe dieser Erkenntniß dessen Verwirklichung verfügt und herbeiführt, oder durch die von ihr abhängigen geschaffenen Ursachen herbeiführen läßt.

410 Dieses verschiedene Verhältniß der Objekte der göttlichen Erkenntniß zu dieser selbst wird von den Theologen technisch dadurch ausgedrückt, daß sie sagen: das eigene Sein und Wesen Gottes sei der formelle Gegenstand (objectum formale) derselben, d. h. ein Gegenstand, der durch sich selbst und um seiner selbst willen für Gott erkennbar sei und sich erkennbar mache, mithin auch die Erkenntniß Gottes innerlich bestimme und ihr ihre eigenthümliche Vollkommenheit gebe, sie sei also nicht bloß Gegenstand, sondern zugleich Grund der Erkenntniß. Alle übrigen Dinge hingegen werden, sowohl als möglich, wie als wirklich gedacht, bloß als materielle Gegenstände (objecta materialia) bezeichnet, d. h. als Gegenstände, welche zwar unter die Erkenntniß Gottes fallen und von ihr bereicht werden, aber nicht durch sich selbst und um ihrer selbst willen, sondern nur kraft ihrer Abhängigkeit von Gott darunter fallen, und welche darum so wenig die Erkenntniß Gottes innerlich bestimmen und deren eigenthümliche Vollkommenheit beeinflussen, daß sie vielmehr eben kraft der höchsten Bestimmtheit und Vollkommenheit, welche die göttliche Erkenntniß bereits durch einen andern Gegenstand hat, von dieser bereicht und beherrscht werden, und sogar diejenige Bestimmtheit und Vollkommenheit, welche sie in sich selbst besitzen, von derselben empfangen. Dasselbe Verhältniß wird bezeichnet durch den Gegensatz von objectum *motivum* und objectum *terminativum* (bewegender und bereichter Gegenstand), oder auch durch die allgemeinen Ausdrücke: objectum *primarium* und objectum *secundarium*; weniger geeignet sind dagegen die Ausdrücke: objectum *proximum* und *remotum*, *directum* und *indirectum*, weil sie anzudeuten scheinen, daß das secundäre Objekt nicht ebenso nothwendig, deutlich und erschöpfend in sich selbst von der Erkenntniß Gottes erfaßt werde, wie das primäre. Das Ganze ist evidente Entwicklung feststehender Glaubenslehren und auch in der Form communissima der Theologen.

411 Vgl. zum Ganzen die berühmte Stelle des *Dion. vulg.* div. nom. c. 7. § 2: Mens divina comprehendit omnia cognitione ab omnibus exempta, qua secundum causam omnium [d. h. per hoc quod est causa omnium] scientiam omnium in se anticipat: priusquam angeli fierent, cognoscens et proferens Angelos, et caetera omnia ab intus (ἔνδοθεν) et ab ipso ut ita dicam principio noscens et ut sint producens; idque arbitror Scripturam significare, cum ait: qui novit omnia priusquam fiant. Non enim ex rebus ipsis res discens scit eas divina mens, sed ex se ipsa et in se ipsa secundum causam omnium scientiam et notionem et essentiam praehabet et praecomprehendit (προσυνείληφεν), non singulis secundum speciem intendens, sed secundum unicam causae complexionem cuncta sciens et continens. Se ipsam igitur divina sapientia noscens, sciet omnia, materialia sine materia et indivise divisibilia et unice multa, ipso uno omnia cognoscens et producens. . . . Non habet igitur Deus peculiarem scientiam sui, aliam vero in communi res caeteras complectentem [d. h. so, daß diese beiden Erkenntnißakte unabhängig nebeneinander beständen]; ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens nullo modo ea, quae ab ipsa et quorum causa est, ignorabit. Hac igitur Deus res cognoscens non scientia rerum (d. h. determinata a rebus), sed scientia sui ipsius novit.

412 Speziell für das umgekehrte Verhältniß der Abhängigkeit der Dinge von der göttlichen Erkenntniß und der menschlichen Erkenntniß von den Dingen vgl. *August.*

Trin. l. 15. c. 3: Universas creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit (Deus), sed ideo sunt, quia novit; non enim nescivit, quae fuerat creaturus: quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit, nec aliter ea scivit creata, quam creanda: non enim ejus scientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus, sicut oportebat et quando oportebat, illa mansit, ut erat. . . . Longe est ergo huic scientiae scientia nostra dissimilis. — Ebenso *Thom.* 1. p. q. 14. a. 8: Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, et mensura ejus, ita scientia Dei est prior, quam res naturales, et mensura ipsarum, sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, et scientiam illius, qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

Wie das „res creandas et creatas" des hl. Augustin und das „res naturales" des 413
hl. Thomas andeutet, bezieht sich die Umkehr des Abhängigkeitsverhältnisses zunächst und absolut nur auf diejenigen res, welche von der erkennenden Creatur und ihrem freien Wirken unabhängig, also nicht Werke ihrer eigenen Kunst und ihres sittlichen Handelns sind, vielmehr ihr als Werke der Kunst und des freien Handelns Gottes entgegentreten. Auf die freien Handlungen der geistigen Creaturen selbst hingegen läßt sich das res sunt, quia Deus novit ebenso wenig in derselben Weise anwenden, als man vom Menschen sagen kann, er erkenne seine freien Handlungen bloß deßhalb quia sunt, weil sie seien, da er sie vielmehr auch erkennt, weil er sie mit Bewußtsein setzt. Bezüglich dieser Handlungen gilt zwar absolut, daß die Erkenntniß Gottes in sich selbst nicht von ihnen abhängen, namentlich nicht erst durch die fertige That zur Erkenntniß der Willensentscheidung, woraus die Handlung hervorgeht, bestimmt werden kann; aber sie hängen ihrerseits vom Wissen Gottes nur insofern ab, als Gott die Kraft und den Antrieb, woraus sie hervorgehen, gesetzt hat und mit Voraussicht des thatsächlichen Erfolges sie herbeiführt oder zuläßt, resp. mit Bewußtsein dessen, was die Creatur thut, bei der Vollziehung der Handlung mitwirkt. Näheres hierüber unten bei der Erkenntniß der freien Handlungen der Geschöpfe.

Die Lehre, daß Gott Alles in und durch sich selbst als das *objectum formale* 414
erkenne, schließt nicht aus, sondern ein, daß er die Dinge auch in ihnen selbst, d. h. in demjenigen Sein, welches sie außer Gott haben, erkennt, weil er sie sonst bloß als mögliche, nicht auch als wirkliche erkennen würde. Ebenso soll sie nicht besagen, daß Gott das wirkliche Sein der Dinge und folglich auch deren Thätigkeit etwa bloß so erkenne, daß er aus seinen Rathschlüssen die aus ihnen hervorgehende Wirklichkeit gleichsam erschließe; vielmehr soll sie besagen, daß Gott das Sein der geschaffenen Dinge, weil es von dem seinigen wesentlich abhängig ist, zugleich mit diesem durch denselben Akt in seiner objektiven Wirklichkeit schaue, und auf Grund derselben Abhängigkeit auch die ganze Thätigkeit der Dinge überschaue. Wenn daher manche Theologen sagen, das Wesen Gottes sei das medium oder das Mittel, wodurch Gott die Dinge außer ihm erkenne: dann muß das jedenfalls in einem ganz andern Sinne verstanden werden, als beim medium einer schließenden Erkenntniß, etwa so, wie der Spiegel ein Medium für die Anschauung eines sinnlichen Gegenstandes ist. Aber dieser Vergleich hinkt dann wieder nach einer andern Seite, weil der sinnliche Spiegel nur diejenigen Gegenstände sichtbar macht, welche auf ihn einwirken und ihr Bild in ihn hineinwerfen, während das Wesen Gottes das Sein anderer Dinge dadurch für Gott sichtbar macht, daß letzteres aus ihm hervorgeht und von ihm abhängt.

IV. In Folge seines wesenhaften Charakters und seines eigenthümlichen 415
Organismus besitzt das göttliche Erkennen die höchste Vollkommenheit in der Erkenntnißweise, welche es geben kann, d. h. es ist das lichteste und darum in ganz einziger Weise intellektuelles, intuitives und comprehensives, unfehlbares und gewisses Erkennen.

Es ist 1) in einziger Weise intellektuelles Erkennen; denn es 416
erkennt die Dinge nicht von Außen aus ihrer Erscheinung, sondern von Innen aus ihrem Wesen heraus, und das Wesen der Dinge wiederum nicht

bloß aus und in seiner concreten Wirklichkeit, sondern aus seinem höchsten Ideale und tiefsten Grunde in Gott selbst. Es ist 2) in einziger Weise ein intuitives, schauendes Erkennen: a) im Gegensatze zu dem conjekturalen und dem durch Denkoperationen vermittelten Erkennen, weil es jeden Gegenstand sofort und vollständig beleuchtet, ohne von einem Akte zu einem andern überzugehen; b) speziell im Gegensatze zum abstraktiven Erkennen, wodurch das Wirkliche nicht direkt in sich selbst als etwas Gegenwärtiges und das Mögliche nicht in dem wirklichen Grunde seiner Möglichkeit erkannt wird; denn Gott erkennt alles Wirkliche direkt so, wie es in sich selbst ist, und überdieß so, daß nichts auch nur räumlich von ihm irgend entfernt sein kann, und daß selbst das Zeitlichvorübergehende vor seinem ewigen Auge stets gegenwärtig bleibt; das Mögliche aber erkennt er eben in sich selbst als dem realen Grunde seiner Möglichkeit. Dieses intuitive Erkennen ist aber darum nicht weniger, sondern nur noch desto mehr intuitiv, weil die Dinge nicht sich selbst der Erkenntniß Gottes gegenwärtig machen, wie dem menschlichen Auge, sondern vielmehr Gott selbst aus eigener Kraft sich die Dinge gegenwärtig macht und daher sie schon für sich gegenwärtig haben kann, ehe sie sich selbst gegenwärtig zu machen vermögen, oder für andere Geister außer Gott gegenwärtig sind. Das Erkennen Gottes ist 3) ein comprehensives in einem dreifachen Sinne: a) inwiefern es alle seine Objekte von Innen heraus, von ihrem innersten Wesen und ihrem tiefsten Grunde aus durchbringt; b) inwiefern es das ganze Sein der Dinge in erschöpfender Weise beherrscht; und c) inwiefern alle äußern Gegenstände seiner Erkenntniß in der Erkenntniß seines eigenen Wesens, welches ihnen zugleich als die alle überragende Peripherie und die alle vereinigende Mitte gegenübersteht, umschließt und zusammenfaßt. — Endlich 4) ist das Erkennen Gottes eben als höchst intuitives und comprehensives Erkennen auch ein eminent untrügliches und gewisses Erkennen, weil die Möglichkeit des Irrthums und Zweifels erst da anfängt, wo das intuitive und comprehensive Erkennen aufhört, und daher bei Gott ebenso absolut ausgeschlossen ist, als die Form des intuitiven und comprehensiven Erkennens ihm wesentlich ist. Alle diese Eigenschaften sind de fide, weil wesentlich in der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Erkennens (*Vat.* „intellectu infinitus") eingeschlossen und auch deutlich genug in der hl. Schrift ausgesprochen.

417 Die hl. Schrift hebt besonders oft den intuitiven Charakter des göttlichen Erkennens hervor und gebraucht dabei das Bild der Alles beleuchtenden Sonne. So Sir. 42, 16: Sol illuminans per omnia respexit, und 33, 28: Oculi Domini multo lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi et hominum corda intuentes in absconditas partes; Job 28, 24: Ipse fines mundi intuetur et omnia, quae sub coelo sunt, respicit. Aber auch die durchdringende und erschöpfende Kraft wird nachdrücklich betont, besonders Hebr. 4, 15: Vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti . . . et discretor cogitationum et intentionum cordis, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. Analog ist die schöne Schilderung der Erkenntniß, die Gott von dem ganzen Innern und Aeußern des Menschen hat, in Ps. 138: Domine... tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam u. s. w. Vgl. hiezu auch manche der Sap. 7, 22 — 23 aufgezählten Eigenschaften des spiritus sapientiae (oben n. 402), besonders subtilis, disertus, certus (sowohl für σαφές wie für ἀσφαλές), omnia

prospiciens, qui capiat omnes spiritus (χωροῦν διὰ πάντων). Wenn die hl. Schrift zuweilen Gott ein Forschen (scrutari, ἐρευνᾶν) beilegt, dann ist damit nicht ein suchendes Forschen in Ermangelung eigenen Schauens gemeint, sondern eben das durchdringende Erforschen, welches weiter und tiefer vordringt, als das Schauen anderer Wesen vorzudringen vermag, wie denn auch in diesem Sinne Gott mit Vorliebe das videre *in abscondito* und investigare *abyssum* zugeschrieben wird.

Wenn das göttliche Erkennen nicht immer Schauen, sondern auch Wissen genannt 418 wird, dann soll damit nur sein geistiger, intellektueller Charakter im Gegensatz zum sinnlichen Schauen bezeichnet werden, ohne seinem intuitiven Charakter Abbruch zu thun. Wenn man es dagegen exclusiv Wissen (scientia) oder gar Bewußtsein nennen wollte, könnte man leicht in Gefahr kommen, es gar zu matt und oberflächlich nach Analogie des menschlichen Wissens aufzufassen, wie dieß in der That in neuerer Zeit öfter geschehen ist. Am besten verbindet man beide Ausdrücke und sagt, das göttliche Erkennen sei ein wissendes Schauen und ein schauendes Wissen. Hienach löst sich die Frage, ob es auch als Wissenschaft im engern Sinne = wissenschaftliches Wissen bezeichnet werden könne oder müsse, dahin: daß es keine Wissenschaft ist im Sinne einer durch logische Gründe oder durch Beweise vermittelten Erkenntniß, aber um so mehr Wissenschaft ist im Sinne einer Alles aus seinen tiefsten Realgründen heraus erfassenden Erkenntniß (cognitio per causas). Wegen dieser eminenten Gründlichkeit in Verbindung mit seiner absoluten Universalität und Souveränität ist es sogar die Wissenschaft schlechthin, und im strengsten Sinne des Wortes das, was man transcendentale Wissenschaft nennt.

V. Aus der Wesenhaftigkeit des göttlichen Erkennens ergibt sich ferner, 419 daß ihm auch die negativen Attribute, welche die göttliche Vollkommenheit überhaupt gegenüber der geschöpflichen auszeichnen, zukommen müssen; und aus dem Organismus desselben ergibt sich näherhin, in welcher besondern Weise dieselben auf das göttliche Erkennen Anwendung finden.

Vor Allem ist das Erkennen Gottes 1) ein innerlich nothwendiges, d. h. es erstreckt sich wesentlich auf Alles, was thatsächlich von 420 Gott erkannt wird und was überhaupt erkennbar ist; und wenn schon bezüglich derjenigen Objekte, die in sich contingent sind, diese Nothwendigkeit nur eine hypothetische sein kann, so darf man doch nicht schlechthin sagen, die Erkenntniß sei ebenso contingent, wie die Objekte, weil das den Sinn haben könnte, daß auch auf Seiten der Erkenntniß eine Unentschiedenheit bestehe. — Es ist 2) absolut einfach, d. h. Gott erkennt sich selbst und alle Dinge außer ihm im Einzelnen wie im Ganzen durch einen einzigen untheilbaren Akt, der weder aus verschiedenen Denkoperationen (Vorstellung, Urtheil, Schluß), noch aus verschiedenen, den einzelnen Objekten entsprechenden Vorstellungen zusammengesetzt ist, sondern vermöge der einzigen centralen Vorstellung, die Gott von sich selbst hat, sich über alle Objekte verbreitet. — Es ist 3) unendlich, sowohl intensiv als das lichteste Erkennen, welches gedacht werden kann, wie extensiv als unendlich reiches Erkennen; und zwar ist es dieß nicht bloß negativ, inwiefern nichts Erkennbares ihm verborgen bleibt, sondern auch positiv, indem Gott in sich selbst ein infinitum actu in adäquater Weise erkennt und im Gebiete der Möglichkeit, sowie in den in Ewigkeit fortgesetzten Akten der Creaturen, infinita erkennt, also auch das infinitum in potentia vollständig überschaut, während das Eine wie das Andere für die Erkenntniß jedes endlichen Wesens unmöglich ist. — Es ist 4) unwandelbar, d. h. es wird weder von den erkannten Dingen beeinflußt und innerlich afficirt, noch kann es zu dem einmal Erkannten etwas Neues hinzuerkennen, resp. das schon Erkannte in

neuer Weise (z. B. das habituell Erkannte später aktuell) erkennen, oder umgekehrt das einmal Erkannte gar nicht mehr oder doch nicht mehr in derselben Weise erkennen. — Es ist 5) ein ewiges, d. h. anfangs-, end- und successionsloses Erkennen, nicht bloß bezüglich derjenigen Wahrheiten, welche objektiv und an sich ewigen Bestand haben, wie Gott selbst und alle in ihm gründende ideale Wahrheit, sondern auch bezüglich derjenigen Gegenstände, die an sich zeitlich sind, aber gegenüber dem ewigen Auge Gottes vermöge seiner Ewigkeit den Charakter ewiger Sichtbarkeit erlangen. — 6) Auch die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes kommt in sofern bei seinem Erkennen in spezieller Weise zur Geltung, als es eben auch mit zur spezifischen Vollkommenheit der Erkenntniß gehört, daß nicht nur nichts wegen irgend welcher Entfernung ihrem Blicke entgehe, sondern daß sie auch dem Erkannten ohne räumliche Distanz und in innigster Weise nahe sei, wie es beim unmittelbaren Fühlen und Empfinden der Fall ist. — Endlich ist das Erkennen Gottes 7) auch in spezieller Weise unbegreiflich und unergründlich für den geschaffenen Verstand, namentlich in dem natürlichen Zustande desselben. Und zwar ist es dieß nicht bloß in Hinsicht auf seinen Reichthum und seine Tiefe, sondern auch — und ganz vorzüglich — in Bezug auf die Art und Weise, wie Gott aus sich heraus sich der äußern Objekte bemächtigt, sie beherrscht und sie sich gegenwärtig macht, ohne von ihnen irgendwie abhängig zu sein oder darauf zu warten, bis sie sich ihm gegenwärtig machen, und wie er ferner nicht schließend, sondern schauend von der Ursache zur Wirkung so übergeht, daß bei ihm das Schauen der Ursache auch das Schauen ihrer freien Thätigkeit als solcher und ihrer äußern Wirkungen involvirt; denn eine solche Weise der Intuition und Comprehension liegt ganz außer und über den Entwicklungsgesetzen des geschöpflichen Erkennens und ist theilweise derselben geradezu entgegengesetzt, was bei der Lösung der hier begegnenden Schwierigkeiten wohl im Auge zu behalten ist.

421 Alle diese Eigenschaften werden in der hl. Schrift mehr oder minder deutlich und nachdrücklich hervorgehoben, die absolute Einfachheit zwar nur implicite in den Wendungen, welche die Einfachheit Gottes überhaupt ausdrücken, die übrigen aber in den bestimmtesten Ausdrücken und den verschiedensten Wendungen, die meisten in der classischen Stelle Sir. 42, 16 sqq.: Sol illuminans per omnia respexit et gloria Domini plenum est opus ejus. . . . Abyssum et cor hominum investigavit et in astutia eorum excogitavit. Cognovit enim Dominus omnem scientiam et aspexit in signum aevi, annuntians, quae praeterierunt et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. Non praeterit eum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo omnis sermo. Magnalia sapientiae suae decoravit, qui est ante saeculum et usque in saeculum, neque adjectum est neque minuitur, et non eget alicujus consilio.

422 *August.* schildert öfter mit Vorliebe die durch die vorstehenden Eigenschaften bedingte Erhabenheit der göttlichen Erkenntniß über die menschliche und die damit gegebene Unbegreiflichkeit derselben. So Trin. l. 15. c. 7: Quis ergo hominum potest istam sapientiam, qua Deus novit omnia, — ita ut nec ea, quae dicuntur praeterita, ibi praetereant, nec ea, quae dicuntur futura, quasi desint exspectentur, ut veniant; sed et praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia, nec singula cogitentur, et ab aliis ad alia cogitando transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa: Quis, inquam, hominum comprehendit istam sapientiam, quandoquidem a nobis nec nostra comprehendatur? . . . Et putamus nos, utrum Dei providentia [= prospicientia et praevisio] eadem sit quae memoria et intelligentia, qui non singula cogitando aspicit, sed *una aeterna et immutabili atque ineffabili visione com-*

plectitur cuncta, quae novit, tanta mentis infirmitate posse comprehendere? In hac igitur difficultate et angustia libet exclamare ad Deum unum: mirifica est tua scientia ex me, invaluit et non potero ad illam. Aehnlich lib. div. qq. ad Simplicianum l. 2. q. 2. n. 3: Cum enim dempsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum recolimus, ut cernamus animo, quod in contuitu ejus paullo ante non erat, atque ita de parte in partem crebris recordationibus transilimus; unde etiam ex parte dicit esse Apostolus nostram scientiam; cum ergo haec cuncta detraxero, et reliquero *solam vivacitatem certae, atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta collustrantis*, immo cum non reliquero (non enim hoc habet humana scientia), sed pro viribus cogitavero; insinuatur mihi utcumque scientia Dei: quod tamen nomen ex eo, quod sciendo aliquid non latet hominem, potuit esse rei utrique commune.

Noch eingehender und anschaulicher schildert den ewigen, allumfassenden Blick des göttlichen Erkennens *Petrus Damiani* ep. 4. c. 7 — 8: Est plane Deo coaeternum posse 423
omnia, sicut et omnia nosse idemque semper existere. In illo itaque summo rerum cardine, et naturarum omnium jura dispensans, sic omnia tempora, praeterita videlicet, praesentia, et futura, intra suae provisionis arcana complectitur, ut nec novum aliquid sibi penitus accedat, nec aliquid ab eo per cursus momenta recedat. Sed nec diversis obtutibus diversa considerat, ut, cum intendit praeteritis, vacet a praesentibus vel futuris: vel rursus cum praesentia vel futura considerat oculos a praeteritis avertat: sed uno duntaxat ac simplici praesentissimae majestatis intuitu simul omnia comprehendit. Neque hoc confuse atque inexplicate; sed omnia discernit atque juxta proprietatem suam quaeque distinguit. Plane qui in theatro residet, non simul omnia videt, quia, cum intendit aciem ante se, non videt post se; qui autem non in theatro, sed super theatrum excelsior supereminet, totius undique interiorem theatri ambitum uno comprehendit aspectu. Ita Deus omnipotens, quia omnibus, quae volvuntur, incomparabiliter supereminet, omnia simul suis subjecta conspectibus praesentialiter videt. Et ut, quod loquimur, non modo vivax ingenium capiat, sed et de se quilibet facile comprehendat: major est nobis varietas in hoc tam brevissimo temporis puncto, quo dicimus: coelum, quam Deo sit, simul inspicere infinita omnium spatia saeculorum. Nam cum hujus particulae prima dicitur syllaba, remanet adhuc secunda; et cum secunda sonat, jam prima pertransiit. Deus autem uno atque ineffabili suae contemplationis ictu simul omnia conspicit et conspiciendo distinguit: omnia circumdando penetrat, et penetrando circumdat. Omnipotenti itaque Deo non est heri vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil defluit, nihil accedit, cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessabilis: cui videlicet nihil addi, nihil valet minui, et omnia, quae apud nos elabendo discurrunt, aut pro temporum vicissitudine se variant, apud illud hodie stant et immobiliter perseverant. In illo scilicet hodie dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumpsit originem: in illo jam et ille nihilominus est, quo judicandus est per aeterni judicii aequitatem. Neque enim in eam lucem, quae sine accessu ea, quae elegit, illustrat, et sine recessu ea, quae respuit, deserit, defectus mutabilitatis venit, quae in semetipsa permanens immutabilis, mutabilia cuncta disponit, sicque in se transeuntia condidit, ut apud se, quae condita sunt, transire nequaquam possint, nec tempus intus in conspectu ejus defluit, quod apud nos foris per exteriora decurrit. Unde fit, ut in aeternitate ejus omnia fixa permaneant, quae non fixa extrinsecus per saeculorum volumina indesinenter emanant. Deo quippe dies una est aeternitas sua: quam videlicet diem nec fine claudi nec initio videt aperiri; Psalmista enim dicit: melior est dies una in atriis tuis super millia. Quid est ergo quod ille non videat de praeteritis omnibus vel futuris, qui videlicet omnia facta vel facienda sine ullo transitu defigit, et statuit in suae majestatis praesentia; cui profecto, et illud tempus intransibiliter adest, quod ea, quae facta sunt, antecessit, et illud quod cuncta deinceps futura concludit.

Fast alle diese negativen Eigenschaften der göttlichen Erkenntniß lassen sich, wie dieß 424
auch in den vorhergehenden Väterstellen angedeutet ist, in der einen zusammenfassen, daß Gott Alles gegenwärtig erkennt. Den Sinn dieses Ausdrucks erklärt bündig und allseitig *Bonav.* (in 1. dist. 39. a. 2. q. 3): Respondeo dicendum, quod cognoscere

omnia praesenter dupliciter potest intelligi. Aut quod notetur praesentialitas *a parte cognitorum*, et sic *est falsa*, quia non cognoscit omnia esse vera praesenter et simul. Aut ita, quod notetur praesentialitas *a parte cognoscentis*, et sic *habet veritatem*. Et ratio hujus est (1), quia Deus omnium ideas habet praesentes et simul, per quas cognoscit res futuras *ita certitudinaliter*, *sicut si essent praesentes*. Et iterum (2) super omnes *simul et praesenter se convertit*, et ita simul et praesenter cognoscit. Et iterum (3) praesens suae cognitionis est *praesens simplicissimum, quod complectitur omnia tempora*. Ex his tribus rationibus simul junctis dicitur Deus omnia praesenter cognoscere. Et rationes istae ortum habent ex hoc, quod praesentialitas divinae cognitionis, quae quidem aeternitas est, est et simplicissima et infinita. Quia simplex est, ideo *semper* praesens; quia infinita, ideo sunt ei *omnia* praesentia. Et exemplum hujus ponitur in praesentialitate Dei quantum ad rerum existentiam, secundum quam Deus totus est in una et ita est in una, ut nihilominus sit et in alia; et hoc est quia simplex est et infinitus.

425 VI. **Einheit und Mannigfaltigkeit der göttlichen Erkenntniß.** Die Einfachheit und vollendete Aktualität des göttlichen Erkennens läßt zwar nicht zu, daß dasselbe jemals ganz oder theilweise ein bloß habituelles sei, und noch weniger läßt sie zu, daß, wie beim geschaffenen Geiste, reell verschiedene geistige habitus in ihm bestehen. Gleichwohl kann man das aktuelle Erkennen Gottes in sofern mit den Namen unserer geistigen habitus bezeichnen, als diese den dauernden Besitz einer Erkenntniß, im Gegensatz zum flüchtigen, ausdrücken; ebenso kann man auch den Namen der **verschiedenen** habitus auf Gott anwenden, inwiefern die Vollkommenheit des Einen göttlichen Erkenntnißaktes in eminenter Weise alle die Vollkommenheiten in sich enthält, welche bei den Creaturen durch verschiedene Akte und habitus hergestellt oder dargestellt werden. In dieser Weise läßt sich auch bei Gott theoretisches und praktisches Wissen (Wissenschaft und Weisheit), und bei jenem wieder ideelles, resp. nothwendiges (analog unserm abstrakten Wissen), und concretes, resp. contingentes Wissen (analog unserm Erfahrungswissen), bei letzterm die ethische Weisheit von der nach Außen produktiv oder direktiv wirkenden Weisheit (Kunst) unterscheiden.

426 Wie aber diese verschiedenen Momente bei Gott reell durch einen einzigen Akt repräsentirt sind, so stehen sie auch formell in einer weit innigern und höhern Wechselbeziehung, kraft deren sie sich wechselseitig bedingen und durchdringen. Einerseits nämlich ist bei Gott, im Gegensatze zu den Geschöpfen, sein ganzes Wissen um die wirklichen Dinge außer ihm nicht nur von seiner über alle diese Dinge sich erstreckenden, ordnenden Weisheit begleitet, sondern wird auch erst dadurch möglich, daß Gott kraft seiner Weisheit die Verwirklichung der Dinge eintreten läßt. Andererseits aber ist auch Alles, was Gott nicht als von seiner Weisheit abhängig erkennt, wie sein eigenes Wesen und die dadurch begründete Möglichkeit der Dinge, für ihn Grundlage und Voraussetzung seines Handelns und Wirkens. Und wie diese innige Verbindung und Durchdringung des theoretischen und praktischen Erkennens darauf beruht, daß Gott alles in sich selbst als dem höchsten Princip, Ideal und Ziel aller Dinge erkennt, diese Erkenntniß aber auch nach ihrer theoretischen Seite als Weisheit bezeichnet werden muß: so läßt sich sogar die ganze Erkenntniß Gottes füglich unter dem Namen der Weisheit zusammenfassen und als **die Weisheit schlechthin** aller geschöpflichen Erkenntniß gegenüberstellen. Gleichwohl ist es allgemein angenommen, daß man das

Erkennen Gottes in seiner theoretischen Funktion Allwissenheit, und nur in seiner praktischen Allweisheit nennt, und nach dieser Unterscheidung die Lehre von demselben eintheilt.

B. Das göttliche Erkennen in theoretischer Beziehung, als Allwissenheit.

a. Die Erkenntniß Gottes von sich selbst, von allem Möglichen und von allem Wirklichen außer ihm im Allgemeinen.

§ 91.

Literatur wie § 90.

Die Vollkommenheit der Erkenntniß Gottes in theoretischer Beziehung 427
wird hinsichtlich ihrer Tragweite schlechthin als Allwissenheit bestimmt; das „All" ist aber hiebei im absoluten Sinne zu verstehen, indem es soviel heißt, als: alles an sich Erkennbare und zwar in seiner ganzen Erkennbarkeit. Um jene Tragweite im Einzelnen zu bestimmen, müssen die Hauptgebiete des Erkennbaren und zwar mit Rücksicht auf die besondere Weise, wie die einzelnen unter die göttliche Erkenntniß fallen, durchgegangen werden. Da bei Gott die Ordnung des Erkennens mit der des Seins zusammenfällt, so ordnet sich der Inhalt der Allwissenheit Gottes wie folgt: I. Gott selbst, II. das Gebiet des metaphysisch Möglichen, III. die von Gott geschaffenen Wesen, IV. die durch Gott oder von den Geschöpfen bewirkten Bewegungen und Zustände der letztern, V. speziell die freie Thätigkeit der Creaturen, deren vollkommene Erkenntniß in mannigfacher Beziehung ganz vorzüglich das ebenso erhabene, wie für uns unbegreifliche Privilegium der Allwissenheit Gottes ist.

I. Gott selbst oder das ganze innere Sein und Wesen Gottes ist, 428
wie der höchste und edelste, so auch der innerste und ursprünglichste, durch sich selbst und um seiner selbst willen erkannte und einzig der unendlichen Intelligenz adäquate Gegenstand ihres Wissens. Darum erkennt Gott sich selbst nicht so, daß er bloß irgendwelches „Bewußtsein" von sich hätte, sondern so, daß er den ganzen Reichthum seines Wesens und Lebens in der unmittelbarsten und vollkommensten Weise schaut und beschaut, durchschaut und überschaut, mithin sein Wesen ebenso comprehensiv wie intuitiv erkennt. Diese intuitive und comprehensive Erkenntniß seines eigenen Wesens ist aber auch Gott so eigenthümlich, daß die Comprehension in keiner Weise der Creatur zukommen, und die Intuition nur auf übernatürliche Weise derselben ermöglicht werden kann (s. oben § 79 u. 80). De fide, weil evident in der Lehre von der Unendlichkeit der Erkenntniß und der Seligkeit Gottes eingeschlossen.

Die hl. Schrift setzt diese Selbsterkenntniß Gottes als selbstverständlich voraus und 429
spricht ausdrücklich davon nur da, wo sie der zweiten und der dritten Person in Gott auf Grund ihrer Gottheit und ihrer Einheit mit der ersten Person eine „Anschauung" und „Ergründung" des göttlichen Wesens zuschreibt (vgl. oben n. 274).

Als ein wahres Schauen unterscheidet sich die Selbsterkenntniß Gottes wesentlich von 430
derjenigen Erkenntniß, welche der menschliche Geist von seiner Substanz aus seinen Thätigkeiten gewinnt; als innigstes und unmittelbarstes Schauen auch von der Selbst-

erkenntniß der reinen Geister, deren Sein nicht mit ihrem Erkennen identisch und überhaupt nicht reell in demselben enthalten ist; sie hat nur ein Analogon in dem Bewußtsein, welches der endliche Geist im Akte des Erkennens von diesem Akte selbst hat. — Zugleich zeichnet sich die Selbsterkenntniß Gottes von der des geschaffenen Geistes dadurch aus, daß sie eine wahre Beschauung (contemplatio) ist, d. h. nicht, wie die letztere, bloß Bedingung und Mittel zur Erfassung der außer und über ihr liegenden Gegenstände ist, sondern durch sich selbst die höchste Ruhe und Sättigung gewährt und nur per redundantiam die Gegenstände außer und unter ihr beleuchtet.

431 Die Comprehension seiner selbst kann bei Gott natürlich nicht wie bei den Geschöpfen im Sinne eines positiven „Umfassens“ verstanden werden, als wenn er an sich Grenzen sähe, über welche hinaus er noch Weiteres erkännte (oder als intueri fines rei); sie ist bloß negativ ein Umfassen, in wiefern in Gott seinem Blicke nichts unerforscht oder unergründet bleibt. Positiv muß die Comprehension seiner selbst bei Gott vielmehr als ein Durchbringen und Erschöpfen seines Wesens bezeichnet werden, und in dieser Beziehung ist dann die Selbsterkenntniß Gottes ungleich mehr comprehensiv, als die der geschaffenen Geister, weil sie nicht nur dem Objekte adäquat ist, sondern auch sowohl mit ihm selbst, wie mit seinem tiefsten Grunde reell identisch ist.

Im Gegensatz zur Erkenntniß des bloß Möglichen wird die Selbsterkenntniß Gottes von den Theologen mit der Erkenntniß der geschaffenen Wirklichkeit unter dem Namen scientia **visionis** zusammengefaßt. Weil jedoch die Weise des Schauens beiderseits eine wesentlich verschiedene ist, und die Analogie des sinnlichen Schauens mehr auf die äußern Objekte paßt: so ist es besser, die scientia visionis auf die äußern Objekte zu beschränken, und der Selbsterkenntniß Gottes durch den bedeutsamen Namen scientia *contemplationis* eine exempte Stellung anzuweisen.

432 II. Vermöge der comprehensiven Anschauung seiner selbst erkennt Gott ferner alles Mögliche, oder vielmehr das ganze Gebiet der Möglichkeit von Grund aus und in seinem ganzen Umfange; denn alle positive Möglichkeit beruht in letzter Instanz darauf, daß das göttliche Sein in dieser oder jener Form nach Außen nachahmbar und darstellbar ist und durch die eigene Macht Gottes auch wirklich als Nachahmung und Darstellung des göttlichen Seins in's Dasein treten kann. Weil ferner die Unendlichkeit des Wesens und der Macht Gottes eine unendliche, resp. unzählbare Vielheit des Möglichen bedingt und begründet: so macht auch die vollkommene Erkenntniß der erstern Unendlichkeit die Erkenntniß der letztern ebenso möglich als nothwendig. De fide, besonders nach Ps. 146, 5: Magnus Dominus et magna virtus ejus et sapientiae ejus non est numerus, wo die unzählbare Menge des Inhalts der Weisheit in Parallele gestellt wird mit der Größe des Wesens und der Macht Gottes. Auch diese erschöpfende Erkenntniß alles Möglichen ist Gott ausschließlich eigenthümlich und incommunicabel aus dem doppelten Grunde, weil sie die comprehensive Erkenntniß des actu unendlichen Wesens Gottes einschließt, und weil jede endliche Erkenntniß, wenigstens natürlicher Weise, immer nur eine begrenzte und darum zählbare Vielheit umfassen kann.

433 Die göttliche Erkenntniß des Möglichen als solchen wird namentlich bei den spätern scholastischen Theologen, im Gegensatz zur scientia visionis, scientia **simplicis intelligentiae** genannt, inwiefern sie unserm abstrakten, nicht auf eine gegenwärtige Wirklichkeit gerichteten Erkennen ähnlich ist; sie heißt auch scientia praecisionis, inwiefern sie von der Wirklichkeit präscinbirt. Aus derselben Ursache, und weil sie zugleich dem praktischen Erkennen, resp. den Rathschlüssen Gottes zu Grunde liegt, wird sie von Neuern (besonders Kuhn) das göttliche „Denken“ genannt. Während jedoch wir die Erkenntniß der Möglichkeit aus den Dingen, in welchen sie verwirklicht ist, gewinnen, gewinnt Gott sie aus der Anschauung des realen Grundes ihrer Möglichkeit; und weil sein Erkennen mit diesem

Grunde identisch, ist es nicht wie bei uns leeres und machtloses, sondern gefülltes und schöpferisches Denken. — Bei den ältern Theologen, besonders *Thom.*, wird dieses Objekt der göttlichen Erkenntniß gewöhnlich in der Form behandelt: utrum Deus cognoscat ea, quae non sunt.

Ueber die Erkenntniß der unendlichen Vielheit des Möglichen vgl. *August.* civ. Dei l. 12, c. 18: Illud autem, quod dicunt, nec Dei scientia, quae infinita sunt, posse comprehendi [et ideo eadem semper tempora et easdem numero vicissitudines recurrere, ne sint infinita, quae nec Deus posset comprehendere], restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse certissimum est... Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cujus intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur [h. e. ita comprehenditur, ut nihil sit extra, nihil remaneat ultra comprehendendum], profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est. Die Schwierigkeit, wie Gott das unendlich Viele, welches sich unserer Erkenntniß entzieht, erkennen könne, löst *Thom.* damit, daß Gott dasselbe eben nicht durch Aneinanderreihung des Einzelnen, sondern aus einer höhern Einheit heraus schaue, und so auch das Unzählbare fassen könne, ohne selbst es zählen zu müssen oder zu können. Vgl. 1. p. q. 14 a. 12; c. gent. l. 1. c. 69; ver. q. 2. a. 9. An letzterer Stelle heißt es nach einer eingehenden Erklärung über die Ursache, warum unsere Erkenntniß nicht infinita actu zusammenfassen könne: Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia. Unde simul et uno intuitu est ejus cognitio de omnibus: et sic *non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis*, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere *non per viam infiniti*. Si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, numquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita adaequantur intellectui ejus, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat: quia essentia in infinitis creatis est finita quasi intensive, sicut albedo in corpore infinito, essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita et sunt comprehensibilia ab ipso.

III. Wie auf alles Mögliche, weil nur durch ihn möglich, erstreckt sich 434
die Erkenntniß Gottes auch auf alles Wirkliche außer ihm, und zwar zunächst auf alle wirklichen Wesen ihrer Substanz nach, weil und inwiefern sie Produkt seiner schöpferischen Thätigkeit sind. Er erkennt sie aber nicht etwa bloß so, daß er aus der Wirksamkeit seines Schöpferwillens auf das Dasein der Dinge schließt, oder daß seine Erkenntniß der äußern Wirklichkeit bloß in dem Bewußtsein jener Wirksamkeit besteht, wie bei einem Künstler, der im Dunkel ein Kunstwerk ausführt. Er erkennt sie vielmehr so, daß die äußere Wirklichkeit auch in sich selbst vermöge ihrer Abhängigkeit von ihm direkt unter seine Erkenntniß fällt und von ihm geschaut wird und zwar von diesem Gesichtspunkte aus tiefer durchschaut wird, als sie durch sich selbst dem geschaffenen Geiste sich erkennbar machen kann. Diese Seite der göttlichen Erkenntniß kann zwar, was die Universalität ihres Umfanges betrifft, natürlicher oder übernatürlicher Weise auch einem geschaffenen Geiste mitgetheilt werden. Aber was die Form des Schauens betrifft, ist sie nur Gott natürlich; zudem ist die ihm eigene absolute Vollkommenheit der Comprehension in keiner Weise mittheilbar, weil sie bei ihm aus der Comprehension seines eigenen Wesens hervorgeht und reell mit dem Schöpfungsakte identisch ist. De fide, in der mannigfachsten Weise in der hl. Schrift ausgesprochen.

Vgl. aus der hl. Schrift hiezu die oben n. 417 u. n. 421 citirten Stellen, welche sowohl 435
die Universalität, wie den intuitiven und comprehensiven Charakter dieser Erkenntniß Gottes

darstellen. Bezüglich der wirklichen Dinge wird die Universalität in Verbindung mit der Deutlichkeit besonders dadurch angedeutet, daß Gott Alles im Großen und Kleinen zähle und messe: Sir. 1, 2 ff.: Arenam maris et pluviae guttas quis dinumeravit! Altitudinem coeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est! Unus est altissimus creator omnipotens... ipse creavit illam [sapientiam hier = opera sapientiae] in spiritu sancto et vidit et dinumeravit et mensus est. Die Väter vgl. bei *Petav.* l. 4. c. 3, *Ruiz*, disp. 9. Ueber die bekannte Stelle von *Hieron.* (in Habac. 1, 14), wo er die Universalität der göttlichen Erkenntniß zu läugnen scheint, vgl. *Franzelin*, l. c. p. 402.

436 Die Erkenntniß Gottes von dem außer ihm Wirklichen als solchen wird von den Theologen mit Vorzug scientia **visionis** genannt, nämlich, wie *Thom.* ver. q. 2. a. 9. erklärt, ad similitudinem visus corporalis, qui res *extra se positas* intuetur.

437 IV. Indem die Erkenntniß, welche Gott von der Substanz der Dinge außer ihm hat, eine intuitive und comprehensive ist, alle Dinge aber wie in ihrer Substanz, so auch in ihrer Thätigkeit von ihm abhängig sind: so durchschaut und überschaut er auch Alles, was an und in den Dingen ist und geschieht und was durch dieselben gewirkt wird, sowie das Handeln und Wirken der Dinge in sich selbst. Er schaut also nicht etwa bloß, wie der geschaffene Geist, die Wirkungen oder Produkte der geschaffenen Ursachen, wie sie nach Außen in die Erscheinung treten, um aus ihnen die Ursache zu erkennen; vielmehr schaut er diese Produkte von Innen, d. h. von ihrer Ursache aus. Und umgekehrt schaut er in den Ursachen nicht bloß die Kräfte und Gesetze ihres Wirkens, um aus ihnen auf ihre Wirkungen zu schließen, vielmehr schaut er die Ursachen auch in der aktuellen Bethätigung ihrer Kraft, wodurch die Wirkungen aus ihr hervorgehen. In dieser Weise erweitert sich die intuitive und comprehensive Erkenntniß der Weltdinge zu einer intuitiven Erkenntniß des Weltlaufes, welche mit der Alles regierenden Vorsehung Gottes Hand in Hand geht. De fide sowohl was den Umfang, wie auch was die Weise der Erkenntniß betrifft, gemäß der oben n. 417 u. 421 angeführten Schriftstellen.

438 Gegenwärtiger Gegenstand wird gewöhnlich von den Theologen, besonders was die Erkenntnißweise betrifft, nicht für sich behandelt, sondern in der Erkenntniß der geschaffenen Dinge überhaupt zusammengefaßt, oder bei der Lehre von der Erkenntniß der futura libera nebenbei mit berührt. Im erstern Falle tritt der spezielle Charakter der hier obwaltenden Erkenntnißweise nicht hervor; im zweiten betont man nicht genug das generelle Princip, unter welches sich die Erkenntniß der futura libera als vollkommenste Offenbarung desselben subsumirt. Denn die Erkenntniß der freien Handlungen der Geschöpfe ist im Grunde nichts anders, als die intuitive und comprehensive Erkenntniß des geschöpflichen Wirkens, angewandt auf dasjenige Wirken der geistigen Geschöpfe, welches als das innerste Eigenthum seines Urhebers an sich nur diesem selbst offenbar ist und, weil durch freie Entscheidung eintretend, nicht aus der Beschaffenheit seines Urhebers erschlossen werden kann, wie sogleich näher erklärt wird.

b. Die göttliche Erkenntniß der freien Handlungen der Geschöpfe.

§ 92.

Literatur: *August.* de lib. arb. l. 3; civ. Dei l. 5. c. 9—10; *Anselm.* opusc. de concordia lib. arb. etc. q. 1; *Thom.* 1. p. q. 14. a. 13; c. gent. l. 1. c. 67—68; de ver. q. 2. a. 12; von den spätern Thomisten *Salmant.*, *Joan. a S. Thoma*, *Gonet*, *Gotti* in 1. p. q. 14; von ihren Gegnern: *Molina*, Concord. lib. arb.; *Suarez*, proleg. 2. ad tract. de gr.; *Ruiz*, de scientia Dei disp. 21 sqq. (das Erschöpfendste); *Euseb.*

Amort. de Deo disp. 5; *Franzelin* th. 42 sqq.; Schwane, das göttliche Vorherwissen (Münster 1855); „Katholik" 1872. II. u. 1873. I. u. II. eine lange Reihe von Artikeln.

Die Erkenntniß der freien Handlungen der Geschöpfe von Seiten Gottes bietet der Natur der Sache gemäß für das menschliche Verständniß ganz besondere Schwierigkeiten dar. Dieselben rühren aber nur daher, daß in dieser Erkenntniß ganz besonders die einzige Kraft und der eigenthümliche Standpunkt der göttlichen Intelligenz sich ausspricht und wir nicht im Stande sind, uns in ihre Erkenntnißweise hineinzudenken. Eine vollständige positive Lösung jener Schwierigkeiten ist darum schlechterdings unmöglich; es ist nur zu erwarten, daß durch richtige Hervorhebung des Unterschiedes zwischen der göttlichen Erkenntniß und der unserigen die Schwierigkeiten geebnet und die formellen Widersprüche beseitigt werden. Nicht umsonst hebt schon die Offenbarung selbst hervor, daß die Erkenntniß der freien Handlungen der Geschöpfe in mehrfacher Beziehung ein ausschließliches und wunderbares Privilegium der Gottheit sei, welches sie vor jedem andern Geiste voraushabe, und daß gerade in ihr das Licht Gottes als ein solches erscheine, welches die verborgensten und dunkelsten Abgründe erhelle. 439

Die Erhabenheit der göttlichen Erkenntniß bezüglich der freien Handlungen der Geschöpfe tritt hauptsächlich in dreifacher Hinsicht hervor: 1) schon darin, daß Gott die freien Handlungen der Geschöpfe unmittelbar in sich selbst, nicht bloß in ihrer äußern Erscheinung und Offenbarung, sondern so, wie sie im Geiste oder Herzen des Handelnden selbst sind, oder vielmehr, wie sie von ihm ausgehen, und zwar von Innen heraus und insofern a priori erkennt; 2) darin, daß diese Erkenntniß in Gott von Ewigkeit her, also zeitlich schon vor der Vollziehung der freien Handlung vorhanden ist und nicht erst mit dem Eintritte derselben beginnt; 3) darin, daß der scientia visionis, welche Gott von den effektiv eintretenden freien Handlungen hat, in der Idee bei Gott die Erkenntniß vorausgeht, daß unter bestimmten von seinem Rathschlusse abhängigen Bedingungen die betreffende Handlung eintreten würde, weil sonst die Vorsehung Gottes nicht mit voller Einsicht und Sicherheit über die Herbeiführung und Zulassung der freien Handlung der Geschöpfe entscheiden könnte. In der ersten Beziehung heißt die Erkenntniß Gottes mit einem Ausdrucke der hl. Schrift scrutatio cordium, καρδιογνωσία), in der zweiten theologisch scientia futurorum liberorum (oder weil bei der futura non libera die gleiche Schwierigkeit nicht besteht, schlechthin futurorum) in der dritten scientia conditionatorum oder futuribilium. Bei jedem folgenden Punkte wachsen für unsere Auffassung die Schwierigkeiten; soweit dieselben aber zu lösen sind, erhalten sie auch ihr Licht von der richtigen Darstellung des ersten Punktes, und besonders des causalen Verhältnisses Gottes zu den geschaffenen Geistern, kraft dessen seine Erkenntniß auch die freien Handlungen derselben in eminenter Weise beherrscht. In dieser Reihenfolge werden wir daher auch die drei Punkte einzeln besprechen. 440

I. Erkenntniß der freien Handlungen überhaupt. Es ist de fide 1), daß Gott die freien Handlungen der Geschöpfe nicht bloß so, wie sie in Worten oder Werken oder sonstwie für andere Geschöpfe wahrnehmbar hervortreten, sondern auch so, wie sie als Entschluß und Gesin- 441

nung im Innern des Handelnden selbst, im Geiste und im Bewußtsein desselben entstehen und bestehen, ebenso vollkommen und noch vollkommener erkennt, als der Handelnde selbst, und daher auch, wie dieser, die äußern Werke des Willens von Innen, d. h. von dem innern Entschlusse und der Gesinnung des Handelnden aus, erkennt. Ebenso ist es de fide 2), daß Gott allein, kraft der innersten und vollsten Abhängigkeit des geschaffenen Geistes von ihm, ein solches Mitwissen von den innern freien Handlungen desselben besitzt. Hiemit ist zugleich auf eine weitere besondere Eigenthümlichkeit der Erkenntniß, die Gott von den freien Handlungen hat, hingewiesen. Es ist nämlich auch de fide 3), daß Gott, wie er die äußern Werke des Willens von Innen heraus, d. h. von dem Entschlusse und der Gesinnung des Handelnden aus, erkennt, so auch auf Grund der innersten und vollsten Abhängigkeit der Creatur von ihm die innern freien Handlungen ebenfalls von Innen heraus schaut, d. h. sie so schaut, wie, und deßhalb schaut, weil sie aus dem freien Willen als einem von ihm selbst abhängigen Principe hervorgehen.

442 Diese drei Glaubenssätze sind in der hl. Schrift vielmal und in der mannigfachsten Weise und zwar in engster Verbindung mit einander ausgesprochen, indem sie 1) mit besonderm Nachdruck Gott als den durchdringenden „Ergründer der Herzen und Nieren", den Erforscher und Ueberwacher aller Wege der Menschen darstellt, 2) diese Eigenschaft schon für sich allein, als innerlich durchdringende Erkenntniß, abgesehen von der Voraussicht der zukünftigen freien Handlungen, als proprium Gottes hinstellt und 3) dieselbe in nächste Beziehung mit der ursachlichen innersten Gegenwart Gottes im geschaffenen Geiste bringt. Wir führen nur einige Stellen an (weitere siehe Katholik 1872. II. S. 15 ff. u. Staudenmaier, II. S. 312 ff.). Vgl. zu 1.: Sir. 23, 28: Oculi Domini multo lucidiores sunt super solem circumspicientes omnes vias hominum et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes. Ezech. 16, 20: Omnia corda scrutatur Dominus et universas mentium cogitationes intelligit. — Zu 2.: 1 Reg. 8, 39: Tu nosti *solus* corda omnium filiorum hominum. Jerem. 17, 9: Pravum est cor hominum et inscrutabile; *quis cognoscet illud? Ego Dominus* scrutans cor et probans renes, qui do unicuique juxta vias suas et juxta fructum adinventionum suarum. Daher wird Gott auch schlechthin ὁ καρδιογνώστης genannt (Act. 15, 8), vgl. 1, 24; σὺ κύριε καρδιογνῶστα πάντων. — Zu 3.: Ps. 32, 13. 15: De coelo respexit Dominus; vidit omnes filios hominum . . . qui *finxit* singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum. Vgl. auch oben n. 364 die Stellen, welche die Erforschung des Innern mit der causalen Durchdringung des Innern in Verbindung bringen, besonders Hebr. 4 u. Sap. 1, 6—10. Zur Erläuterung dient noch 1 Cor. 2, 11: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Denn obgleich das nur zum Beweise dafür angeführt wird, daß ita et quae Dei sunt nemo novit, nisi Spiritus Dei: so deutet es doch darauf hin, daß Gott auch das Innere der Creatur nur darum kennt, weil er im Innern derselben ist.

443 Was den zweiten Punkt insbesondere betrifft, so redet zwar die hl. Schrift fast nur von den Herzen der Menschen und ihrer Verborgenheit für andere Menschen. Gleichwohl müssen ihre emphatischen Ausdrücke nach der einstimmigen Lehre der Väter in beiden Beziehungen auch auf die Engel bezogen werden (vgl. *Suarez,* de angelis, l. 2. c. 21), wogegen die rationellen Gründe der Unmöglichkeit, daß die Engel die innern Akte Anderer erkennen, nicht so klar sind, wie der Zeugenbeweis. Namentlich läßt sich darüber streiten, ob eben die Freiheit der innern Akte als solche der eigentliche und adäquate Grund jener Unmöglichkeit sei, resp. ob an den innern Akten bloß das freie zustimmende oder mißbilligende Verhalten des Willens unbedingt verborgen sei. Jedenfalls liegt in letzterem ein besonderer und der vorzüglichste Grund der Verborgenheit. Dagegen scheint es immerhin theologisch gewiß, daß die Verborgenheit nicht bloß von dem freien Verhalten

des Willens, sondern auch von den Affekten des Willens und sogar von den Gedanken des Verstandes gilt, wenigstens soweit sie frei erweckt und nicht von Außen aufgedrungen werden. (Vgl. *Suarez* l. c. c. 22 sqq., das Reichste und Erschöpfendste über diesen Gegenstand.) Es verdient hervorgehoben zu werden, daß, wenn die Erkenntniß, die Gott von den innern Akten des geschaffenen Geistes hat, an sich von höchster ethischer Bedeutung ist, diese auch in ganz besonderer Weise von dem ausschließlichen Besitz dieser Erkenntniß gilt. Wenn erstere uns so recht unsere Abhängigkeit von Gott und unsere unumgängliche Verantwortlichkeit vor ihm zum vollsten Bewußtsein bringt: so weist letzterer uns auf die Unabhängigkeit hin, die unser Geist gegenüber allen Geschöpfen behauptet, so daß diese ohne seine freie Zustimmung weder ihn zum Handeln bringen, noch von seinen innern Handlungen Kenntniß nehmen können. Insbesondere ist dieses von Wichtigkeit in Bezug auf die bösen Geister, welche bei ihren Versuchungen, bevor es zu einer Willensäußerung kommt, die Einwilligung des Versuchten ebensowenig wahrnehmen, als dieselbe erzwingen können.

Der dritte oben aufgestellte Satz, welcher die eigenthümliche Weise der 444
Erkenntniß, die Gott von den freien Handlungen als solchen hat, ausspricht und darum für die folgenden Thesen über die Voraussicht derselben von besonderer Wichtigkeit ist, läßt sich in folgender Weise näher erklären. Weil die Creatur, wie in ihrem Sein, so auch in ihrer Thätigkeit, und wie in ihrer übrigen Thätigkeit, so auch in ihrer freien Thätigkeit von Gott innerlich abhängig ist, d. h. nur auf Grund einer ihr von Gott mitgetheilten Bewegung und unter seiner Mitwirkung thätig werden kann und wird: so stellt sich die freie Thätigkeit der Creatur für das Auge Gottes dar als der Verlauf einer von Gott ausgegangenen und getragenen Bewegung — nämlich die guten Handlungen als Durchführung und Abschließung der Bewegung in der von Gott intendirten und angebahnten Richtung, die bösen Handlungen als eine von der Creatur bewirkte Verkehrung und Ablenkung der Bewegung in eine von Gott nicht intendirte Richtung hinein. Folglich kann und muß Gott die freien Handlungen, wie alle übrigen Thätigkeiten seiner Creatur, nicht als von ihm unabhängige Erscheinungen an den Wesen außer ihm, sondern in ihrem Ursprunge aus dem von ihm selbst abhängigen geschöpflichen Willen, oder von ihrer Wurzel aus und damit von sich selbst als der ersten Wurzel der geschöpflichen Freiheit und ihrer Thätigkeit aus, erkennen, so zwar, daß die freie Thätigkeit der Creatur nicht ihre Strahlen in Gott hineinwirft, sondern vielmehr vermöge ihrer Abhängigkeit von Gott von seiner Erkenntniß bestrahlt wird. Wie indeß Gott überhaupt nicht schlußweise die Wirkungen aus der Beschaffenheit der Ursachen erkennt, sondern mit seinem schauenden Auge die Ursachen in ihrem aktuellen Wirken und bis in die Wirkungen hinein verfolgt: so erkennt er insbesondere die thatsächliche Entscheidung des freien Willens nicht schlußweise aus der vorhergehenden Beschaffenheit und Zuständlichkeit desselben, folglich auch nicht aus der dem Willen von Gott mitgetheilten Bewegung, soweit diese eine der Willensentscheidung vorausgehende Zuständlichkeit einschließt; denn das würde eine nothwendige Verbindung zwischen dem vorausgehenden Willenszustande und dem nachfolgenden Willensakte voraussetzen und damit die Freiheit aufheben. Er schaut vielmehr jene Entscheidung direkt in ihrer thatsächlichen Vollziehung durch den von ihm abhängigen und bewegten freien Willen, aber so, daß eben die Abhängigkeit des freien Willens von Gott und der Bewegung

Gottes der objektive formelle Grund (ratio formalis objectiva) ist, weßhalb der Blick Gottes auf die freie Entscheidung desselben fallen kann und muß.

445 In dieser Erklärung der Art und Weise, wie Gott die freien Handlungen der Geschöpfe von Innen heraus schaut, sind im Grunde alle Theologen einig, nur daß die verschiedenen Schulen bald zu stark und einseitig hervorheben, daß die freien Handlungen in und aus der Bewegung von Seiten Gottes wie in einem medium erkannt würden, bald zu vorwiegend betonen, daß die freien Handlungen ohne medium nur in sich selbst, wie sie aus dem geschöpflichen Willen hervorgehen, erkannt würden. Aber auch darin sind im Grunde alle Schulen einig, daß die erstere Ausdrucksweise ohne Restriktion nur bei den guten Handlungen zutrifft, welche so von Gott ausgehen, daß sie von ihm bezielt und erzielt werden, während die andere Ausdrucksweise ohne Restriktion bloß auf die bösen Handlungen paßt, welche in ihrer bösen Eigenschaft gar nicht von Gott, sondern von dem geschöpflichen Willen ausgehen und von diesem allein in ihrer verkehrten Richtung bestimmt werden.

446 Wir sagten, die obige Erklärung der Art und Weise, wie Gott die freien Handlungen der Geschöpfe erkenne, werde im Grunde von allen Schulen zugegeben oder vielmehr vorausgesetzt, wenn sie schon durch einseitige Betonung des einen oder des andern Momentes von einander abzuweichen scheinen, oder auch über das Ziel hinausschießen. In der That, die Thomisten, welche einseitig betonen, daß Gott jene Handlungen nicht bloß in, sondern aus der von ihm ausgehenden Bewegung, resp. seinem dieselbe bestimmenden Rathschlusse, erkenne und daher die hiedurch entfaltete Macht Gottes über den geschöpflichen Willen zum Medium oder vielmehr zum formellen Grunde der Erkenntniß machen, gestehen doch wieder ein, daß Gott nicht aus der von ihm erzeugten Beschaffenheit des freien Willens, wie sie als actus primus der Entscheidung vorausgeht, die letztere erkennen könne, sondern in der Vollziehung der Entscheidung selbst (oder im actus secundus), wie sie thatsächlich aus der wirksamen Bewegung Gottes hervorgeht oder vielmehr in dieser mit eingeschlossen ist. Die Vorsichtigern unter ihnen bemerken dabei ausdrücklich, daß, wie das Resultat des von Gott gegebenen Anstoßes, oder der causa impellens, von dem Verhalten des freien Willens in ratione causae materialis oder disponentis abhängig sei, so auch die Erkenntniß Gottes vermöge des Anstoßes das Resultat nur insofern erkenne, als sie zugleich im Willen dessen eigenes Verhalten schaue. Dieses gilt besonders von der Voraussicht der sündhaften Handlungen, bei welchen der entscheidende Grund für ihr Zustandekommen als solche ausschließlich im geschaffenen Willen liegt [1].

[1] Vgl. über diese Temperirung der thomistischen Anschauung *Amort.* l. c.; Katholik 1868. I. S. 703 ff. u. 1873. II. 281 ff. Vgl. besonders folgende Aeußerung des Thomisten *Gonet* (clypeus theol. thom. de Deo tr. 4. disp. 8. n. 254.): Nisi homo vel angelus prius natura se determinaret ad formale peccati, vel ad materiale formaliter sumptum, non praedeterminaretur a Deo ad materiale materialiter sumptum, seu ad entitatem physicam, quae malitiae morali substernitur. Quod diximus de praedeterminatione temporali, applicari debet aeternae praedefinitioni seu decreto praedeterminanti . . . Unde sicut diximus, quod ideo Deus praedeterminat voluntatem creatam ad materiale peccati, quia illa prius natura se ipsa determinat ad formale: ita etiam dicendum est, Deum entitatem et actualitatem in materiali peccati imbibitam *idcirco ab aeterno praedefinire, quia praevidit voluntatem creatam se ipsam* ad formale vel ad materiale fundamentaliter sumptum *ex propria malitia et defectibilitate determinaturam.* Si autem quaeras, in quo medio talis praescientia fundetur, dici potest (et haec responsio videtur verior et principiis Thomistarum conformior) talem praescientiam non fundari in alio medio, quam in ipsa praedefinitione seu decreto positivo praedeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum. *Ut enim tale decretum habeat rationem medii respectu illius, non requi-*

Andererseits behaupten die Molinisten zwar sehr nachdrücklich, daß Gott die freien Handlungen der Creaturen nicht aus seiner Vorausbewegung oder seinen Rathschlüssen, sondern erst in der objektiven Wahrheit oder dem wirklichen Eintreten der freien Entscheidung schaue. So wenig sie aber behaupten möchten, daß Gott die freie Entscheidung auch dann erkennen würde, wenn der geschaffene Wille in keiner Weise von Gott abhängig wäre, oder daß überhaupt der geschaffene Wille ohne irgend einen Anstoß von Seiten Gottes zum Handeln kommen würde: so wenig können sie bestreiten, daß bei Angabe der ratio formalis, weßhalb Gott die freien Handlungen erkenne, sein Einfluß als Beweger des geschaffenen Willens nicht außer Acht gelassen werden darf. Daraus, daß beiderseits die entsprechenden Clauseln nicht immer angewandt oder klar genug gestellt wurden, sind hier die bekannten oft sehr schroffen Controversen entstanden, worauf wir später öfter zurückkommen.

Ebenso trug zur Verwirrung bei, daß man die Frage nach dem objektiven Grunde 447 (ratio formalis) der Erkenntniß als Frage nach dem Mittel (medium) der Erkenntniß formulirte. Denn da das medium in unserer Erkenntniß gewöhnlich ein Objekt bezeichnet, welches zu einem andern kraft der nothwendigen Verbindung, in welcher es zu diesem steht, hinüberführt, so mußte die Behauptung eines solchen den freien Handlungen vorausgehenden Mediums die Freiheit derselben verdunkeln; sie gab daher auch vorzüglich Anlaß, daß die Molinisten, indem sie jedes derartige medium im Interesse der Freiheit läugneten, auch die ratio formalis der göttlichen Erkenntniß ausschließlich in das Dasein der freien Handlung oder vielmehr der sie bestimmenden Willensentscheidung setzten. Wenn aber das medium bloß aufgefaßt wird als Verbindungsmittel für das schauende Auge, um die Continuität zwischen ihm und dem Gegenstande herzustellen und ihm denselben zu vergegenwärtigen: dann ist ein solches auch bei Gott nicht nur möglich, sondern nothwendig, und liegt hier eben darin, daß die freie Thätigkeit der Creatur nicht zwar auf das Auge Gottes durch von ihr ausgehende Strahlen einwirkt, sondern wesentlich nur auf Grund einer von Gott ausgegangenen Bewegung in's Dasein treten kann. Da die Molinisten dieß im Grunde nicht läugnen, so ist ihre ebengenannte Fassung, wie sie sich noch neuerdings bei *Franzelin* thes. 43, findet, inadäquat. Besser war dagegen, richtig verstanden, die Fassung Molina's selbst: Gott erkenne die freien Handlungen in supercomprehensione libertatis creatae, d. h. nicht aus der klaren und erschöpfenden Erkenntniß der Zustände der freien Wesen, sondern darum und darin, daß die geschaffene Freiheit als solche wegen ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer wie in ihrer Kraft, so auch in ihrer aktuellen Bethätigung von Gott vollständig und unfehlbar durchschaut und überschaut werden müsse.

Die einschlägige Lehre des hl. Thomas, welche den beiden von uns n. 442 aufgestellten Sätzen entspricht, ist am deutlichsten in folgenden Stellen der Summa c. gent. 448 lib. 1. ausgesprochen: der erste Satz c. 68: Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis. Nam cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei: oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis. . . . Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et molestiam causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari, et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus

---

ritur, quod illam omnibus modis et in omni genere causae antecedat, sed sufficit, quod illam praecedat in aliquo priori naturae et instantis *a quo*, in aliquo genere causae, *quamvis illam in alio genere supponat et subsequatur*, ut constat in exemplis adductis. Ex dictis intelliges, quod licet decretum, quo statuit Deus ab aeterno ad actus malos et peccaminosos hominum et Angelorum concurrere, in aliquo sensu praedefinitio et praedeterminatio appellari possit, potest tamen etiam *postdefinitio* et *postdeterminatio* nuncupari; licet enim in aliquo genere causae sit prior determinatione voluntatis creatae, *in alio tamen est ea posterior*, et ab illa dependet modo explicato, subindeque postdefinitio et postdeterminatio appellari potest.

seipsum cognoscendo hujusmodi cognoscere possit. — Der andere Satz in c. 67: Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque *in sua causa* est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero ex sua causa non potest non esse. Secundum vero quod utrumque eorum *in se* est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum, quia in contingenti, secundum quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res, *non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse, quod habent in seipsis.* Nihil igitur prohibet eum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

449 Aus obiger Erklärung der Erkenntnißweise begreift sich zunächst, wie auch bezüglich der freien Handlungen der Geschöpfe das Dogma von der Unabhängigkeit der göttlichen Erkenntniß gewahrt wird. Obgleich nämlich der freie Wille der Creatur durch seine eigene Entscheidung ein Objekt des göttlichen Erkennens bestimmt und verursacht, so bestimmt und verursacht er darum doch nicht das göttliche Erkennen selbst. Im Gegentheil, wie Gott durch sein eigenes Wesen zur Erkenntniß alles Erkennbaren ohne Ausnahme bestimmt ist: so erkennt er auch die freien Handlungen der Geschöpfe nicht dadurch, daß diese selbst sich ihm gegenwärtig und erkennbar machen, sondern ganz von sich aus, indem er selbst sie sich dadurch gegenwärtig und erkennbar macht, daß sie als Ausläufer der von ihm ausgehenden Bewegung in dieser mitgeschaut werden. Damit aber ist zugleich gesagt, daß die Erkenntniß der freien Handlungen der Geschöpfe objektiv als durch ihren formellen Grund bedingt und getragen wird von dem Causalitätsverhältniß, in welchem Gott zu ihnen, oder dem Abhängigkeitsverhältniß, in welchem sie zu Gott stehen: nicht als ob Gott diese Handlungen ebenso determinirte, wie alle übrigen Wirkungen seiner Macht, sondern inwiefern die Selbstbestimmung des geschaffenen Willens, wie sie auf Grund des causalen Einflusses Gottes erfolgt, so auch auf Grund dieses Einflusses von Gott erkannt wird. Da ferner dieser formelle Grund der Erkenntniß nur die Beziehung des materiellen Objektes zu dem formellen Objekte derselben, dem Wesen Gottes, ausdrückt, so begreift sich zugleich, wie man sagen könne und müsse: Gott erkenne die freien Handlungen in seinem eigenen Wesen, d. h. vermöge der vollkommenen Erkenntniß seines Wesens, die sich nothwendig auf Alles, was von ihm thatsächlich abhängig ist, erstrecken muß; oder sie würden ihm in seinem Wesen repräsentirt oder vergegenwärtigt, d. h. sein Wesen bestimme ihn nicht nur zur vollkommenen Erkenntniß seiner selbst, sondern auch alles Dessen, was thatsächlich von demselben abhängt.

450 Wenn dieses richtig verstanden wird, so ist klar, daß man wegen dieses ursachlichen Verhältnisses Gottes ebenso wenig sagen kann, die bestimmte Erkenntniß der freien Willensentscheidung sei die bestimmende Ursache der letztern, wie man wegen der Unabhängigkeit Gottes sagen kann, die Willensentscheidung sei die Ursache, wodurch Gott zur Erkenntniß derselben bestimmt werde. Man kann nur sagen: wie das effektive Eintreten der Willensentscheidung nur eine bloße Bedingung sein kann, damit Gott sie erkenne, so ist sie doch auch eine nothwendige Bedingung dafür, daß Gott vermöge seines ursachlichen Einflusses seine Erkenntniß auf die Willensentscheidung erstrecke.

Diese ganze Lehre läßt sich kurz auch in folgender Weise ausdrücken. Die Erkenntniß Gottes von den freien Handlungen ist eben deßhalb, weil ein Schauen von Innen heraus, auch ein Erkennen *a priori*, nicht a posteriori, und besitzt als solche in Hinsicht auf den sie selbst bestimmenden Grund eine doppelte Priorität gegenüber ihrem Gegenstande, nämlich die der Unabhängigkeit und der Causalität. Dagegen besitzt sie nicht die Priorität der materiellen Bestimmtheit, weil sie diese erst darin erlangt, daß sie die freie Handlung so, wie sie durch den geschaffenen Willen bestimmt wird, in ihrer objektiven Wahrheit erfaßt, und folglich durch diese objektiv bedingt wird.

Die formelle Unabhängigkeit der göttlichen Erkenntniß in Verbindung mit ihrer mate- 451
riellen Bedingtheit hat schon *Joan. Damasc.* (contra Manichaeos c. 79) also ausgedrückt: *Vis praescia Dei non ex nobis habet causam; quod autem haec, quae facturi sumus, praevidet, ex nobis est*: nisi enim essemus ea facturi, neque ipse ea praevidisset, utpote non futura. Et praescientia quidem Dei verax est et infallibilis; at non ipsa est causa, ut omnino fiat, quod futurum est; sed quia nos facturi sumus, ideo Deus praenoscit. Diese Worte erklären zahllose andere, meist ebenfalls gegen die Manichäer gerichtete Stellen der Väter, worin diese, um die menschliche Freiheit deutlicher zu wahren, theilweise mit noch stärkern Ausdrücken, als Damascenus, betonen, daß die freien Handlungen nicht deßhalb einträten, weil Gott sie mit Bestimmtheit wisse, sondern daß Gott deßhalb sie wisse, weil sie einträten, und daß der geschaffene Wille, indem er den Eintritt der Handlung bestimme, damit auch das Wissen Gottes bestimme (vgl. viele derartige Stellen bei *Petav.* l. 4. c. 8 und *Ruiz*, de scientia Dei, disp. 33, sect. 3—4; Katholik 1873. I.). Den Sinn des letztern Ausdrucks in mehreren vielgebrauchten Stellen von *Orig.* (c. Cels. II. 20: Non, qui praedixit, causam dicimus futuri eo quod illud futurum esse praedixit, sed futurum, quod utique futurum esset, etiamsi praedictum non esset, dicimus causam praebuisse praenoscenti illud praedicendi und besonders in Rom. c. 8.: Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat) erklärt *Alb. Magn.* treffend dahin: Origenes intendit, quod futurum, quia futurum est, *scibile* sit a Deo, hoc est, habeat *aptitudinem ad sciendum* [d. h. ut sciatur]; et sic futurum nullam dicit causam sciendi in sciente, sed dicit rationem aptitudinis in scibili. *Alex. Hal.* q. 23. membr. 3 bemerkt dazu sehr fein: Origenes non ponit activum, sed passivum; unde non est concedendum: quia futurum est, *ideo scit Deus*, sed: *ideo scitur a Deo;* sic enim notatur causa aptitudinis ad sciendum in scibili, in activo vero magis notatur causa respectu alicujus in sciente. *Thom.* hingegen erklärt, um auch jeden Schein eines Einflusses des Objektes auf die Erkenntniß Gottes auszuschließen, den Ausdruck Deus cognoscit contingens *quia* est, dahin, daß das quia, weil es immer einen Grund ausdrücke, hier den logischen Zusammenhang ausdrücke, welcher für uns zwischen der Behauptung des Daseins der freien Handlung und der Behauptung der entsprechenden Erkenntniß in Gott bestehe, und daß er folglich die erstere Behauptung als causa inferendi für die letztere darstelle, was freilich den Gedanken der Väter nicht so klar wiedergibt, wie die Erklärung Albert's. Namentlich erklärt es nicht, wie die Väter bezüglich der Sünden auch Ausdrücke, wie den folgenden, gebrauchen konnten: Quid ergo, coëgit nos Deus, ut mali sibi videremur ab aeterno? Absit! Nam potius *nos coëgimus Deum*, ut nos malos videret (*Beda*, var. qq. q. 13). Ueberhaupt bezieht sich bei den Vätern das Deus scit, quia sunt zunächst und in der Regel eben auch nur auf die sündhaften Handlungen als solche. Da aber das sündhafte Handeln als solches eben kein agere, sondern ein deficere, und die Sünde formell kein ens, sondern ein non ens ist, so ist damit gar nicht ausgeschlossen, daß man nicht bloß bezüglich der guten Handlungen, sondern auch bezüglich der bösen, inwieweit sie etwas Positives und Reelles sind, das allgemeine Princip geltend mache, Gott erkenne Alles, was er außer sich erkennt, als Ursache desselben (vgl. bes. *Anselm.* de conc. q. 1. c. 7). Da ferner alles äußere Wirken Gottes von einer Erkenntniß der Wirkung begleitet und geleitet wird, so kann man in gewissem Sinne

ebenfalls sagen, daß auch die freien Handlungen der Geschöpfe durch die Erkenntniß Gottes verursacht werden und deßhalb sind, weil Gott sie erkennt, d. h. weil Gott sie als solche erkennt, die durch seine Einwirkung auf die Creatur herbeigeführt werden, resp. unter seiner Mitwirkung in's Dasein treten sollen. Aber dieser letztere Ausdruck darf nur mit Vorsicht angewandt und jedenfalls nicht, wie dieß von Seiten mancher Thomisten geschieht, so urgirt werden, daß dadurch der umgekehrte, welcher bei den Vätern der regelmäßige ist, seine Bedeutung verliert oder gar als eine Abnormität erscheint. Vgl. oben n. 446 die Vermittlungstheorie der bessern Thomisten.

452 II. Das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen. Wie Gott die freien Handlungen der Creatur in ihrem Innern und von Innen heraus erkennt, und sie daher eben so vollkommen oder vielmehr noch vollkommener erkennt, wie der Handelnde selbst: so ist es auch de fide, daß diese Erkenntniß, wie alles andere göttliche Erkennen, eine ewige ist. Demgemäß erkennt Gott 1) die freien Handlungen der Creatur schon zeitlich vor dem Eintreten derselben, und weiß folglich zeitlich früher um dieselben, als der Handelnde selbst um dieselben weiß, und als die Handlungen durch ihre eigene Wirklichkeit sich erkennbar machen können. Zugleich aber erkennt Gott 2) dieselben vor ihrem Eintreten ebenso in ihrer eigenen Wirklichkeit, wie im Augenblicke ihres Eintretens, und schaut sie folglich in steter Gegenwart, so daß er sie nicht als ihm selbst zukünftig, sondern bloß als in der Reihenfolge der Zeit zukünftig erkennt. Wenn daher sein Wissen in der ersten Beziehung, als ein früher vorhandenes, Vorherwissen (praescientia) genannt werden kann und muß: so darf dieß doch nicht in dem Sinne geschehen, als ob damit, wie bei uns, eine von dem Gegenwärtigschauen verschiedene Erkenntnißweise ausgedrückt werden solle. *Vatic.* de fide cath. c. 1: Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, etiam ea, quae libera creaturae actione futura sunt. Vgl. auch die von Sixtus IV. censurirten Sätze des Petrus de Riva: Deus non habet cognitionem certam seu judicativam de significato, quod importat propositio fidei de futuro, ex sua natura et modo enuntiandi; und: propositiones fidei de futuro non sunt verae veritate propria et ex rigore logico seu modo enuntiandi, sed neutrae. Daß dieses Vorauserkennen Gott auch ausschließlich eigenthümlich und darum recht eigentlich eine tessera divinitatis ist, folgt schon aus der Natur der Sache, ist aber auch ausdrücklich in der Offenbarung und Kirchenlehre bezeugt.

453 Zu 1. Die Ewigkeit, resp. die zeitliche Priorität des göttlichen Wissens, wird in der hl. Schrift gerade bezüglich der freien Handlungen wiederholt hervorgehoben. So bes. Ps. 138, 1 sqq.: Intellexisti cogitationes meas *de longe* . . . omnes vias meas *praevidisti*... Ecce Domine tu cognovisti omnia, novissima et antiqua; mirabilis facta est scientia tua ex me. Sir. 39, 24.: Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. A saeculo et usque in saeculum respicit et nihil est mirabile in oculis ejus. Ib. 23, 28: Oculi Domini multo lucidiores super solem circumspicientes omnes vias hominum . . . Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic et post perfectum respicit omnia (das vorausgehende vias hominum zeigt, daß es sich in dem folgenden Satze nicht bloß um die Substanz der geschaffenen Dinge und deren naturnothwendige Thätigkeit handelt). Aehnlich Sir. 42, 19 ff. s. oben n. 421: Vgl. auch Dan. 13, 42—43 die Worte im Gebet der Susanna: Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia, antequam fiant: tu scis, quoniam falsum testimonium dixerunt contra me. — Ein thatsächlicher Erweis des göttlichen Vorherwissens liegt in den in der hl. Schrift enthaltenen unzähligen Pro-

phezeiungen, welche sich direkt auf freie Handlungen der Menschen beziehen oder solche voraussetzen (vgl. eine Aufzählung im Katholik 1872. II. S. 31 ff.), indem sowohl Gott selbst hier eine bestimmte Erkenntniß von der Zukunft ausspricht und formell bezeugt, als auch die nachherige Erfüllung die Wahrheit derselben bestätigt. Daher der bekannte Spruch von *Tert.* c. Marcion.: Praescientia Dei tot habet testes, quot fecit prophetas. Bei dieser Gelegenheit erklärt auch die hl. Schrift, daß das Vorherwissen ein proprium divinitatis sei und nur dem wahren Gott zukomme: so bes. Is. 41, 22 et 23: Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos. Vgl. Is. 44, 7—8. — Allerdings kommt in manchen Aeußerungen Gottes und der hl. Schrift, aber nicht so sehr in eigentlichen Voraussagungen der wirklichen Zukunft, als in Aeußerungen über hypothetische Eventualitäten, ein forte oder forsitan vor. Daß aber dieses forsitan von Seiten Gottes keine bloß conjekturale Erkenntniß ausdrücken soll, geht da, wo der Urtext griechisch, schon daraus hervor, daß es dort dem griechischen ἄν mit dem Indikativ entspricht (z. B. Joan. 8, 19: Si me sciretis, et Patrem meum forsitan cognovissetis), weßhalb denn auch anderswo in der Vulgata statt forte die bekräftigende Partikel utique gesetzt wird (z. B. Joan. 14, 7: Si me cognovissetis, et Patrem meum *utique* cognovissetis). Wo aber der Urtext selbst ein forte hat, sciendum nobis est, quia ista dubitatio locutionis Dei *non ex ignorantia,* sed *ex alia significatione* descendit (*Greg.* M. in Ezech. l. 1. hom. 2. n. 8.). Die wichtigste von diesen aliae significationes ist die, welche *Hieron.* (in Jerem. 26) angibt: Verbum ambiguum *forsitan* majestati Domini non potest convenire, sed nostro loquitur affectu, *ut liberum servetur arbitrium,* ne ex praescientia ejus quasi ex necessitate vel facere quid vel non facere cogatur. Vgl. *Knoll* § 32. Aehnlich verhält es sich mit all den Ausdrücken, mit welchen die hl. Schrift sagt, daß Gott die Sünden oder vielmehr die Sünder nicht kenne. Dieselben setzen sogar geradezu voraus, daß Gott die Sünden nur allzugut kennt und eben deßhalb von den Sündern nichts wissen will. Insbesondere besagen sie, daß Gott die Sünden und die Sünder als solche nicht kennt 1) scientia approbationis, sondern improbationis, also mit Abscheu seine Augen abwendet; 2) scientia artis oder practica; 3) scientia complacentiae und remunerationis u. s. w. Vgl. hierüber eine schöne eingehende Abhandlung bei *Ruiz,* de scientia Dei disp. 18. sect. 1—2.

In der kirchlichen Lehre war das ewige Vorauswissen von Anfang an eine so ausgemachte Wahrheit, daß man seine Läugnung für identisch hielt mit der Läugnung der Gottheit. Daher *August.* civ. Dei l. 5. c. 9: confiteri esse Deum, et negare praescium futurorum apertissima insania est . . . nam, qui non est praescius futurorum, non est utique Deus. Außer den Heiden, von denen übrigens viele selbst bei aller sonstigen Unvollkommenheit ihres Gottesbegriffes das Vorauswissen nicht läugneten, haben unter Christen nur die Halbheiden, wie die Sozinianer, dasselbe geläugnet. Es ist daher unbegreiflich, wie in neuerer Zeit einige deutsche Theologen, wie Günther, wegen der Schwierigkeiten im Verständnisse eine so offenbare und fundamentale Glaubenslehre bezweifeln konnten. Der Schwierigkeiten ist man sich in der Kirche immer bewußt gewesen, und die hl. Schrift weist selbst darauf hin, daß das fragliche Wissen Gottes etwas Wunderbares sei. 454

Zu 2. Daß das ewige Wissen Gottes ein Ewiggegenwärtigschauen sei, deutet die hl. Schrift damit an, daß sie (oben Sir. 23, 28) es als ein circumspicere omnes vias hominum darstellt, worin das agnoscere antequam crearentur und das respicere post perfectum eingeschlossen sei. Die Väter aber heben dieses oft und sehr nachdrücklich hervor. *August.* ad Simpl. l. 2. q. 2. n. 2: Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest. Si autem, sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo: bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei, quod absurdissimum atque falsissimum est. Nec enim potest, quae ventura praenoscit, nosse cum venerint, nisi bis innotescant, et praenoscendo antequam sint, et cognoscendo cum jam sunt. Ita fit, ut (quod longe a veritate seclusum est) temporaliter aliquid accedat scientiae Dei, cum temporalia, quae praesciuntur, etiam praesentia sentiuntur, quae non sentiebantur, antequam fierent, sed 455

tantummodo praesciebantur. Si vero etiam cum venerint, quae praesciebantur esse ventura, nihil novi accedit scientiae Dei, sed manebat illa praescientia sicut erat etiam, prius quam venirent quae praesciebantur: quomodo jam praescientia dicetur, quando non est rerum futurarum? Jam enim praesentia sunt, quae futura cernebat, et paulo post erunt praeterita. Praeteritarum autem rerum, sicut praesentium, nullo modo potest dici praescientia. Reditur ergo ad id, ut fiat rebus jam praesentibus scientia, quae eisdem rebus futuris erat praescientia: et cum ea quae praescientia erat prius, postea scientia fit in Deo, admittit mutabilitatem et temporalis est, cum sit Deus, qui vere summeque est, nec ulla ex parte mutabilis, nec ullo motu novitio temporalis. Placet ergo, ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam. Weitere Ausführung der Väterlehre s. Katholik 1872. II. a. a. O.

456 Die Nothwendigkeit des Vorauswissens von Ewigkeit her liegt zunächst darin, daß Alles, was in Gott ist, ewig sein muß und nicht erst in der Zeit eintreten darf; und dieß um so mehr, als in dem Falle, daß das Vorauswissen kein ewiges wäre, auch die Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung, welche das thatsächliche Eintreffen bestimmter Handlungen der Geschöpfe voraussetzen, nicht von Ewigkeit her, sondern erst zur Zeit des Eintreffens gefaßt werden könnten. Die innere Möglichkeit des ewigen Vorauswissens aber ergibt sich daraus, daß das Erkennen Gottes auch bezüglich der freien Handlungen nach dem Gesagten in Bezug auf seinen Grund und Gesichtspunkt ein Erkennen a priori, nicht wie das unsere a posteriori, ist; mit andern Worten die zeitliche Priorität der Erkenntniß Gottes ist bedingt durch die Priorität der Unabhängigkeit und der Causalität, und ihre Ewigkeit überhaupt durch die Ewigkeit des objektiven formellen Grundes, durch welchen Gott zur Erkenntniß alles Erkennbaren bestimmt wird, also durch die Ewigkeit des göttlichen Wesens. Inwiefern aber das Vorauswissen den Charakter des Gegenwärtigschauens hat, ist es weiterhin dadurch bedingt, daß alles Zeitliche der Ewigkeit Gottes gegenüber nicht kommt und geht oder mit einem Theile der Dauer Gottes coexistirt, und daß es folglich, von der Ewigkeit aus gesehen, seine Stellung zum Auge nicht verändert, vielmehr so, wie es im Augenblicke seines Daseins von Gott geschaut wird, immer von ihm geschaut werden muß. Freilich klären diese Bedingungen der innern Möglichkeit des göttlichen Schauens dieselbe für unsern Verstand nur insofern auf, daß wir einsehen, ohne dieselben sei jene Möglichkeit nicht denkbar, und durch dieselben besitze Gott eine Vollkommenheit der Erkenntniß, die wir nicht nach der beschränkten Fähigkeit unseres Verstandes beurtheilen dürfen; aber mehr ist auch nicht nothwendig, um die berechtigten Ansprüche der Vernunft zu befriedigen.

457 Dagegen ist es, den dogmatisch richtigen Begriff des göttlichen Vorherwissens als eines ewigen Schauens vorausgesetzt, nicht undenkbar, sondern positiv evident, daß dasselbe die Freiheit der in ihm erkannten Handlungen ebenso wenig aufhebt, als diese durch menschliche Wahrnehmung oder Erinnerung der bereits in der Zeit vollzogenen Handlungen aufgehoben wird. Denn das Dogma besagt ausdrücklich, daß das Vorauswissen Gottes dieselbe Erkenntniß ist, welche Gott zur Zeit oder nach der Zeit der vollendeten Handlung besitzt. Wenn aber das Vorauswissen Gottes von der menschlichen Erkenntniß der gegenwärtigen Handlung sich

auch dadurch unterscheidet, daß es ein Erkennen von Innen heraus und a priori ist: dann ist damit eben gesagt, daß Gott die freien Handlungen nicht bloß materiell in ihrem effektiven Dasein, sondern auch formell als durch den Gebrauch der Freiheit ins Dasein tretend erkennt. Mithin läßt das göttliche Vorauswissen nicht nur ebenso, wie das menschliche Wahrnehmen, die Freiheit der betreffenden Handlungen bloß unangetastet bestehen; vielmehr schließt es dieselbe so wesentlich ein, daß es in Ermangelung derselben nicht nur falsch sein würde, sondern auch nicht einmal auf das materielle Dasein der Handlung sich erstrecken könnte. Nur dann würde das Vorauswissen Gottes die Freiheit aufheben, wenn es ein schlußweises Wissen wäre oder mit einem nöthigenden Einflusse Gottes auf den menschlichen Willen verbunden wäre, resp. einen solchen voraussetzte; aber diese Annahmen stehen eben im formellsten Widerspruche mit dem Dogma von dem Vorauswissen Gottes als einem wahren ewigen Schauen der durch Selbstbestimmung der Geschöpfe ins Dasein tretenden Handlungen.

In der obigen Weise ist in der That von jeher durch Väter und Theologen die Einwendung gegen das Vorherwissen Gottes, als ob dadurch dem freien Willen eine vorhergehende innerliche Nothwendigkeit, die betreffenden Handlungen zu setzen, aufgelegt und so eine Art von fatum eingeführt würde, gelöst worden. So *Aug.* lib. arb. l. 3. n. 4: Sicut tu *memoria tua* non cogis facta esse quae praeterierunt: sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae non fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti: ita Deus omnia, quorum ipse auctor est, praescit, nec tamen omnium, quae praescit, ipse auctor est. Ferner civ. Dei l. 5. c. 10: Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. Quocirca nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum. Sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur: illud, ut bene credamus, hoc, ut bene vivamus. Male autem vivitur, si de Deo non bene creditur. Unde absit a nobis ejus negare praescientiam, ut liberi esse velimus, quo adjuvante sumus liberi vel erimus. Proinde non frustra sunt leges, objurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes: quia et ipsas futuras esse praescivit, et valent plurimum, quantum eas valituras esse praescivit; et preces valent ad ea impetranda, quae se precantibus concessurum esse praescivit; et juste praemia bonis factis, et peccatis supplicia constituta sunt. Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit: immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat: sed si peccare voluerit, etiam hoc ille praescivit. 458

Die Nothwendigkeit, welche das Vorherwissen Gottes mit sich bringt, ist darum eine solche, welche das Eintreffen der freien Handlung voraussetzt, und also ganz von derselben Art, wie diejenige Nothwendigkeit, die sich aus dem principium contradictionis ergibt. Diese ist aber eine necessitas consequens (quam facit res), nicht antecedens (quae facit rem) — oder sensus compositi, nicht sensus divisi — oder necessitas dicti (resp. secundum dici), nicht rei (resp. secundum rem) — oder endlich conditionalis (hypothetica), nicht absoluta (categorica resp. simplex). Vgl. *Boëthius*, consol. phil. lib. 5. prosa E: *Duae sunt necessitates: simplex una,* veluti quod necesse est, omnes homines esse mortales; *altera conditionis*, ut, si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, id esse aliter, ac notum est, nequit. Sed haec conditio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed conditionis adjectio. Nulla enim necessitas cogit in- 459

cedere voluntarie gradientem, quamvis eum tamen, cum graditur, incedere necessarium sit. — Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tametsi nullam habeat naturae necessitatem. Atqui Deus ea futura, quae ex arbitrii libertate proveniunt, praesentia contuetur. Haec igitur, ad intuitum relata divinum, necessaria fiunt per conditionem divinae notionis: per se vero considerata, ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. — *Anselm.* de concord. lib. arb. q. 1 (wo die ganze Frage ausführlich besprochen wird), c. 2: Si quis intellectum verbi proprie considerat, hoc ipso, quod praesciri aliquid dicitur, futurum esse pronuntiatur: non enim nisi quod futurum est praescitur, quia scientia non est nisi veritatis. Quare cum dico, quia, si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum, idem est ac si dicam: si erit, ex necessitate erit. Sed haec necessitas non cogit nec prohibet aliquid esse aut non esse. . . . Nam cum dico: si erit, necessitate erit: hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. — *Thom.* de ver. q. 2. a. 12. ad 2: Contingens refertur ad cognitionem divinam secundum quod ponitur esse in rerum natura; ex quo autem est, non potest non esse tunc, quando est. . . . Non tamen sequitur, quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus noster non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens. Ebenso c. gent. l. 1. c. 67: Si unumquodque a Deo cognoscitur, sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse, quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc, quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est *absolute*, vel ut a quibusdam dicitur, necessitate *consequentis*, sed *sub conditione*, vel necessitate *consequentiae*. Haec enim conditionalis est necessaria, si videtur sedere, sedet. Unde etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: quod videtur sedere, necesse est sedere; patet eam *de dicto* intellectam et *compositam* esse veram, *de re* vero intellectam et *divisam* esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quae circa Dei scientiam oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

III. Das göttliche Wissen von den bedingt zukünftigen freien Handlungen.

460 Wie das ewige Vorherwissen der freien Handlungen der Geschöpfe bei Gott dazu nothwendig ist, damit er von Ewigkeit her in Rücksicht auf jene Handlungen seine weitern Rathschlüsse treffen konnte: so ist es dazu, damit Gott in seiner Vorsehung überhaupt den Lauf der Welt vollkommen beherrsche und in souveräner Weise darüber entscheide, welche freien Handlungen als von ihm herbeigeführt oder zugelassen effektiv eintreten sollen, nothwendig, daß er dieselben nicht bloß als definitiv verwirklicht mit der scientia visionis erkenne; denn so sind sie ein für allemal der Entscheidung über Sein und Nichtsein entzogen. Die Vollkommenheit seiner Vorsehung verlangt vielmehr, daß schon in dem Rathschlusse, durch welchen er über das Dasein bestimmter Geschöpfe und bestimmter Vorbedingungen und Anregungen zu freien Handlungen entscheidet, das Bewußtsein von den Handlungen, welche in jenen Voraussetzungen eintreten würden, eingeschlossen sei, und daß folglich dieses Bewußtsein, nicht zwar der Zeit, sondern der Idee nach, der effektiven Verwirklichung der freien Handlungen und der *scientia visionis* als solcher vorausgehe. Es geht der Idee nach voraus zunächst insofern, als es wesentlich mit zu der praktischen Idee gehört, worin und wodurch Gott den Lauf der Welt ordnet und leitet, indem es nämlich das thatsächliche Wollen Gottes, worin er feststellt, was durch ihn herbeigeführt, resp. zugelassen werden soll, zu einem allseitig bewußten Wollen macht. Weil aber das göttliche Wollen, als wahlfreies, schon bei der Entscheidung darüber, ob

bestimmte Handlungen eintreten oder unterbleiben, zugelassen oder verhindert werden sollen, von dem Bewußtsein, daß jene Handlungen unter gewissen Voraussetzungen eintreten oder nicht eintreten würden, beleuchtet und geleitet wird: so geht dieses Bewußtsein auch insofern der effektiven Wirklichkeit und der scientia visionis der Idee nach vorauf, daß es in seiner ideellen Wahrheit unabhängig ist von der effectiven Verwirklichung der Voraussetzungen, und folglich sich auch auf solche freie Handlungen erstrecken kann und muß, deren Voraussetzungen niemals verwirklicht werden. Wie daher der *prae*scientia futurorum als einer scientia visionis bezüglich ihres Inhaltes die *pro*videntia practica vorausgeht: so geht der providentia practica wieder eine scientia futuribilium oder futurorum conditionatorum voraus, die von der effectiven Wirklichkeit präscindirt und zugleich über das Gebiet der Wirklichkeit hinaus sich erstreckt und darum auch kein eigentliches Vorausschauen oder prae*visio* mehr ist, sondern nur als einfaches Bewußtsein oder simplex intelligentia bezeichnet werden muß.

Dieses Vorauswissen des bedingt Zukünftigen unterliegt natürlich für 461
unsere Auffassung noch größeren Schwierigkeiten, als die ewige Voraussicht des wirklich Zukünftigen in seiner Wirklichkeit, zumal hier, wie im Gebiet des rein Möglichen, noch die Unendlichkeit der denkbaren Combinationen hinzukommt. Gleichwohl muß das Dasein desselben im Allgemeinen als eine in der Offenbarung und dem kirchlichen Bewußtsein durchaus verbürgte Lehre behauptet werden.

Die hl. Schrift erzählt in der That mehrere Weissagungen Gottes, welche sich 462
auf futura conditionata beziehen, und zwar auf solche, welche niemals verwirklicht worden sind. So erklärte Gott (1 Kön. 23, 1 — 13) auf die Frage Davids, ob die Ceiliten ihn ausliefern und Saul hinkommen würde, wenn er in ihrer Stadt bliebe, kategorisch: descendet, tradent. Umgekehrt erklärte Jeremias im Namen Gottes dem König Sedecias (Jerem. 38, 15 ff.), wenn er zu den babylonischen Feldherren hinausginge, würde er und die Stadt gerettet; wenn er aber nicht hinausginge, würde die Stadt genommen und zerstört werden und er nicht entkommen. Ferner erklärte der Heiland (Matth. 11, 20 — 23; vgl. Luk. 10, 13), daß die Tyrier und Sidonier Buße gethan haben würden, wenn sie die Zeichen gesehen hätten, welche die Juden sahen. Und umgekehrt erklärt der hl. Geist dem Apostel Paulus, daß die Bewohner Jerusalems seine Predigt nicht aufnehmen würden, wenn er dorthin ginge. Man kann durchaus nicht sagen, daß diese so bestimmten Erklärungen nur eine conjekturale, nicht eine gewisse und unfehlbare Erkenntniß ausdrücken, auch nicht einmal wegen des in einer Stelle (bei Matth. a. a. O.) in der Vulgata vorkommenden forte, da dieses dem griech. ἄν mit indicat. entspricht. Auch kann man nicht sagen, jene Aeußerungen seien auf Grund der scientia visionis gethan, welche Gott von den thatsächlich vorhandenen Gesinnungen der betreffenden Personen gehabt; denn aus diesen Gesinnungen folgte die angekündigte Handlungsweise nicht mit absoluter Gewißheit, wie sie doch in den Worten Gottes liegt. Vgl. über diese Schwierigkeiten *Franzelin*, de Deo p. 449 sqq. Vollends fallen diese Ausreden weg bei der Lehre der Väter.

Die Väter nämlich behandeln das Wissen des bedingt Zukünftigen ex professo in 463
seiner Beziehung zur Vorsehung Gottes und setzen es überall als eine durchaus gewisse und selbstverständliche Sache voraus. 1) Vor Allem geschieht dieß von sehr vielen Vätern, von Irenäus bis auf Joh. Damascenus herab, darunter auch Augustinus (s. *Ruiz*, de scientia Dei disp. 6), gegenüber der von den Gnostikern und Manichäern gemachten Bemerkung, daß Gott, wenn er voraussah, daß die Engel und die ersten Menschen sündigen würden, wofern sie geschaffen würden, sie nicht habe schaffen dürfen, oder aber ihre Sünde selbst zu verantworten habe. *Hier.* (dial. 3. c. Pelag.) gibt in seiner drastischen Weise diese Bemerkung, wie folgt: Marcion et omnes haereticorum canes, qui vetus lacerant testamentum, hujusmodi syllogismum texere consueverunt. Aut scivit Deus, homi-

nem in paradiso positum praevaricaturum esse mandatum illius, aut nescivit. Si scivit, non est in culpa is, qui praescientiam Dei vitare non potuit, sed ille, qui talem condidit, ut Dei non posset scientiam devitare. Si nescivit, cui praescientiam tollis, tollis et divinitatem. Aehnliche Schwierigkeiten wurden erhoben bezüglich der Wahl Sauls zum Könige, des Judas Iskariot zum Apostel. Nun aber löst kein einziger Vater die Schwierigkeit damit, daß Gott unabhängig von dem definitiven Entschlusse zur Erschaffung Adams u. s. w. den eventuellen Eintritt der fraglichen Sünde nicht gewußt habe. Vielmehr geben alle das bereitwillig zu und suchen die Rechtfertigung Gottes in andern Gründen. — 2) Wie die Väter hier Gott rechtfertigen, daß er trotz des Vorauswissens der eventuellen Sünde den Sünder geschaffen oder ihm ein Amt übertragen habe: so finden sie andererseits (im Anschluß an Sap. 4, 11: raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius) einen besonders liebevollen Zug der Vorsehung darin, daß Gott manche Menschen, wo sie noch gut sind, aus dem Leben abruft, weil er weiß, daß sie, wenn sie länger am Leben blieben, in schwere Sünden fallen würden: so z. B. *Greg. Nyss.* in einer eigens diesen Gegenstand behandelnden Rede (de his, qui praemature abripiuntur, tom. II. p. 764–770): Consentaneum est, eum, qui futurum [natürlich sub hypothesi] aeque ac praeteritum cognoscit, progressum infantis ad maturam aetatem prohibere, ne malum perficeretur, quod in eo, si ita victurus fuisset, vi praescia cognitum est etc. — 3) Hiebei betont indeß *August.*, daß ein solches Verfahren der Vorsehung eine ganz freie Gnade sei, und beweist daher gegen die Pelagianer die Freiheit Gottes in der Austheilung seiner Gnade überhaupt gerade daraus, daß Gott nicht Alle, von denen er vorherwisse, daß sie später sündigen würden, vorher aus dem Leben nehme: so namentlich de corr. et gr. c. 8: Respondeant, si possunt, cur illos (nämlich qui perseverantiam bonitatis non habent, sed ex bono in malum deficiente bona voluntate moriuntur) cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit, an *eorum mala futura* (d. h. quae futura essent, si diutius viverent) *nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur.* — Wenn daher *Aug.* anderswo wiederholt betont, daß nur die Erkenntniß des wirklich Eintretenden, nicht auch die des bloß bedingt Zukünftigen, eine praescientia futur*orum* schlechthin sei, und behauptet, daß nur jene im Gerichte Gottes bei der Belohnung und Bestrafung zur Geltung komme: dann ist das keine Läugnung der Erkenntniß des bedingt Zukünftigen, sondern nur eine Verwerfung der von den Semipelagianern erfundenen Gleichstellung derselben mit der Erkenntniß des absolut Zukünftigen, deren Thorheit er gerade daraus beweist, daß sie die Wohlthat des raptus est ne malitia mutaret intellectum illusorisch machen würde. So sagt er de praed. sanct. c. 14 bezüglich der Stelle raptus est etc.: Dictum est secundum pericula vitae hujus, *non secundum praescientiam Dei*, qui hoc praescivit, quod futurum erat, non quod futurum non erat, id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto, non quod peccaturus esset, qui mensurus in tentatione non esset. . . . Si enim *judicarentur* homines pro meritis suae vitae, quae non habuerunt morte praeventi, sed habituri essent, si viverent, *nihil prodesset* ei, qui raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, nihil prodesset eis, qui lapsi moriuntur, si ante morerentur, quod nullus dicere Christianus audebit. — Uebrigens tadelte *August.* an den Semipelagianern bezüglich der scientia conditionalium ebenso, wie bez. der scientia futurorum, auch dieses, daß sie die vorausgewußten guten Handlungen, namentlich die opera salutaria, ebenso wie die bösen, nicht als Frucht göttlichen Wirkens betrachteten, vielmehr umgekehrt das durchaus von Gott unabhängige Verhalten des menschlichen Willens als wesentliche Vorbedingung und Beweggrund für das Eingreifen und Mitwirken Gottes auffaßten und dabei Gott die Macht absprachen, durch seine innere Einwirkung nach seinem Wohlgefallen jeden Mißbrauch der Freiheit zu verhüten und den guten Gebrauch derselben zu sichern. Dagegen setzt er selbst deutlich genug die scientia conditionalium auch bezüglich der guten Handlungen bei der Prädestination derselben voraus, wenn er so oft bei der Definition der Prädestination (z. B.: *in* sua, quae falli mutarique non potest praescientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare, de don. persev. c. 17) betont, daß dieselbe eine praescientia einschließe, nicht zwar eine solche, auf welche die Prädestination gegründet oder an welche die Macht des göttlichen Willens gebunden

werde, sondern eine solche, durch welche Gott diejenigen Mittel seiner Macht auswählen kann, die unfehlbar die Wirkung im Gefolge haben: Nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit congruere ei ut vocantem non respuat (ad Simplic. de div. qq. l. 1. c. 2).

Hienach ist es evident, daß die Jesuiten Fonseca und Molina die scientia conditionalium, von letzterm scientia media genannt, nicht erfunden haben; und sie haben dieses auch nicht selbst behauptet, wie man ihnen von Seiten der Thomisten, auf Grund einiger abgerissener Sätze, vorgeworfen; vielmehr haben schon sie sich ausdrücklich auf die Väter und speziell auf den hl. Augustinus berufen (vgl. *Livin. Meyer*, hist. congreg. de aux. l. 2. c. 5 — 10). In der That sind auch die ersten thomistischen Gegner Molina's, welche die scientia condit. schlechthin läugneten und den hl. Augustinus als entschiedenen Gegner derselben geltend machen wollten, von den spätern Thomisten hierin vollständig verlassen und desavouirt worden (z. B. *Gotti*, de Deo tr. 4. q. 6, bes. § 4). Damit fiel auch der Anfangs beliebte Vorwurf, die scientia condit. sei eine vom hl. Augustin bekämpfte Erfindung der Pelagianer. Wenn aber die spätern Thomisten noch darauf bestanden, sie sei eben in der Weise, wie sie unter dem Namen der scientia media geltend gemacht werde, noch immer, wenigstens in einigen, wenn schon nicht in allen, entscheidenden Punkten identisch mit der von Augustinus bekämpften Lehre der Semipelagianer: dann bezogen sie sich dabei auf die von Molina aufgestellte Weise der Erkenntniß selbst und ihre Verwendung in der Lehre von der Prädestination, was man indeß nur in Folge eines gründlichen Mißverständnisses sowohl der molinistischen, wie der semipelagianischen Lehre behaupten kann. 464

Das spezifische Moment der **„scientia media“** lag nämlich darin, daß Molina behauptete, die futura libera conditionata würden von Gott, ähnlich wie die futura libera absoluta, einfach dadurch erkannt, daß es eben von Ewigkeit wahr sei, die Creatur werde unter gegebenen Umständen, namentlich aber auch unter einem gegebenen Antrieb von Seiten Gottes, thatsächlich nur in dieser oder jener bestimmten Weise handeln. Und der Name scientia *media* sollte eben besagen, 1) daß diese Erkenntniß in theoretischer Beziehung, weil sie ihren Gegenstand weder als effektiv wirklich, noch als bloß möglich, sondern in einer bestimmten Beziehung zur Verwirklichung auffasse, materiell in der Mitte liege zwischen der scientia simplicis intelligentiae im engern Sinne (als dem Wissen des bloß Möglichen als solchen) und der scientia visionis. Er sollte aber auch zugleich 2) besagen, daß diese Erkenntniß, praktisch betrachtet, das Mittel sei, wodurch Gott in unfehlbarer Weise, unbeschadet der geschöpflichen Freiheit, bestimmen könne, welche unter den möglichen freien Handlungen effektiv verwirklicht werden sollen, und daß sie so auch formell den Uebergang von der scientia simplicis intelligentiae zur scientia visionis vermittele. 465

Gegen diese Begründung des Namens könnten die Thomisten eigentlich auch von ihrem Standpunkte aus ebenso wenig etwas einwenden, als gegen die scientia conditionatorum überhaupt. Aber der Name und die praktische Bedeutung der scientia media empfängt eben ihren besondern Charakter durch die zu Grunde liegende Auffassung der Erkenntnißweise; und da bekämpften die Thomisten sowohl die Möglichkeit, wie die Nothwendigkeit der Erkenntniß der futura conditionata in sich selbst oder in ihrer objektiven Wahrheit unabhängig von einem göttlichen Rathschlusse, wodurch Gott selbst feststelle, was unter bestimmten Bedingungen, und zwar vermöge einer von ihm ausgehenden Prädetermination, geschehen solle (decretum subjective absolutum, objective conditionatum)[1]. Die Möglichkeit hat allerdings ihre großen Schwierigkeiten, aber nicht viel größere, als die Voraussicht der futura absoluta, und sicher keine größern, als die Concordanz der Freiheit mit den thomistischen decreta praedeterminantia. Der Nothwendigkeit hingegen können sich auch die Thomisten nur schwer entschlagen, besonders wo es sich um 466

---

[1] In Folge dieses Rekurses auf decreta conditionata haben dann einige Thomisten, wie Zumel und Gonet, welche es „fictitium und ridiculum“ fanden, solche Dekrete für alle möglichen Creaturen und alle Eventualitäten anzunehmen, die scientia conditionalium auf eine bestimmte Anzahl von Fällen beschränkt; andere aber, wie Philippus a ss. Trin., fanden eben in der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Willens den Grund für das Gegentheil.

eine befriedigende Erklärung der Verschuldung des Geschöpfes bei der Sünde und des auf sie bezüglichen decretum permissivum von Seiten Gottes handelt. Denn dieses Dekret ist in keiner Weise, weder positiv noch negativ, Ursache der Verschuldung als solcher, so daß die letztere nothwendig aus einer Setzung oder Unterlassung von Seiten Gottes folgte. Es besteht vielmehr nur darin, daß Gott die Verschuldung des Geschöpfes, obgleich er sie verhindern könnte, doch nicht verhindern will. Ein solcher Wille aber setzt, wenn er nicht bloß ein allgemeiner und unbestimmter, sondern ein ganz concreter und bestimmter sein soll, die Kenntniß voraus, daß die Creatur unter gegebenen Umständen, obgleich sie die Sünde vermeiden könnte, sie doch thatsächlich nicht vermeiden würde; und diese Kenntniß kann doch ohne einen Cirkel nicht wieder auf das decretum permissivum selbst gegründet werden. Wie zutreffend diese Bemerkung ist, geht theils daraus hervor, daß die Thomisten bei der Lösung der ihrer Theorie entgegenstehenden Schwierigkeiten diese meist unberührt lassen oder umgehen, resp. die Sache zugestehen und ihr nur einen andern Namen geben (vgl. oben n. 446 die Anmerkung).

467 Jedenfalls finden die Thomisten für die Nothwendigkeit ihrer decreta conditionata, namentlich bezüglich der Sünden, keinen Anhaltspunkt in den Vätern, so daß man eher, als bei Molina, ihrerseits von einer Erfindung sprechen könnte. In der That berufen sie sich selbst beim hl. Augustinus nur auf solche Aeußerungen, welche von den guten, speziell von den übernatürlich guten Handlungen reden und dahin lauten, daß Gott ebenso wenig bedingt, wie absolut, gute Handlungen anders als durch ihn angeregt und herbeigeführt erkennen könne, was jedoch die Molinisten ebenfalls sagen. Vollends aber ist es ein gewaltiger historischer und exegetischer Fehler, wenn sie bezüglich der guten Handlungen die scientia media der Jesuiten auf Eine Linie stellen mit der von Prosper und Hilarius in ihren bekannten Briefen[1] beim hl. Augustinus denuncirten Lehre der Semipelagianer und daher die gegen letztere gerichteten Aussprüche Augustins in den Büchern de praedest. sanct. und de dono persev. auch gegen die erstern gerichtet wissen wollen. Denn die Semipelagianer läugneten die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer der freien Willensentscheidung zuvorkommenden Einwirkung Gottes, und ließen im Gegentheil letztere durch die absolute oder bedingte Voraussicht einer ihr vorausgehenden unabhängigen Bethätigung der Freiheit bedingt sein; und dieß ist so gewiß, daß unter den fünf Sätzen des Jansenius auch dieser verdammt wurde: Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei. Daher erklärt auch Augustinus, er vertheidige nichts Anderes, als: gratiam non secundum merita [nämlich naturalia] dari (de don. pers. c. 17), und daß Gott alle guten Handlungen nicht als unabhängige Werke des Menschen, sondern eben als Früchte seiner Einwirkung und damit als dona sua voraussehe. In beiden Punkten aber lehrten die Jesuiten genau mit Augustinus gegen die Semipelagianer; und ebenso entschieden lehrten sie mit ihm, daß Gott die Macht habe, durch die innere Einwirkung seiner Gnade nach seinem Wohlgefallen den Mißbrauch der Freiheit zu verhüten und den guten Gebrauch derselben zu sichern. Mit Recht bemerkt daher *Natal. Alex.*, obgleich selbst strenger Thomist: Cavendum, ne recentioribus quibusdam theologis . . . qui scientiam quandam mediam propugnant, Semipelagiani erroris nota inuratur, quod imprudenter et temere novi quidam auctores fecerunt, vel Semipelagiani dogmatis ignari, vel studio partium in transversum acti. Besonders wirft er diesen Theologen (namentlich Gonet) vor, daß sie nulla habita ratione propositionis quartae in constit. Innocentii X. damnatae temere asserunt, Semipelagianos gratiam aliquam internam ad initium fidei admisisse. (Ad saec. V. c. 3. a. 8.) Gleichwohl hat noch nach *Natal. Alex.* selbst ein Gotti die Anklage gegen die Jesuiten und die falsche Angabe über den Irrthum der Semipelagianer wiederholt und zugleich die weitere evident falsche Bemerkung, daß Molina selbst gestehe, Augustinus habe von seiner scientia media nichts gewußt, während doch Molina sich gerade auf ihn beruft (s. *Livin. Meyer* l. c.). Ueberhaupt hat sich in die Bekämpfung der scientia media bei Manchen blinder Eifer gemischt, und gerade die ewige unkritische Wiederholung solcher unbegründeten Anklagen beweist ihre theologische Unverfänglichkeit. Andererseits darf man aber

---

[1] Dieselben sind abgedruckt inter opp. August. tom. X. vor dem Buche de praedestinatione sanctorum.

auch für die scientia media nur den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese zur Lösung von mancherlei Schwierigkeiten beanspruchen, die selbst wieder ihre neuen Schwierigkeiten hat. Letztere wurden von manchen Vertretern der scientia media zu leicht genommen, wie dieselben auch oft zu voreilig sind in der Aburtheilung der thomistischen Ansicht. Daher steht die Sache thatsächlich so, daß die molinistische Hypothese durch eine geheimnißvolle Vollkommenheit des göttlichen Wissens die Schwierigkeiten in den Rathschlüssen der göttlichen Vorsehung bezüglich der freien Handlungen der Geschöpfe ebnen will, während die thomistische durch ein Geheimniß der Rathschlüsse und der Macht Gottes alle Schwierigkeiten in Betreff des göttlichen Wissens lösen will.

C. Das göttliche Erkennen in praktischer Beziehung als Allweisheit im engern Sinne.

In praktischer Beziehung oder als Weisheit im engeren Sinne kommt 468 die Erkenntniß bei Gott, wie bei den Creaturen, hauptsächlich in doppelter Richtung in Betracht: nämlich einerseits in der Richtung auf das eigene sittliche Leben des Erkennenden, sein Wollen und Handeln, und andererseits in der Richtung auf sein äußeres produktives und direktives Wirken, resp. die Werke selbst. In ersterer Richtung heißt sie ethische oder sittliche Weisheit oder Klugheit (recta ratio *agibilium*), in letzterer Kunst, ars, im weitesten Sinne des Wortes (recta ratio *factibilium*). Bei den Geschöpfen ist auch die ethische Weisheit insofern eine Kunst, als die sittliche Erkenntniß hier nicht sofort mit der vollkommensten sittlichen Ausbildung des Willens verbunden ist, sondern erst zur Verwirklichung und Erwerbung derselben dienen soll. Bei Gott hingegen, der für sich nichts zu erwerben und zu erringen hat, kann sich die Weisheit als Kunst nur in der Hervorbringung, Ordnung und Leitung anderer Wesen offenbaren, erscheint aber dann auch hier als Kunst im eminentesten Sinne des Wortes.

a. Die Weisheit Gottes in Bezug auf sein eigenes Leben — ethische Weisheit *(scientia approbationis et improbationis)*.

§ 93.

Literatur: Dieser Gegenstand ist selten ex professo behandelt; vgl. bes. *Ruiz*, de scientia Dei disp. 18; Staudenmaier § 65.

In dieser Beziehung bethätigt sich das göttliche Erkennen insofern, als 469 es alle Dinge nicht bloß in ihrem nackten Sein erfaßt, sondern auch eine unfehlbare und erschöpfende Schätzung und Beurtheilung ihres wahren Werthes und Unwerthes enthält, und dadurch für den göttlichen Willen eine vollkommene Regel bildet, wonach er alle Dinge nach Gebühr lieben, billigen und achten, resp. hassen, mißbilligen und verachten, sowie in seinem Handeln die Gottes würdigen Zwecke verfolgen und die seiner würdigen Mittel wählen kann.

Die absolute Vollkommenheit dieser Seite der göttlichen Erkenntniß resultirt hauptsächlich aus zwei Momenten. Erstens ist bei Gott die 470 richtige Schätzung des Werthes aller Dinge wesentlich verbunden oder vielmehr wesentlich Eins mit der richtigen Erkenntniß des Seins der Dinge überhaupt, und daher stets eben so vollkommen, wie diese, was bei den Geschöpfen nicht der Fall ist. Zweitens ist das unmittelbarste und innerste Objekt der Erkenntniß Gottes, sein eigenes Wesen, wie die erste und reinste,

universellste und höchste Wahrheit, so auch die erste und reinste, universellste und höchste Güte, Schönheit und Würde, und deßhalb Quelle, Maaß und Ziel alles Guten, Schönen und Edlen; folglich erkennt Gott unmittelbar und wesentlich durch die Erkenntniß seiner selbst die höchste Regel, den obersten Zweck seines Wollens und Handelns, und beurtheilt alle übrigen Gegenstände seines Wollens und Handelns wesentlich unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zu ihm selbst als dem höchsten Gute. Es ist daher bei ihm nicht nur wesentlich unmöglich, daß er irgend einen Gegenstand falsch beurtheile und schätze, oder in Bezug auf den sittlichen Werth von Zwecken und Mitteln irre gehe: er beurtheilt auch Alles aus seinem tiefsten Grunde und in Hinsicht auf sein letztes und höchstes Ziel und zwar vermöge der comprehensiven Erkenntniß seines unendlichen Wesens, folglich in einer nicht bloß negativ, sondern auch positiv absolut vollkommenen Weise.

471 Formell läßt sich die absolute Vollkommenheit der ethischen Weisheit Gottes zwar auch dadurch ausdrücken, daß man sie Allweisheit nennt. Da indeß dieser Name hier nur so viel heißen kann, als die Weisheit Gottes erstrecke sich auf sein ganzes Wollen und Handeln und auf Alles, was Gegenstand derselben werden kann: so wird dadurch ihr absoluter Charakter nicht vollständig ausgedrückt. Adäquater wird er ausgedrückt durch das Attribut der Unendlichkeit. Unendlich aber ist die ethische Weisheit Gottes mehr in formeller und intensiver, als in materieller und extensiver Hinsicht, inwiefern sie nämlich in der adäquaten Erkenntniß und Schätzung des unendlichen Gutes besteht, und darum nicht bloß eine unendliche Liebe und Hochachtung dieses Gutes begründet, sondern auch bewirkt, daß alles Wollen und Handeln Gottes von einer unendlichen Liebe und Hochachtung des höchsten Gutes getragen und durchdrungen wird. Daher bethätigt sich die Weisheit Gottes als eine unendliche selbst bezüglich der kleinsten Gegenstände ihres Wollens und Handelns nicht minder, als bezüglich der größten, wie es auch außer Gott keinen Gegenstand geben kann, der, materiell betrachtet, die ihm gegenüber bethätigte Weisheit als eine unendliche darstellte.

472 Es ist besonders die gegenwärtige Seite der göttlichen Weisheit, welche in den sogenannten libri sapientiae des A. T. verherrlicht wird, indem dieselben die göttliche Weisheit den Menschen als Muster der Nachahmung, als Mutter und Pflegerin ihres geistigen Lebens und als Braut, um deren Besitz sie werben sollen, darstellen, wobei natürlich die weise Erkenntniß in innigster Einheit mit dem von ihr durchdrungenen Leben des Willens gedacht wird. Wenn diese Bücher aber die Weisheit Gottes zugleich als allwissende, allmächtige und allwaltende Königin und Künstlerin darstellen: so dient das eben dazu, um den Anschluß an sie desto ehrenvoller, segensreicher und beseligender erscheinen zu lassen. Vgl. besonders Weish. Cap. 7—8.

473 Weil die ethische Weisheit Gottes ebensowohl das Böse in seiner Häßlichkeit und Abscheulichkeit wie das Gute in seiner Schönheit und Liebenswürdigkeit beurtheilt und beiderseits wesentlich von der entsprechenden Stimmung des göttlichen Willens begleitet ist: so unterscheiden die Theologen zwei Akte oder vielmehr, da reell nur ein einziger Akt in Gott vorhanden ist, zwei Funktionen der ethischen Weisheit Gottes, die scientia approbationis und die scientia improbationis. Da aber eben die Weisheit aus dem eigenen Leben Gottes alles zu Mißbilligende wesentlich ausschließt: so bezieht sich die scientia improbationis ausschließlich auf das Leben der Creatur, inwiefern in ihm etwas Gott Mißfälliges eintreten kann und thatsächlich eintritt.

b. Die Weisheit Gottes in Bezug auf seine äußere Wirksamkeit als bildende, ordnende und regierende Weisheit: speziell die göttlichen Ideen.

§ 94.

Literatur: Das Einschlägige findet sich bei Vätern und Theologen gewöhnlich in der Lehre von den Ideen und der Vorsehung Gottes. Bezüglich der Ideen s. bes.: *August.* an vielen Stellen, vorzüglich de 83. qq. q. 46; *Anselm.* monol. c. 33 sqq.; *Mag.* l. 1. dist. 36; dazu *Bonav.* und *Dion. Carth.; Thom.* 1. p. q. 15; qq. disp. de ver. q. 3: *Ruiz,* disp. 71—72: *Trigos,* theol. S. Bonav. q. 11; *Petav.* l. 6. c. 9 sqq.; *Vigener,* de ideis divinis diss. phil. Münster 1869.

Hinsichtlich des äußeren produktiven und direktiven Wirkens Gottes be- 474
thätigt sich das göttliche Erkennen als Weisheit, inwiefern das ganze Wirken Gottes von ihm geleitet und getragen und dadurch zu einem sinnigen und kunstvollen Wirken wird, weßhalb auch die Weisheit selbst in dieser Beziehung die Künstlerin aller Dinge (omnium artifex, Sap. 7, 21) oder die „Meisterin" in der tiefsinnigen alten Bedeutung des Wortes genannt wird. Weil nun alle Dinge außer Gott Werke Gottes sind und seiner Leitung unterworfen sind, und zugleich Alles, was bei der Hervorbringung und Leitung der Dinge in Betracht kommen kann, von der Erkenntniß Gottes umfaßt wird: so ist die Weisheit Gottes nach dieser Seite hin als Allweisheit zu bezeichnen. Als solche zeigt sie sich aber vorzüglich in dreifacher Weise: I. als Bildnerin resp. Schöpferin und Beleberin, inwiefern sie die Hervorbringung aller Dinge leitet und beeinflußt; II. als Ordnerin resp. Gesetzgeberin, inwiefern sie allen Dingen ihre innere und äußere Ordnung gibt, oder ihnen die Ordnung ihrer eigenen Thätigkeit vorzeichnet; III. als Lenkerin und Beherrscherin, inwiefern sie Alles so leitet, daß sie ihre eigenen Absichten erreicht. In allen drei Richtungen muß sie besonders betrachtet werden.

A. Die göttliche Weisheit als Bildnerin oder die Lehre von den göttlichen Ideen.

Unter Idee (ἰδέα) versteht man zunächst und gewöhnlich die geistige Vorstellung, nach 475
welcher der Künstler arbeitet und welche er in seinem Werke darzustellen strebt. Wegen ihres praktischen Charakters unterscheidet sie sich von dem einfachen Begriffe von den Dingen (ratio, conceptus, λόγος), obgleich die Namen oft verwechselt werden, und jedenfalls die Idee immer den Begriff einschließt und eben nur ratio rei *faciendae* ist. Wegen ihres künstlerischen Charakters unterscheidet sie sich aber auch von den praktischen Begriffen eines Handwerkers, der in dem Gegenstande seines Schaffens mehr die Brauchbarkeit, als die innere Schönheit und Güte des Werkes oder die äußere Darstellung oder Reproduktion einer ihm vorschwebenden höhern Schönheit intendirt. Die Idee eines Werkes schließt daher immer die Vorstellung von einem wirklichen oder imaginären objektiven Vorbilde oder Muster (exemplar, παράδειγμα) ein, aus welchem der Künstler die Vorstellung von dem Werke selbst schöpft, und dessen Beziehung zur Idee treffend damit ausgedrückt wird, daß man es Ideal nennt. Weil aber auch die Vorstellung des Werkes selbst dem letzteren gegenüber Vorbild ist, so werden die Ausdrücke exemplar und um so mehr forma, species, εἶδος sowohl von dieser, wie vom Ideale, gebraucht; ja selbst der Name idea wird im Lateinischen, wo die im Deutschen angewandte Flexion nicht üblich und auch nicht möglich ist, ebensowohl für das Ideal, wie für die geistige Vorstellung von dem äußern Werke gebraucht, was zu allerlei Controversen Anlaß gegeben hat. Wo in dem Werke selbst eine fortschreitende Entwicklung zur vollen Verwirklichung der in ihm liegenden Anlagen und zur vollen Verähnlichung mit seinem Ideale stattfindet, bezeichnet die Idee, besonders nach neuerm Sprachgebrauche, speziell auch die Vorstellung von der „idealen" Vollkommenheit oder vielmehr Vollendung des betreffenden Werkes im Gegensatze zum Begriff seiner Wesenheit.

476 I. Wie Gott Alles, was er wirkt, mit vollstem Bewußtsein und klarster Erkenntniß wirkt, und zugleich sein ganzes Wirken wesentlich auf die Hervorbringung des wahrhaft Seienden, des in sich Guten und Schönen gerichtet ist: so sind alle seine Werke Werke seiner Weisheit oder speziellег Werke seiner weisen Kunst; und wie Alles, was außer Gott ist, sofern es wahrhaft ist, wesentlich von Gott gewirkt wird, so ist auch Alles, was ist, wesentlich Werk der göttlichen Kunst. Daher sagt die hl. Schrift (Ps. 146) Omnia in sapientia fecisti, und (Sap. 7, 21) sapientia omnium artifex. Diese Lehre wird philosophisch und theologisch so ausgedrückt, daß man sagt, Gott wirke nach Außen durch künstlerische Ideen, und Alles, was außer Gott ist, sei wesentlich Produkt und Ausdruck einer göttlichen Idee.

477 *August.* l. c. *Ideas* Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen, si hoc *nomen*, antequam ipse institueret, non erat, ideae vel *res* ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae, sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt. . . . Nam non est verisimile, sapientes aut nullos fuisse ante Platonem, aut istas, quas Plato, ut dictum est, ideas vocavit, non intellexisse. Siquidem tanta vis in eis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. . . . Sed de *nomine* hactenus dictum sit; *rem* videamus, quae maxime consideranda atque noscenda est. Ideas igitur latine possumus vel *formas* vel *species* dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem *rationes* eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus — rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae — sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. *Sunt namque ideae principales formae quaedam,* vel *rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt,* ac per hoc aeternae et semper eodem modo sese habentes, *quae in divina intelligentia continentur;* et quum ipsae neque oriantur neque intereant, *secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest,* et omne quod oritur et interit . . . Nach dieser Namen- und Sacherklärung folgt der Beweis für die objektive Wahrheit des Begriffes: Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia, quae sunt, id est, quaecunque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea, quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus, hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quodsi hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae vere sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quomodo est. . . . Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre, quod verum est.

478 II. Die Ideen der göttlichen Weisheit unterscheiden sich aber von denen eines endlichen Künstlers in mannigfacher Weise, indem sie nicht bloß hinsichtlich des Umfanges ihrer Wirksamkeit, sondern hinsichtlich ihres künstlerischen Charakters dieselben unendlich hoch überragen. Es sind 1) wahrhaft schöpferische Ideen (οὐσιοποιεῖς), welche nicht bloß, wie die des endlichen

Künstlers, auf die äußere Gestaltung der Dinge, sondern noch mehr, als die Kraft der Natur, auf die innere Wesensform und die Belebung der Dinge gerichtet sind, und welche überdieß nicht durch eine von ihnen selbst verschiedene Macht zur Ausführung gebracht werden, sondern, weil reell mit der Macht Gottes identisch, in sich selbst die zu ihrer Verwirklichung nöthige Kraft besitzen. Es sind 2) absolut originelle oder ursprüngliche, d. h. von Gott aus sich selbst geschöpfte, ihm wesentlich eigene und darum wesenhafte, substanzielle und ewige Ideen (λόγοι οὐσιώδεις, rationes aeternae), während die Ideen des endlichen Künstlers im günstigsten Falle nur relativ originell sind und aus ihm selbst ihren Ursprung haben, da sie immer unter einem höheren äußeren oder inneren Eindruck oder Einfluß (daher der Ausdruck künstlerische Inspiration) zeitlich in ihm entstehen und geboren werden, und der Geist des Künstlers auch bei seinen originellsten Schöpfungen bezüglich der Idee derselben sich mehr empfangend, als schöpferisch verhält. Es sind 3) unerschöpfliche Ideen, da ihre Mannigfaltigkeit und ihr Reichthum ebenso groß ist, wie der der göttlichen Macht, und folglich nie durch die wirklich ausgeführten Werke Gottes erschöpft werden kann. Wie die Ideen, so ist natürlich auch die göttliche Weisheit selbst, als Inbegriff resp. Trägerin der Ideen, eine schöpferische, wesenhafte und unerschöpfliche und in allen drei Beziehungen ebenso, wie die Macht Gottes (s. n. 351 ff.), unendliche Weisheit.

III. Die vorstehenden Eigenthümlichkeiten der göttlichen Ideen sind 479
wesentlich bedingt durch das Verhältniß derselben zu dem objektiven Ideale des göttlichen Wirkens und seiner Werke, wie auch das Wesen derselben in ihrer Eigenschaft als Ideen überhaupt nur auf Grund dieses Verhältnisses vollständig verstanden werden kann.

Vor Allem ist klar, daß Gott kein objektives Ideal außer sich vorfinden oder voraussetzen kann, wonach er seine Werke bildete und woraus er seine Ideen schöpfte. Ebenso klar ist es aber auch, daß das objektive Ideal des göttlichen Wirkens in letzter Instanz nicht, wie der Inhalt seiner Ideen vor der Verwirklichung desselben, oder wie die Ideale des endlichen Künstlers, bloß als etwas Gedachtes oder Ausgedachtes in seinen Gedanken existiren kann; denn alles Denkbare muß den Grund seiner Denkbarkeit zuletzt in einer Wirklichkeit haben, und Gott muß Alles, was er erkennt, aus seinem tiefsten Grunde erkennen. Daher lehren die Theologen: das Ideal, welches den göttlichen Ideen zu Grunde liege, sei nichts anders, als sein eigenes unendlich vollkommenes Wesen, inwiefern es, dem realen Werthe nach die Vollkommenheit aller Dinge in sich enthaltend, nach Außen in endlichen Wesen nachahmbar und darstellbar ist und vermöge der comprehensiven Anschauung, die Gott von ihm besitzt, in dieser Nachahmbarkeit und Darstellbarkeit von ihm erkannt wird. Weil nämlich alles Sein außer Gott wesentlich eine Participation, d. h. theilweise Abbildung des göttlichen Seins ist, so kann und muß auch jedes Werk Gottes außer ihm in diesem Verhältnisse zu seinem Wesen gedacht und gewollt werden, und auch die Vorstellung von seinem Inhalte von Gott aus der Anschauung seines Wesens gewonnen werden, resp. in dieser mit enthalten sein.

480 Dieses objektive und zugleich höchst reale Ideal ist nun aber nicht bloß in Gott selbst, nicht außer Gott, sondern es ist auch mit der Erkenntniß desselben und den in ihr enthaltenen Ideen reell identisch, so daß die Ideen Gottes und ihr reales Ideal eine und dieselbe Sache sind. Demgemäß sind die geschaffenen Dinge in den göttlichen Ideen nicht bloß als in einer geistigen Vorstellung, sondern als in ihrem realen Vorbilde enthalten; und umgekehrt ist das göttliche Wesen in der Weise das reale Vorbild der Dinge, daß es mit dem unendlichen Reichthum seiner Vorbildlichkeit wesentlich in der klarsten und distinktesten Erkenntniß seiner selbst leuchtet und lebt. Folglich sind auch die göttlichen Ideen in letzter Instanz deßhalb absolut originell und wesenhaft, weil sie aus der innersten und wesenhaften Anschauung des eigenen Wesens Gottes als des Ideales aller seiner Werke geschöpft sind; 2) deßhalb schöpferisch, weil in ihnen die schöpferische Fülle des göttlichen Wesens durch innigste Identität lebt und wirkt; und 3) deßhalb unerschöpflich oder unendlich mannigfaltig, weil das unendliche Wesen Gottes in unendlich mannigfaltiger Weise nachahmbar ist.

481 Diese Beziehung der göttlichen Ideen zum göttlichen Wesen als dem Ideale ist erst von den Theologen des Mittelalters vollständig entwickelt worden. Der Gedankengang, der dazu führt, ist aber schon von *August.* angedeutet worden, wenn er (de gen. ad lit. l. 5. c. 16) schreibt: Neque enim (Deus) ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi videret, nec videret nisi haberet; nec haberet ea, quae nondum facta fuerant, nisi quemadmodum ipse est non factus. Denn da das videre et *habere* res von dem nosse als vorausgehende Bedingung desselben unterschieden wird, so kann es nicht besagen, daß Gott die Dinge bloß insofern schaue und besitze, als er eine Vorstellung von ihnen habe; vielmehr weist es darauf hin, daß Gott die Vorstellung der außer ihm möglichen Dinge aus der Anschauung eines realen Vorbildes, worin der ganze Gehalt der Dinge repräsentirt ist, schöpfe. Von hier aus ist daher auch die beim hl. Augustin so oft wiederkehrende Lehre zu verstehen, daß die geschaffenen Dinge ein doppeltes Sein hätten, eines in ihrem concreten Dasein in propria natura als esse creatum, und eines in rationibus aeternis als esse increatum oder creatrix essentia, daß dieses vorbildliche Sein das wahrere und vollkommenere sei, und daß endlich alle, auch die in sich selbst todten und bewußtlosen Dinge in Gott ein lebendiges und lichtvolles Sein hätten, oder vielmehr Leben und Licht seien — eine Auffassung, für welche man in der hl. Schrift einen Anhalt fand in der freilich kaum haltbaren Lesart von Joh. 1, 3—4: Quod factum est, in ipso vita erat. Analog ist der auch bei den griechischen Vätern oft vorkommende Gegensatz des κόσμος αἰσθητός und des κόσμος νοητός oder ἀρχέτυπος. Vgl. zum Ganzen die schöne Stelle von Boëth. (consol. l. 3. metr. 9):

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens similique ab imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.

482 Die (mit Recht oder Unrecht) dem Plato zugeschriebene Lehre, daß die Ideale des göttlichen Schaffens und Bildens außer Gott seien, ist in dieser Fassung häretisch, namentlich dann, wenn die Ideale entweder von Gott unabhängig oder als förmliche Emanationen aus dem Wesen Gottes aufgefaßt wurden. In einem gewissen metaphorischen Sinne läßt sich jedoch sagen, daß die Ideale der Dinge, und namentlich die Typen der allgemeinen oder speziellen Vollkommenheiten derselben, weil in ihnen gewisse besondere Werthe wie Strahlen aus dem göttlichen Sein herausgehoben erscheinen, nach welchen zunächst die Creaturen gebildet oder welche vielmehr den Creaturen eingegossen und eingeprägt werden, vom Wesen Gottes verschieden, von ihm ausgestrahlt seien. In dieser Weise erklärt sich die platonische Ausdrucksweise des *Dion. vulg.*, welcher diese Erklärung auch selbst gibt (de div. nom.

c. 11; vgl. dazu den dem hl. Thomas zugeschriebenen Commentar und *Petav.* l. c. c. 10).

IV. Nach dem Gesagten beantwortet sich die Frage, ob es in Gott eine oder mehrere resp. unendlich viele Ideen gebe, in folgender Weise. Sachlich gibt es in Gott wie nur ein einziges Ideal, so auch nur eine einzige Idee für alle Dinge zusammen und für jedes einzelne Ding im Besonderen; denn wie Gott in seinem absolut einfachen, aber zugleich unendlich reichen Wesen das Vorbild der verschiedensten Nachahmungen ist, so erkennt er auch durch eine einfache, aber darum doch höchst distinkte Vorstellung die verschiedenen möglichen Arten der Nachahmung. Formell gesprochen gibt es jedoch in Gott so viele Ideen, als es verschiedene Weisen gibt, in denen sein Wesen nachahmbar und als solches für sich erkennbar ist und erkannt wird. 483

Im erstern Sinne heißt es Sap. 7, 27 von der ewigen Weisheit: Cum sit una omnia potest; und bei *August.* civ. Dei l. 11, c. 10: Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam et infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et commutabilium, quae per ipsum factae sunt. Im zweiten Sinne heißt die Weisheit Gottes (Sap. 7, 23) multiplex (πολυμερής) und (Eph. 3, 10) multiformis (πολυποίκιλος) und *August.* sagt qq. 83. q. 46): Restat, ut omnia ratione sint condita: nec eadem ratione homo, qua equus; hoc enim absurdum est existimare; singula igitur propriis creata sunt rationibus. 484

V. Hinsichtlich ihres Inhaltes und ihrer Wirksamkeit geht die göttliche Idee zunächst, als plastische Idee, auf die substanzielle Form oder Bestimmtheit der Dinge, sekundär jedoch auch auf alle weitere Gestaltung, Ausstattung und Thätigkeit der Dinge und selbst auf den Stoff (die materia), woraus die Dinge gebildet werden. Dagegen gibt es in Gott keine Idee für das Böse als solches, weil dieses keine positive Bildung und Gestaltung, sondern eine Verbildung und Verunstaltung der Dinge ist, und so auch ebenso wenig ein Werk Gottes überhaupt, als ein Werk der Kunst Gottes, resp. ein Bild seiner Vollkommenheit, sein kann. Obgleich daher das Böse ebenso wie das Gute von Gott erkannt wird, so kann man doch nicht sagen, das Böse sei wie das Gute in Gott, d. h. es habe in ihm ein ideales Dasein. Vgl. *Lomb.* l. c. 485

VI. Was endlich die Wirkungsweise der göttlichen Ideen betrifft, so versteht es sich von selbst, daß dieselben nur dann effectiv wirksam werden, wenn zu der Vorstellung der Wille zu schaffen hinzutritt. Wenn daher die Ideen als der von Gott entworfene oder vielmehr festgestellte Weltplan bezeichnet werden, ist der Wille der Verwirklichung bestimmter Ideen darin eingeschlossen. 486

In diesem Sinne konnte daher *Dion. vulg.* (div. nom. c. 5. § 8) sagen: Exemplaria (παραδείγματα) vero dicimus rationes in Deo substantificas et unite praeexistentes rationes (οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους), quas theologia praedefinitiones (προορισμούς) vocat et divinas bonasque voluntates rerum definitrices et effectrices. 487

B. Die göttliche Weisheit als Allordnerin und Gesetzgeberin *(sapientia disponens).*

I. Wie Alles, was ist, seine innere Form und Bestimmtheit nur dadurch empfängt, daß in ihm eine Idee der göttlichen Weisheit zum Ausdruck ge- 488

bracht wird: so ist auch die ganze innere Ordnung, Harmonie und zweckmäßige Organisation, welche bei jedem einzelnen Wesen so reich, und bei den verschiedenen so mannigfaltig hervortritt, wesentlich das Werk der Weisheit Gottes. Deßgleichen kommt es der göttlichen Weisheit naturgemäß zu, die verschiedenen Dinge alle zu einem harmonischen Ganzen zu vereinigen, ihnen in demselben ihre Stelle anzuweisen, zugleich aber auch allen und nur denjenigen Dingen ihr Dasein zu geben, welche in die von Gott gewollte Weltordnung passen. Diese ordnende Thätigkeit der göttlichen Weisheit bezeichnet die hl. Schrift als ein Zählen, Messen und Abwägen der Dinge, bes. Sap. 11, 21: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.

489 Im Anschluß an diese Stelle hat *August.* und nach ihm die gesammte Scholastik (s. bes. *Alex. Hal.* 1. p. q. 25, de dispositione divina, u. 2 p. q. 7.; *Thom.* 1. p. q. 8. a. 5; *Bonav.* in 2 dist. 3 etc.) in diesen drei Namen die spezifischen Wirkungen der göttlichen Weisheit in der Schöpfung, sowie die Momente erblickt, worin jedes seinem göttlichen Ideale in seiner Einheit, Wahrheit (resp. Schönheit) und Güte ähnlich werde und so auch die appropriata der drei göttlichen Personen in sich darstelle. Bei der Besprechung dieser appropriata kommen wir darauf zurück.

490 II. Wie ferner alle Dinge von Gott nicht bloß ihr Sein und ihre Wesenheit empfangen, sondern auch durch ihn ihrer inneren und äußeren Vollkommenheit entgegengeführt werden, diese aber darin besteht, daß sie in ihrer innern Thätigkeit und äußerm Wirken Gott ähnlich werden: so kommt es wiederum der göttlichen Weisheit zu, vermöge der vollkommenen Erkenntniß der geschaffenen Dinge und ihres göttlichen Ideals die ideale Vollkommenheit zu bestimmen, welche die Dinge als Endziel und Zweck erreichen sollen, und die Gesetze festzustellen, nach welchen sie diese Vollkommenheit erstreben und verwirklichen sollen. In dieser Beziehung erweitert sich die göttliche Idee als ratio aeterna essentiae rerum zur ratio aeterna motus rerum; und wie sie in ersterer Beziehung das Sein der Dinge innerlich verursacht und bestimmt, so legt sie in letzterer Beziehung den Dingen nicht bloß äußerlich das Gesetz ihres Wirkens auf, sondern drückt und pflanzt es ihnen innerlich ein, so daß es mit ihnen gleichsam verwächst und in ihnen zum innern Gesetze der Natur wird, und daß das letztere nur Abdruck und Ausdruck der lex aeterna in Gott ist. In ganz besonderer Weise kommt es der göttlichen Weisheit zu, der vernünftigen Creatur die Gesetze ihres Strebens und Wirkens vorzuzeichnen, weil diese als Ebenbild Gottes ganz vorzüglich nach Aehnlichkeit mit Gott streben kann und soll; und da die vernünftige Creatur kraft des ihr von Gott mitgetheilten Lichtes auch das Gesetz als solches erkennt und mit Bewußtsein sich nach ihm regelt, so erscheint bei ihr auch in ganz besonderer Weise das Gesetz Gottes als ihr innerlich eingepflanzt und eingeschrieben. Da überdieß die vernünftige Creatur durch das Gesetz der göttlichen Weisheit eben zur Theilnahme an dem weisen Leben Gottes geführt werden soll: so ist die Weisheit Gottes ihr gegenüber nicht bloß Gesetzgeberin, sondern zugleich Führerin und Erzieherin, doctrix disciplinae Dei, wie sie im Buche der Weisheit so erhaben geschildert wird.

491 Vgl. über das Verhältniß der lex aeterna in Gott zur lex naturalis in der Creatur *Thom.* 1. 2. q. 91. a. 2: Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex,

cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, in quantum participat aliquid de regula vel mensura et sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet, manifestum est, quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalm. 4 dixisset: *sacrificate sacrificium justitiae:* quasi quibusdam quaerentibus, quae sint justitiae opera, subjungit: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni respondens dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

C. Die göttliche Weisheit als ausführende und lenkende Vorsehung *(sapientia gubernans = providentia).* 492

Nach dieser Seite hin bringt die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Weisheit nothwendig mit sich, daß Gott alle Mittel und Wege kennt, um bezüglich des Weltlaufes einerseits alle Handlungen und Wirkungen, die er herbeiführen will, herbeizuführen, und die er verhindern will, zu verhindern, und andererseits Alles, was er herbeiführt oder zuläßt, für seine weisen Absichten zu benützen und zu verwenden, so daß nichts seine Pläne vereiteln kann und Alles seinen Plänen dienstbar wird. In diesem Sinne wird der Geist der ewigen Weisheit (Sap. 7, 23) πανεπίσκοπον und ἀκώλυτον (omnia prospiciens, quem nihil vetat) genannt, und von der Weisheit selbst wird (l. c. 8, 1) gesagt: Attingit a fine usque in finem fortiter et disponit (διοικεῖ = administrat) omnia suaviter (χρηστῶς). Insbesondere offenbart sich diese Vollkommenheit der göttlichen Weisheit gegenüber den vernünftigen Geschöpfen, deren Freiheit und die darin gegebene Fähigkeit zu sündigen für jede andere Weisheit, als die göttliche, eine allseitig sichere Vorsehung unmöglich macht: Gott aber vermag vermöge seiner vollkommenen Erkenntniß des bedingt Zukünftigen in Verbindung mit seiner Macht über den geschöpflichen Willen auch alle freien Handlungen der Geschöpfe nach Belieben herbeizuführen oder zu verhindern, und vermöge seiner vollkommenen Erkenntniß aller Verhältnisse und bei dem unerschöpflichen Reichthum seiner Mittel auch alle bösen Handlungen zum Guten zu lenken und durch sie seine weisen Absichten zu erreichen.

§ 95. Corollar der Lehre von dem göttlichen Erkennen: die Erkenntniß in Gott als formelle und lebendige Wahrheit — Gott selbst als absolute, wesen- und naturhafte, substanzielle Wahrheit.

Literatur: Wie oben § 83. Dazu *August.* de magistro; *Thom.* qq. disp. de ver. q. 11; *Juvenalis Annaniensis*, Sol intelligentiae; *Thomassin*, de Deo l. 3; Kleutgen, Philos. I. S. 748 ff.

Ueber die objektive oder fundamentale und reale Wahrheit in Gott, oder die Wahrheit 493
seines Seins, ist oben § 83 gehandelt. Jetzt handelt es sich um die Wahrheit als die

spezifische Vollkommenheit der Erkenntniß, oder die formelle und lebendige Wahrheit. Hier aber gebraucht man den Namen Wahrheit wieder in doppelter Weise, nämlich bald adjektivisch bald substantivisch, wie auch die Wahrheit im objektiven Sinne nicht bloß die Erkennbarkeit, sondern auch das Erkennbare selbst bezeichnet. Adjektivisch bezeichnet er ein Attribut des Erkenntnißlebens, wodurch dasselbe als in seiner Art vollkommen erscheint und sich von der falschen und inadäquaten Erkenntniß unterscheidet; so wird er genommen, wenn man sagt, Wahrheit sei die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit der objektiven Wirklichkeit (adaequatio intellectus cum re). Substantivisch gebraucht man den Namen Wahrheit für das wahre Erkenntnißleben selbst, inwiefern dieses selbst eine reale und vitale Vollkommenheit des erkennenden Subjektes ist und eine besondere Form seiner Lebensthätigkeit, das Leben der Wahrheit bildet; und in dieser Fassung muß die Wahrheit definirt werden als lebendige Ergreifung, resp. Besitz, und Vorstellung (apprehensio, resp. possessio, und repraesentatio) der objektiven Wahrheit. In dieser letzteren Fassung erscheint also „die Wahrheit“ als ein actus oder forma vitalis, welche das erkennende Subjekt, den Geist, resp. sein Erkenntnißvermögen, aktuirt und informirt und vollendet; und zwar als eine spezifische Lebensform, welche sowohl zu allem ungeistigen Leben, wie auch zur anderen Form des geistigen Lebens selbst, dem Willensleben, im Gegensatz steht. In dieser Fassung wird der Name auch sonst oft gebraucht; besonders geläufig aber ist sie in der Sprache des neuen Testamentes und der Väter, wo der Name Wahrheit in Bezug auf Gott und die Theilnahme der Creatur an der Vollkommenheit Gottes mit den Namen vita und lux Hand in Hand geht.

494 I. Aus Allem, was bisher über das göttliche Erkennen gesagt wurde, geht hervor, daß dasselbe wesentlich und naturnothwendig ein eminent wahres, d. h. richtiges, adäquates und sicheres Erkennen ist, und daß ihm folglich ebenso in eminenter Weise formelle Wahrheit zukommen muß, wie dem göttlichen Sein die objektive Wahrheit. Ebenso folgt aus dem Gesagten, daß das göttliche Erkennen ebenso in eminenter Weise lebendige Wahrheit und Leben der Wahrheit, d. h. lebendige Ergreifung und Vorstellung der objektiven Wahrheit ist, wie das göttliche Sein in eminenter Weise reale Wahrheit. Die eminente Weise aber, wie die formelle und lebendige Wahrheit und das Leben der Wahrheit in Gott besteht, wird nach dem Vorgange der hl. Schrift von den Vätern und Theologen dadurch ausgedrückt, daß sie sagen: Gott habe nicht nur eine höchst wahre Erkenntniß und ein höchst vollkommenes Leben der Wahrheit, sondern er sei ebenso in seinem Erkennen die lebendige Wahrheit selbst, wie er in seinem Sein die reale Wahrheit selbst ist. Und in diesem Ausdruck ist dann sowohl der fundamentale Unterschied des göttlichen Erkenntnißlebens von dem geschöpflichen ausgesprochen, wie auch kernhaft Alles zusammengefaßt, was bisher über die göttliche Erkenntniß gesagt wurde.

495 II. Der volle Sinn des Ausdruckes, daß Gott im diametralen Gegensatz zu den geschaffenen wahrheitsfähigen Geistern die lebendige Wahrheit selbst sei, setzt sich aus folgenden drei Momenten zusammen. 1) Die göttliche Erkenntniß ist lebendige Wahrheit, nicht bloß, wie die geschöpfliche, in beschränktem, relativem und particulärem Sinne; sondern als unendliche ist sie Wahrheit schlechthin im unbeschränktesten, absolutesten und universellsten Sinne des Wortes, weil in ihr wesentlich und nothwendig, unwandelbar und ewig alle objektive Wahrheit in der untrüglichsten und adäquatesten Weise erfaßt und vorgestellt wird, so daß nichts als objektive Wahrheit denkbar ist, was nicht in der lebendigen Wahrheit Gottes leuchtete

und lebte, und daß folglich alle objektive Wahrheit in wesentlicher Correlation steht zur lebendigen Wahrheit Gottes. 2) Die göttliche Erkenntniß ist ferner lebendige Wahrheit nicht, wie bei den Geschöpfen, als bloßes wesenloses Nachdenken der außer und unabhängig von ihr bestehenden Wirklichkeit oder realen Wahrheit, so daß sie die letztere bloß durch Aufnahme besäße und durch Reflex repräsentirte: sondern wegen ihrer realen Identität und Durchdringung mit der ersten und prinzipiellsten realen Wahrheit, dem göttlichen Sein und Wesen, ist sie durchaus wesenhafte Wahrheit, welche ursprünglich alle ihre Gegenstände ihrem realen Gehalte nach formell oder virtuell in sich trägt, und daher nicht erst einer gegebenen Wirklichkeit sich konformirt, sondern in sich und durch sich selbst in absoluter Identität ideelle und reelle Wahrheit ist. 3) Endlich ist die göttliche Erkenntniß als lebendige Wahrheit, oder als Besitz und Repräsentation der objektiven Wahrheit, in Gott nicht, wie bei den geschaffenen Geistern, eine Vollkommenheit, welche von seiner Vernunft als einem bloßen Erkenntnißvermögen erst empfangen resp. durch dieselbe als Erkenntnißkraft erworben werden müßte, und darin wie eine Form in ihrem Subjekte, oder ein Accidenz in seiner Substanz aufzunehmen wäre; sondern, da im innern Leben Gottes die Potenz und Kraft im Akte aufgeht und sein ganzes Leben substanzielles Leben ist, so ist die lebendige Wahrheit in Gott identisch mit seiner Natur und Substanz und ist selbst Natur und Substanz oder naturhafte und substanzielle Wahrheit. Folglich ist auch Gott selbst seiner Substanz nach nicht bloß wahrheitsfähig; sondern, indem er die Wahrheit absolut aus sich und in sich hat, ist er in naturhafter und substanzieller Weise lebendige Wahrheit, und zwar die Wahrheit schlechthin und die wesenhafte Wahrheit. So wird es möglich, daß in der hl. Schrift und von den Vätern ohne künstliche Metapher „die Wahrheit" als ein handelndes, redendes und lehrendes Wesen aufgeführt, und andererseits auch Gott selbst unter dem Namen „die Wahrheit" vorgestellt wird (vgl. manche derartige Stellen unten n. 497).

III. Als die lebendige Wahrheit selbst ist Gott gegenüber aller Wahrheit 496
außer ihm die erste und höchste Wahrheit, also Maß und Regel aller Wahrheit in den geschaffenen Dingen, sowohl der Wahrheit der theoretischen und praktischen Erkenntniß, wie der Wahrheit des Seins und der Wahrheit des Handelns. Denn 1) alle Wahrheit der Erkenntniß in den Geschöpfen ist nur ein Nachbild der Wahrheit der göttlichen Erkenntniß, und entspricht nur in dem Maße dem objektiven Sein, als sie der Wahrheit der göttlichen Erkenntniß gleichförmig ist. 2) Die Wahrheit des geschaffenen Seins besteht sogar formell in seiner Uebereinstimmung mit der göttlichen Idee, wie das Sein selbst in ihr seinen Ursprung hat. 3) Die Wahrheit des Handelns, obgleich sie materiell auf die Angemessenheit der Handlung zu der Natur und den Verhältnissen und der Bestimmung des Handelnden bezogen werden kann und muß, ist doch formell und in letzter Instanz in der Uebereinstimmung mit dem Gesetze der göttlichen Weisheit zu suchen: daher heißt das Gesetz der göttlichen Weisheit, als das höchste und untrügliche Maß der Handlungen der Creaturen, Wahrheit im aktiven Sinne (omnia mandata Dei veritas, lex ejus veritas, Ps. 118), und umgekehrt

das Rechthandeln ambulare in veritate, facere veritatem, während es vom Sünder heißt: in veritate non stetit et veritas in eo non est (Joan. 8, 44), und: qui faciunt mendacium (Apoc. 21, 27).

497 IV. Als die lebendige Wahrheit selbst und als das substanzielle Licht, worin ursprünglich alle objektive Wahrheit leuchtet und lebt, ist Gott zugleich die Quelle und Wurzel aller Erkenntniß der Wahrheit in allen Wesen außer ihm, indem diese wesentlich nur als Theilnahme an der wesenhaften Erkenntniß Gottes bestehen kann und mithin aus ihrer Fülle geschöpft und unter dem Einflusse ihres Lichtes gewonnen werden muß. Wie daher Gott der eigentliche Vater alles Lebendigen, so ist er auch 1) das Licht, d. h. die Lichtquelle oder die Sonne aller Geister, indem er sie selbst innerlich erleuchtet und alle von ihnen zu erkennenden Wahrheiten beleuchtet und zwar so, daß alles geistige Schauen innerlich und wesentlich durch seinen erleuchtenden Einfluß bedingt ist; in diesem Sinne heißt es (Joh. 1, 4 f.): Et vita erat lux hominum . . . et erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Eben darum ist Gott 2) in einer ganz einzigen und eminenten Weise der Lehrer aller Geister, indem er nicht bloß äußerlich und gelegentlich zur Erkenntniß der Wahrheit anleitet, sondern innerlich und wesentlich dieselbe verursacht, durch Verleihung, Unterhaltung, Belebung und Bewegung des Princips der Erkenntniß die Entwicklung derselben herbeiführt, und folglich dieselbe in der Weise bedingt, daß alles geschaffene Erkennen ein inneres Lernen oder Hören ist, und alles Lernen und Hören von Außen nur durch die innere Lehre Gottes fruchtbringend wird; in diesem Sinne heißt es (Psalm 93): Qui (Deus) docet hominem scientiam und (Matth. 23, 10): ne vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus. Und wie der innerste und höchste Lehrer, so ist Gott als die lebendige Wahrheit selbst zugleich 3) der innerste und souveräne Richter über die Wahrheit unserer Urtheile; denn nicht nur ist sein Urtheil für uns eine unbedingt und in letzter Instanz maßgebende Regel, von der unser Urtheil niemals abweichen darf: es beeinflußt auch positiv und innerlich alle Urtheile der geschaffenen Vernunft in der Weise, daß die Bildung dieser Urtheile durch vernünftiges Denken als eine Befragung der in uns redenden Stimme Gottes zu betrachten ist, und die Gewißheit derselben durch das Bewußtsein, daß sie mit dem Urtheile Gottes übereinstimmen und von ihm bestätigt werden, besiegelt und vollendet wird.

498 Diese ganze Lehre in vorliegender Fassung ist namentlich von *August.* mit Vorliebe betont und gepflegt worden, besonders in mehrern seiner ersten Schriften, den soliloquia, den confessiones und dem Buche de magistro; die wichtigsten Stellen s. bei *Thomassin.* de Deo l. 3. c. 5—6, der sie jedoch für seinen Ontologismus auszubeuten versucht. Zum richtigen Verständniß desselben vgl. *Thomas,* qq. de ver. q. 11 de magistro; de spirit. creaturis a. 10 und vorzüglich sup. Boëth. de Trin. q. 1. a. 1; ferner Kleutgen, Philos. I. n. 471 sqq. Von *August.* sind besonders folgende Stellen hervorzuheben (conf. l. 4. c. 15): Errores et falsae opiniones vitam contaminant, si rationalis mens ipsa vitiosa est, qualis in me tunc erat, nesciente, *alio lumine illam illustrandam esse, quia non est ipsa natura veritatis.* Quoniam tu illuminabis lucernam meam, Domine, Deus meus, illuminabis tenebras meas, et de plenitudine tua omnes nos accepimus. Etenim tu lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quia in te non est transmutatio nec momenti obumbratio. Ferner (Soliloq. l. 1. c. 8): Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spe-

ctamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa, quae in disciplina traduntur, quae, quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est, ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt; *quod est, quod intelligitur, quod caetera facit intelligi.* Weiterhin (in evang. Joan. c. 35. n. 3): Hoc ergo discernite, *aliud esse lumen, quod illuminatur, aliud quod illuminat;* nam et oculi nostri lumina dicuntur, et unusquisque jurat, tangens oculos suos, per lumina sua. Sic vivant lumina mea, usitata juratio est. Quae lumina, si desit lumen in cubiculo tuo clauso, pateant et luceant tibi: non utique possunt. Quomodo ergo ista in facie, quae habemus et lumina nuncupamus, et quando sana sunt et quando patent, indigent extrinsecus adjutorio luminis, quo ablato aut non illato sana sunt, aperta sunt, nec tamen vident; sic *mens nostra, quae est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur et ab illo, qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad justitiam poterit pervenire.* Endlich (De magistro c. 11): De universis ergo, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed *intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti.* Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia. Quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest: et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque hujus, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus ostendat. — Das consulere veritatem intus lucentem, intus loquentem, intus praesidentem ist überhaupt bei *August.* ein stehender Ausdruck für das Forschen und Erwerben der Wahrheit. Ebenso geläufig sind ihm folgende Wendungen für die Stellung Gottes dem denkenden Geiste gegenüber: Cathedram habet in coelo, qui corda docet; magister, cujus cathedra in coelo, schola in terris; docet veritas, magister optimus, in schola pectoris. Mit besonderm Nachdrucke aber hebt er hervor, daß, weil der Geist Ebenbild Gottes sei und in der Erkenntniß der Wahrheit von Gott selbst innerlich ihm gleichförmig gestaltet und gebildet werde, Gott auch unmittelbar in seinem Innern sein und wirken müsse. So in folgenden Stellen (De ver. relig. c. ult.): Inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem, et veritatem i. e. lucem interiorem, per quam illam intelligimus, nulla interposita creatura est; (l. 83. qq. q. 41): quum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum se ipsum ita est ad imaginem Dei, ut nulla creatura interposita formetur, et ideo nihil sit Deo conjunctius; und (Gen. ad lit. l. 1. c. 5): Aversa mens a sapientia incommutabili stulte et misere vivit, quae informitas ejus est; formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae. Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna sapientia, quod principium, manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione loqui ei creaturae, cui principium est, ut convertatur ad id, ex quo est, quod aliter formata et perfecta esse non possit. Ideoque interrogatus Dominus, quis esset, respondit: *Principium qui et loquor vobis.* — Im Unterschied von dem göttlichen Erleuchten setzt dagegen *August.* das Erleuchten und Lehren von Seiten geschaffener Wesen darein, daß diese dem Lichte der ewigen Wahrheit Zutritt verschaffen und für die Wirkung der Lehre Gottes empfänglich machen. In ersterer Beziehung sagt er von den Engeln (Psalm. 118. serm. 28): Deus per se ipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea, quae divina dicuntur vel ostenduntur, intelligant. Sed si ad hoc ministro utitur Angelo, potest quidem aliquid agere Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat: sed ita dicitur intellectum dare homini et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui vel illuminare domum, cui fenestram facit; cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum, quo penetretur atque illustretur, aperiat. In der zweiten Beziehung sagt er von menschlichen Lehrern (in ep. Joan. tr. 3): Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare, quemquam hominem aliquid discere ab

homine. *Admonere* possumus strepitu vocis nostrae. Si non sit intus, qui docet, inanis fit strepitus noster.

499 Die beste Erklärung der Worte Joh. 1: Vita erat lux hominum und erat lux vera quae illuminat omnem hominem ist die von *Cyrill. Alex.* in h. l., wo der Unterschied zwischen der Art und Weise, wie der Sohn Gottes Licht ist und erleuchtet, und wie die geistigen Creaturen Licht sind und erleuchten, in folgender Weise erklärt wird: Deum naturaliter et bonorum Patris substantialium haeredem nobis etiam per haec Filium evangelista demonstrat. Dixit enim jam natura ipsum vitam esse, et omnia, quae creata sunt, ab ipso vivificari et conservari, quum in ipso, quicquid factum est, verbum erat vitae. Verum quoniam homo in terris rationale animal est, mentis et disciplinae capax et sapientia Dei participans: necessario rationis ac sapientiae humanae largitorem Filium his verbis ostendit, ut facilius Deus Pater omnia in omnibus per filium esse intelligatur: vita quidem in iis, quae vita indigent; lux vero rursus ac vita in iis, quae vita et luce indigent. Ac ideo magna praedicat voce: *Et vita erat lux hominum.* Ita, qui universa vivificat, Dei Filius, qui in omnibus vita est, hic ipse rationale quoque illuminat animal et intelligendi virium capacibus intellectum largitur. Nachdem sich dann Cyrill den Einwand gemacht, daß der Sohn Gottes auch zu den Aposteln gesagt habe, sie seien das Licht der Welt, löst er denselben wie folgt: Ad haec respondentes dicimus, nihil esse in creaturis, quod simplex sit atque incompositum, sed omnia compositione certa constare. Quemadmodum igitur creatura, quae doctiorem sapientioremque alium reddit, non est ipsa sapientia, sed sapientiae, quae inest sibi, ministra — in sapientia enim sapiens sapit, et qui alios docet, non est ipsa doctrina, sed doctrinae minister, per quam doctus est: sic, qui alios illuminat, non est ipse proprie lux, sed luminis, quod in eo est, minister, in alios per doctrinam ipsum diffundens, commune faciens, quod acceperat bonum. Idcirco ad apostolos dictum est: *Gratis accepistis, gratis date.* Quidquid enim habuerunt, divinitus illud consecuti fuerunt. Nulla enim creatura proprio quodam bono gloriari potest, nec sanctorum quidem angelorum natura: sed omnia a Deo a non esse ad esse vocata, non aliunde quoque, quam a Deo naturam, qua bene sunt, consequuntur, quum nihil in creatura substantialiter sit, quod a creatoris dono non defluat, quodque in creatoris gratia radicem non habeat. Quum igitur in compositione omnis creatura inveniatur: nulla lux in ea est proprie atque simpliciter, id est, sine aliqua compositione; sed participatione lucem habet, non aliter quam alia bona etiam lucem a Deo accipiens. Lux autem vera est, quae illuminat non illuminata. Ea unigenitus est Dei Filius, qui natura simplex est, id est, longe ab omni compositione ut Deus constitutus. — Et illud addimus, quod rationalis quidem creatura omnis illuminata illuminat, traditioneque a mente sua in mentem alterius doctrinam transfundit. Quam quidem illuminationem discendi vim potius, quam revelationem nominamus. Dei autem Verbum omnem hominem venientem in hunc mundum, non docendo ut homines aut forsan angeli, sed potius creando ut Deus, unicuique semen sapientiae, id est pietatis atque intelligendi radices inserit. Et hoc modo rationalem efficit creaturam, naturae suae participem faciens et ineffabilis sui splendoris quasi lucidos vapores eo modo, quem solus novit, in mentem hominis immittens. Filius igitur Dei creative (ut ita dicam) illuminat, lux enim ipse vere est; creatura vero participatione luminis splendet.

500 V. Was bisher über die Abhängigkeit aller geschaffenen Wahrheit von der substanziellen Wahrheit Gottes und dem Einflusse der Letzteren auf die erstere gesagt wurde, gilt im Allgemeinen ebenso von dem natürlichen wie von dem übernatürlichen Leben der Wahrheit in den geistigen Geschöpfen. Ganz vorzüglich wird aber in der hl. Schrift die substanzielle Wahrheit Gottes betont, um darauf hinzuweisen, daß die Creatur durch spezielle übernatürliche Gemeinschaft mit ihm oder durch übernatürliche Einwirkung oder Erleuchtung von seiner Seite nicht bloß irgendwie zum lebendigen Besitze der Wahrheit überhaupt, sondern zu einem so innigen und realen Be=

sitze der höchsten und universellsten Wahrheit gelangen kann und soll, wie er nur Gott von Natur zusteht und welcher deßhalb in ganz spezieller Weise eine Theilnahme (participatio) der göttlichen Wahrheit als solcher darstellt. Eine solche Theilnahme der göttlichen Wahrheit bildet dann für die Creatur selbst gegenüber dem natürlichen Leben der Wahrheit das Leben der Wahrheit schlechthin, worin die geschaffene Vernunft ihr wahrstes, realstes und vollstes Leben besitzt und daher ihre höchste Ruhe und Vollendung gewinnt. Dieses höhere und höchste Leben der Wahrheit in der Creatur besteht inchoativ im theologischen Glauben, durch den die Vernunft sich unmittelbar an die lebendige Wahrheit Gottes selbst hängt und in sie hineingründet, in ihr und durch sie den Inhalt derselben erfaßt und so aus ihr die festeste und erhabenste Gewißheit schöpft; in seiner ganzen Vollkommenheit aber tritt es hervor in der *visio beatifica*, worin die höchste und universellste objektive Wahrheit in ähnlicher Weise unmittelbar in sich selbst und durch sich selbst vom Schauenden erfaßt und mit ihm vereinigt wird, wie sie dem Auge Gottes selbst unmittelbar gegenwärtig und mit ihm Eins ist. Beiderseits bildet hier die substanzielle Wahrheit Gottes nicht bloß, wie bei dem natürlichen Leben der Creatur, das Prinzip, die Regel und das entfernte Objekt, sondern geht als innerstes und nächstes Objekt in innigster und realster Gegenwart in das Leben der Geister ein und erfüllt es mit sich selbst.

Im Hinblick hierauf unterscheidet man (vgl. besonders *Dion. vulg.* div. nom. c. 7. 501
§ 2 u. 6.) im Anschluß an die entsprechenden platonischen Theorien über die Stufen der Erkenntniß, in den Creaturen eine vierfache Stufe des Lebens der Wahrheit, und der Assimilation mit der substanziellen Wahrheit Gottes: 1) die sinnliche Wahrheit, d. h. die sinnliche Erkenntniß, deren Gegenstand nur die letzte und schwächste äußere Erscheinung der objektiven Wahrheit oder des Seins, (nämlich die Accidenzen der sinnlichen Dinge) und überhaupt nicht das Sein als solches ist, und die deßhalb auch in sich selbst nur einen leisen Anklang an das Leben der Wahrheit (ὡς ἀπήχημα τῆς σοφίας oder eine Spur, vestigium dasselben darstellt; 2) die vernünftige Wahrheit im engeren Sinne (veritas rationalis, λογική) in der menschlichen Vernunft, welche zwar das Sein als solches zum Gegenstand hat und daher auch bis zum Wesen der Dinge durchdringt, aber nur vermittelst ihrer Accidenzen und Wirkungen; sie ist daher zwar ein Bild (imago) der Wahrheit Gottes, aber noch ein sehr unvollkommenes Bild; 3) die intellektuelle Wahrheit im engeren Sinne (σοφία νοερά) in den Engeln, welche zwar das Wesen der geschaffenen Dinge direkt in sich selbst erfassen, aber das Wesen Gottes nur aus seinen Wirkungen erkennen; sie ist daher zwar ein vollkommenes Bild der göttlichen Wahrheit, aber immer nur Bild; endlich 4) die göttliche Wahrheit in der Creatur, worin die Creatur unmittelbar das Wesen Gottes erfaßt und an derjenigen Weise des Besitzes der Wahrheit Theil nimmt, wie sie Gott selbst eigen ist. Mit einem neueren italienischen Theologen, Msgr. Acquisti, kann man die erste Form als phänomenale, die zweite und dritte als abstrakte, die vierte als reale Wahrheit bezeichnen.

Wie die letztgenannte Form der Wahrheit erst das volle, gesättigte und beseligende 502
Leben des geschaffenen Geistes bildet, so wird auch in ihr die substanziale Wahrheit Gottes mit dem Geiste als Speise seines Lebens, als sein „überwesentliches Brod" innerlich verbunden und ihm gleichsam einverleibt — im Glauben als cibus parvulorum, in der Visio als cibus grandium — weßhalb denn auch der Besitz derselben in der hl. Schrift wiederholt als ein Essen der ewigen Weisheit dargestellt (so besonders Sir. 24.), und der Genuß des Leibes der fleischgewordenen Weisheit damit in die engste Beziehung gesetzt wird (so besonders Joh. 6.). Umgekehrt erscheint aber auch der Besitz dieser Wahrheit als eine Aufnahme des geschaffenen Geistes in das Licht der ewigen Wahrheit selbst (vgl. oben n. 787 die Stelle 1 Petr. 2, 9 und n. 301 die Stelle von *Iren.*). Besonders schön schil-

dert dieses Hineingründen in die ewige Wahrheit beim theologischen Glauben *Dion. vulg.* div. nom. c. 7 § 4: Ratio haec [λόγος, d. h. ratio oder sapientia divina] simplex est ac vere existens veritas, circa quam, ut puram et infallibilem universorum notionem, fides divina versatur, quae est constans fidelium firmamentum fundans illos in veritate atque in ipsis veritatem, ita ut indissuasibili identitate simplicem veritatis cognitionem habeant rerum credendarum. Nam si cognitio res cognitas cum cognoscentibus unit, ignoratio vero ignoranti causa est, ut semper nutet atque a seipso discrepet: eum, qui credit in veritate, juxta Scripturam nihil a vero fidei fundamento dimovebit, in quo constantiam habebit immobilis et immutabilis identitatis. Probe namque novit, quisquis unitus est veritati, quam bene se habeat, quamvis eum multi ut amentem arguant: latet enim illos, eum per verae fidei veritatem ex errore excessisse; ipse autem vere novit se, non (ut illi fabulantur) insanire, sed ab instabili mutabilique omnimode errantis varietatis motione per simplicem, circa eadem semper et eodem modo se habentem, veritatem esse liberatum. Hoc modo primi divinae sapientiae nostri praeceptores pro veritate quotidie moriuntur, testificantes, uti par est, et sermone et opere, singularem illam Christianae veritatis agnitionem omnium esse cum simplicissimam tum divinissimam, imo potius hanc solam esse veram atque unicam simplicem Dei notitiam.

Zweite Abtheilung.

Der göttliche Wille und seine Attribute.

§ 96. Natur und Beschaffenheit des göttlichen Wollens im Allgemeinen.

Literatur: *Mag.* l. 1. dist. 45 ff.; *Alex. Hal.* 1. p. q. 4. 3 ff.; *Thom.* 1. p. q. 19; c. gent. l. 1. c. 72 ff.; qq. disp. de ver. q. 23; *Bonav. Aegid. Scot.* in Mag. l. c.; *Ruiz* de voluntate Dei (das Vollständigste); *Trigos* Summa q. 13 ff.; von neueren Dogmatikern s. bes. Knoll, Verlage. Vieles Einschlägige bei Kleutgen Bd. 1. Abh. von der Freiheit und dem Endzwecke des Schöpfers.

503 I. Daß Gott überhaupt einen Willen und einen höchst vollkommenen Willen hat, liegt für den Glauben und die Vernunft unmittelbar in dem Begriffe seines geistig-lebendigen Wesens, und ist wesentliche Voraussetzung für eine Menge von Eigenschaften, welche Glaube und Vernunft sowohl Gott selbst, wie seiner Wirksamkeit nach Außen beilegen, insbesondere für die Seligkeit, Heiligkeit und Güte Gottes und für die Zweckmäßigkeit und Freiheit seines Wirkens.

504 Vgl. hiezu *Bonav.* in 1. dist. 45. a. 1. Primo: Voluntas est illud, penes quod residet inter creata summa potestas: ergo voluntas de se dicit potestatem, quia omnibus praesidet in regno animae et nihil potest sibi imperare. Sed Deus est potentissimus, et omne, quod possibile est, sibi attribuendum est: ergo. Secundo: voluntas est in qua consistit voluptas summa, sive felicitas; beatus enim est, qui habet omne, quod vult; unde nihil delectatur, nisi habens voluntatem vel aliquid simile voluntati. Sed Deus est felicissimus, in quo est omnis felicitas et jucunditas: ergo. Tertio: voluntas est illud, penes quod residet justitia et aequitas; justitia enim non est aliud quam rectitudo voluntatis; unde non habentia voluntatem non sunt capacia justitiae. Sed Deus est justissimus secundum omnem intellectum: ergo habet voluntatem. Quarto: voluntas est vis, secundum quam attenditur summa liberalitas: omnis enim liberalitas venit ex amore; sed constat quod amor est actus voluntatis. In Deo autem ponere est summam liberalitatem; ergo et amorem et voluntatem.

505 II. Die fundamentale Eigenthümlichkeit des göttlichen Willens gegenüber dem geschöpflichen besteht darin, daß er nicht, wie dieser, ein bloßes

Willensvermögen ist, welches an der Substanz Gottes haftete und erst in dem Streben nach einem außer ihr liegenden Gute aktuirt würde. Er ist vielmehr reell identisch, wie mit der göttlichen Substanz, so auch mit seinem Akte, dem Wollen, und demjenigen Objekte und Ziele, in dessen Verfolgung und Umarmung seine Vollendung besteht, und das kein anderes sein kann, als die absolute Güte des eigenen Wesens Gottes. Demgemäß ist der Akt des göttlichen Willens, das Wollen, ein wesenhafter, substanzieller und subsistirender Akt, der wesentlich in sich selbst und durch sich selbst seine ganze Vollkommenheit besitzt[1].

Dadurch aber ist nicht nur jede eigentliche Entwicklung des göttlichen Willens zu seiner eigenen Vollkommenheit und folglich jedes eigentliche Werden und Entstehen seiner Akte ausgeschlossen. Es folgt zugleich, daß das göttliche Wollen auch formell in keiner Weise in einem eigentlichen appetere, dem Anstreben und Begehren eines äußeren von ihm unabhängigen Gutes, wodurch die wesentliche Vollkommenheit des göttlichen Willens bedingt wäre, bestehen kann. Vielmehr besteht sein wesentlicher Akt in dem liebewarmen und achtungsvollen Wohlgefallen, womit Gott sich selbst als das absolute Gute umfängt und festhält, und kann es sich auf alle übrigen Güter nur erstrecken, um sie zu verursachen, nicht aber um durch ihren Besitz oder durch liebe- und achtungsvolle Verbindung mit ihnen Gott selbst zu vervollkommnen oder seine Seligkeit zu ergänzen (non *af*ficitur a rebus, sed *ef*ficit res). Wie daher das göttliche Wollen in seiner innersten Wurzel schon ein besitzendes und genießendes Wollen ist: so kann es sich in seiner Beziehung zu äußeren Gütern nur als produktives resp. freigebiges Wollen gestalten. Das Ganze ist der Sache nach de fide, weil nur Anwendung des Dogmas von der Einfachheit und Unabhängigkeit Gottes auf den göttlichen Willen.

Inwiefern das geschöpfliche Wollen wesentlich ein gewordenes und strebendes Wollen 506
ist, kann man sagen, in Gott sei kein Wollen, nämlich kein solches, wie es uns in der Erfahrung begegnet. Und so meint es z. B. Angelus Silesius in seinem Distichon (I. 294.) wenn er schreibt: „Wir beten, es geschehe, mein Herr und Gott, dein Wille; und siehe, er hat nicht Wille, er ist eine ewige Stille.“ Strenggenommen aber muß man (mit *Bonav.* oben) sagen, daß Gott eben deßhalb, weil sein Wollen absolut ruhevoll ist, ein Wollen im wahrsten und vollkommensten Sinne besitze, das deßhalb auch als Ideal für die erstrebte Vollkommenheit unseres Willens dienen soll. Nur den Begriff der Bewegung kann man im eigentlichen Sinne auf das göttliche Wollen nicht anwenden; er findet bloß in sofern Statt, als die lebendige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die in jeder Lebensthätigkeit liegt, und speziell die dem Wollen eigenthümliche Art dieser Beziehung, das Verfolgen (prosequi) des Objektes durch Liebe, Hochachtung u. s. w., wodurch zugleich ein Objekt zu einem anderen als seinem Zweck und Ziele in Beziehung gesetzt wird, eine gewisse Aehnlichkeit mit der lokalen Bewegung hat und auf animalischem Gebiete auch mit einer solchen in der einen oder anderen Weise verbunden ist. Im ersteren Sinne wird von den Aristotelikern gesagt: primum movens immobile, im zweiten von den Platonikern, primum movens movet se ipsum.

---

[1] *Bonav.* l. c. Voluntas in Deo est magis proprie et completiori modo quam in nobis. Voluntas enim in nobis est per differentiam a substantia et actu est per distantiam a fine; in Deo autem per omnimodum indifferentiam horum, scilicet substantiae, virtutis, actus et finis.

507 III. Aus der Wesenhaftigkeit des göttlichen Wollens oder aus seiner reellen Identität mit der göttlichen Substanz ergibt sich zunächst, daß man bei Gott nicht, wie bei den Geschöpfen nach einer eigentlichen Ursache (causa) oder einer ursachlichen Beeinflussung seines Wollens fragen kann, weil es eine solche für den ungeschaffenen Akt, durch den Alles geschaffen wird, nicht geben kann. Eine solche ursachliche Beeinflussung kann sowohl von Seiten des Objektes, wie von Seiten des Willens selbst betrachtet werden.

1. Zunächst kann bei Gott von Seiten des Objektes keine ursachliche Beeinflussung stattfinden. Denn eine solche Ursache müßte von dem dadurch verursachten Akte selbst reell verschieden und früher sein, als er selber. Nun aber gibt es außer Gott nichts, als durch sein Wollen; in Gott selbst aber ist sein Wollen wesentlich identisch mit der objektiven Güte Gottes, auf die es sich zunächst bezieht; desgleichen ist das Wollen anderer Güter reell identisch mit dem Wollen der eigenen Güte Gottes, so daß jenes nicht als ein verursachter Akt aus diesem hervorgehen und neben diesem bestehen kann. Wenn man daher bei Gott, wie beim geschaffenen Willen unter Beweggrund des Wollens ein Objekt, welches das Wollen hervorruft, also eine Bewegursache, (*causa* motiva) versteht: so gibt es für den göttlichen Willen ebensowenig einen Beweggrund außer Gott oder in Gott selbst, der von seinem Wollen reell verschieden wäre, wie es für ihn ein von seinem Wollen reell verschiedenes Endziel (*causa* finalis) gibt, in welchem er seine Ruhe und Befriedigung suchte und mit welchem er sich zu vereinigen streben müßte [1].

508 Dagegen ist es dem göttlichen Wollen mehr noch, als jedem andern vernünftigen Wollen, wesentlich, daß es in allen seinen Akten Zwecke verfolge und folglich sowohl durch das Wollen des Zweckes sich zum Wollen der Mittel bestimme, wie auch die gewollten Mittel auf den gewollten Zweck beziehe und hinordne. Wenn man daher unter Beweggrund bloß den Zweck als solchen versteht, in wiefern er dem Wollen der Mittel zu Grunde liegt und dazu veranlaßt, also nur den Charakter einer *ratio motiva* hat: dann gibt es allerdings für alles göttliche Wollen, soweit es sich auf untergeordnete Güter bezieht, ebenso einen Beweggrund, wie es für dasselbe ein Endziel oder eine *ratio finalis* gibt, worauf es die untergeordneten Güter bezieht und hinordnet. In diesem Sinne verstanden, braucht natürlich der Beweggrund und das Endziel in keiner Weise reell von dem Akte des göttlichen Wollens verschieden zu sein. Im Gegentheil muß bei Gott der erste Beweggrund und das letzte Endziel eben deßhalb reell mit seinem

---

[1] Vgl. hiezu *August.* de gen. c. Manich. l. 1. c. 2.: Si qui dixerint: Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, qui causas et voluntatem Dei scire quaerunt, quod voluntas Dei omnium, quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est illi: Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram: majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem ea majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id, quod non est, non quaerat, ne id, quod est, non inveniat.

Wollen identisch sein, weil es für ihn keinen Beweggrund und kein Endziel geben kann, welches im eigentlichen Sinne Ursache seines Wollens wäre, und der oberste Zweck seines Wollens nothwendig in der höchsten objektiven Güte seines Wesens bestehen muß. Während aber dieser oberste Zweck durch das göttliche Wollen nicht erst gesetzt wird, sondern von ihm vorgefunden und vorausgesetzt wird: müssen alle übrigen Zwecke und darum auch alle übrigen Beweggründe und Endziele des göttlichen Wollens erst durch dieses selbst gesetzt und festgestellt werden, und sie werden erst dadurch zu Beweggründen und Endzielen für den göttlichen Willen, daß er selbst sie dazu macht. Sie sind darum auch Beweggründe und Ziele nicht für das göttliche Wollen überhaupt, als solches und in sich selbst, sondern bloß dafür, daß es auf diesen oder jenen untergeordneten Gegenstand fällt und denselben so und nicht anders ordnet und richtet. Inwiefern aber auch das freie Handeln der Creatur, als Gebet, Verdienst oder Nichtverdienst, das Wollen Gottes bedingt oder bestimmt: geschieht dieß keineswegs in der Form eines von Außen auf Gott einwirkenden Beweggrundes, sondern in Form eines von Gott um seiner selbst willen berücksichtigten Anlasses, dessen Bestand und Bedeutung zudem nur durch seine Einwirkung oder mit seiner Zulassung herbeigeführt wird, also selbst schon von seinem Wollen abhängig ist.

2. In ähnlicher Weise, wie von der objektiven Beeinflussung des gött- 509
lichen Wollens muß man auch von der subjektiven Beeinflussung desselben reden. So wenig der göttliche Wille durch ein von ihm selbst verschiedenes Objekt zum Wollen angezogen werden kann: so wenig kann er, wie der geschaffene Wille, durch seine Verfassung oder Neigung als durch eine eigentliche Ursache (causa) zum Wollen angetrieben werden, um durch die Setzung oder Erweckung eines Aktes sich selbst zu vervollkommnen und zu befriedigen; denn sonst würde er nicht schon wesentlich ein durchaus aktueller und absolut vollendeter Wille sein; er würde vielmehr als ein solcher erscheinen, der auf Ergänzung seiner Vollkommenheit durch den zu setzenden Akt angewiesen und derselben bedürftig wäre. Und dieß gilt ebensowohl in Bezug auf die Neigung, welche der Intention eines Zweckes zu Grunde liegt, im Verhältniß zur Erweckung dieser Intention, wie in Bezug auf die Intention eines Zweckes im Verhältniß zum Wollen der diesem Zwecke untergeordneten Güter.

Das hindert aber nicht, setzt vielmehr voraus, daß eben die absolute 510
Vollkommenheit des göttlichen Willens oder seine höchste formelle Güte als Grund (ratio) und Regel gelten müsse, wodurch die Richtung seines Wollens auf bestimmte Gegenstände veranlaßt und geleitet wird, oder vielmehr er selbst sich in Bezug auf diese Richtung bestimmen und leiten läßt, resp. sich dieselbe gibt[1]. In diesem Sinne muß man daher bei Gott die Liebe zu der objektiven Güte seines eigenen Wesens, worin der Kern der

[1] Wenn daher *August.* oben n. 503 läugnete, daß man für das schöpferische Wollen Gottes außer seinem Wollen eine Ursache angeben könne, dann sagt er selbst doch wieder anderswo (doctr. christ. l. 1. c. 32.). Quia bonus est Deus, sumus, et in quantum sumus, boni sumus. Das Quia bonus est aber hat den doppelten sich wechselseitig einschließenden Sinn: quia bonus est bonitate objectiva essentiae und quia bonus est bonitate formali voluntatis, wie oben im Texte näher erklärt wird.

formellen Güte seines Willens besteht, als Grund für die Intention seiner Verherrlichung und Mittheilung nach Außen, und diese Intention als Grund für die Feststellung der Form und der Wege jener Verherrlichung und Mittheilung betrachten. Und so hat auch die Liebe Gottes zu sich selbst gegenüber seinem nach Außen gerichteten Wollen die ganze positive Kraft und Bedeutung, welche bei uns die Neigung oder Geneigtheit des Willens gegenüber den aus ihr hervorgehenden Akten hat, ohne jedoch die Befriedigung jener Neigung zu einem Bedürfniß zu machen, oder das betreffende Wollen als einen neuen Akt zu verursachen.

511 Diese ganze Lehre ist in der Substanz communissima der Theologen (vgl. bes. *Ruiz* l. c. disp. 15), obgleich der Sprachgebrauch und die Ausdrucksweise nicht ganz constant ist. So nimmt z. B. *Thom.* (c. gent. l. 1. c. 87. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa) keinen Anstand zu sagen: Finis divinae voluntatis est sua bonitas (objectiva); ipsa igitur est Deo *causa* volendi quae est etiam ipsum suum velle, während er in c. 86 die bonitas bloß *ratio* volendi nennt und eben daraus, daß in Gott alle Willensfunktionen in Einem Akte enthalten sind, schließt, es könne hier nicht ein Willensakt die Ursache eines andern, sondern bloß eine Willensrichtung der Grund (ratio) einer anderen sein. Er braucht eben jenen Ausdruck auch nur deßhalb, um anzudeuten, daß die eigene bonitas Gottes in ganz anderer Weise für ihn ratio volendi sei, als seine übrigen Zwecke, nämlich als causa quasi formalis, welche den göttlichen Willen als solchen bestimmt und seine ganze innere Vollkommenheit begründet. Im vulgären Sprachgebrauch nimmt man übrigens den Namen causa nicht so genau, indem man beim göttlichen Willen, wie beim menschlichen, alle außer Gott bestehenden oder entstehenden Zwecke und Anlässe des göttlichen Wollens als causae desselben bezeichnet, während doch strenggenommen nur gesagt werden muß, wie es l. c. heißt: aliorum autem a Deo volitorum *nullum est Deo causa volendi,* sed *unum eorum est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem.* In der summa Theol. q. 19 a 4. drückt *Thom.* sich noch strenger aus, indem er überhaupt den Ausdruck verwirft: Deus vult hoc propter hoc, und bloß den folgenden zuläßt: vult hoc esse propter hoc, d. h. vult ea, quae sunt ad finem, ordinari ad finem. Durch die Verwerfung des ersteren Ausdruckes will er aber nach dem Contexte bloß ausschließen, daß Gott durch das Wollen des einen zum Wollen des Andern als zu einem neuen Akte bewogen und angetrieben werde. Vgl. zu dieser Stelle die freilich etwas subtilen Bemerkungen von *Cajetan.* — Ueber die verschiedene Art der Bedeutung, welche die rationes volendi bei Gott haben, und die *Thom.* c. gent. l. 1. c. 86 als ratio necessitatis, utilitatis und decentiae unterscheidet, sowie darüber, ob jeder speziellen Willensrichtung bei Gott im Objekte selbst eine besondere ratio volendi entspreche, oder ob es in dieser Beziehung eine „simplex voluntas“ in Gott gebe, wird bei der Freiheit des göttlichen Willens die Rede sein.

512 IV. Wie die Wesenhaftigkeit des göttlichen Wollens fordert, daß es im Gegensatz zum geschöpflichen Wollen keine eigentliche Ursache außer sich selbst habe, sondern in sich selbst seinen Grund besitze: so führt sie auch eine ganz andere Stellung und Wechselbeziehung seiner Gegenstände mit sich, als es bei den Geschöpfen der Fall ist.

Bei den Geschöpfen nämlich ist die Liebe derselben zu sich selbst und ihrer Vollkommenheit und Seligkeit zwar eine Bedingung und der Ausgangspunkt alles ihres Wollens. Weil aber die äußeren Gegenstände ihres Wollens von ihnen unabhängig bestehen, sie selbst hingegen in ihrem Sein von einem höheren Prinzip, und für ihre Vollkommenheit und Seligkeit von dem Einflusse und Besitze äußerer Güter abhängig sind: so kann bei ihnen in der Liebe zu sich selbst nicht die ganze Vollkommenheit ihres Wollens bestehen; vielmehr ist diese wesentlich durch den Anschluß an und die Unterordnung

unter äußere und höhere Zwecke und Ziele bedingt; und noch weniger können sie sich selbst zum Endzweck und Endziel alles dessen machen, was sie außer sich wollen und lieben.

Gott hingegen ist in seiner absoluten und unendlichen Güte für seinen 513
Willen nicht bloß der nächste Gegenstand (objectum proximum) seines Wollens, sondern auch der höchste und vorzüglichste (obj. principale), und nicht bloß der höchste, sondern auch der einzige formale Gegenstand seines Wollens, d. h. der einzige Gegenstand, welcher die innere Vollkommenheit des göttlichen Wollens bedingt und bestimmt, und als absoluter Selbstzweck in keiner Weise einem andern untergeordnet oder von einem andern ergänzt werden kann. Alle übrigen Dinge können dagegen für das göttliche Wollen nur materielle Gegenstände sein, d. h. solche, auf die sich das göttliche Wollen erstreckt, ohne von ihnen in seiner Vollkommenheit bedingt oder bestimmt zu werden, und die auch entweder gar nicht als Selbstzwecke oder doch nur als untergeordnete Selbstzwecke gewollt werden. Als einziger formaler Gegenstand des göttlichen Wollens aber offenbart sich die unendliche Güte Gottes den materiellen Gegenständen gegenüber darin, daß alles Wollen der letzteren von ihr als seinem ersten Beweggrunde ausgeht und zu ihr als dem letzten Endziele, dem es alles Uebrige unterordnet, zurückkehrt. Sie ist also auch bezüglich aller Richtungen des göttlichen Wollens das objectum primo et per se motivum und ultimo terminativum, und bildet recht eigentlich das fruchtbare und königliche Centrum sowohl des göttlichen Wollens selbst, wie aller von ihm gewollten Gegenstände. Diese ganze, aus dem Wesen des göttlichen Willens und aus dem wesentlichen objektiven Verhältniß aller Güter zu Gott als dem Gute aller Güter (siehe oben n. 318 ff.) evident sich ergebende Lehre läßt sich in den Satz zusammenfassen: Gott wolle Alles außer sich seiner selbst wegen, *propter semetipsum.*

In der letzteren Form ist die obige Lehre ausgesprochen in den Worten der Schrift 514
(Prov. 16, 14.): Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Ebenso ist sie enthalten in der vom Vatikanum ausgesprochenen Glaubenslehre, daß Gott die Welt bonitate sua non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam bonitatem suam per bona, quae creaturis impertitur, geschaffen habe, und daß so auch die Welt ad Dei gloriam geschaffen, d. h. zur Verherrlichung Gottes bestimmt sei. Denn die Absicht, durch die Schöpfung seine Güte zu offenbaren, setzt das liebevolle Wohlgefallen an dieser Güte und folglich diese selbst als Beweggrund des Schaffens voraus; und die Bestimmung der Welt zur Verherrlichung Gottes schließt den Willen, der Güte Gottes durch die Verherrlichung den ihr gebührenden Tribut zu verschaffen, oder die Beziehung der geschaffenen Dinge auf Gott als das Endziel, dem sie dienen sollen, wesentlich ein. Und umgekehrt: wenn Gott Alles außer sich seiner selbst wegen will, dann kann das nichts anderes heißen, als daß es ihm wegen des unendlichen Wohlgefallens an seiner eigenen Güte auch gefalle, dieselbe nach Außen mitzutheilen, zu offenbaren und zu ehren, und alle Wesen außer ihm zur Theilnahme an seiner Güte, zur Offenbarung und zur Ehre derselben zu bestimmen.

Im Einzelnen gestaltet sich die Art und Weise, wie im gött- 515
lichen Wollen das formelle und die materiellen Objekte verbunden sind, oder wie Gott in seiner unendlichen Güte als absoluter Selbstzweck zugleich erster Beweggrund und letztes Endziel seines nach Außen gerichteten Wollens ist, wie folgt. 1) Das Wollen und Lieben anderer Güter

hat in dem Wohlgefallen Gottes an seiner eigenen Güte den ersten Beweggrund, von dem es ausgeht und woraus es hervorgeht, in dreifacher Weise: a) inwiefern das unendliche Gut wegen der überschwenglichen Fülle seines Reichthums höchst mittheilbar, fruchtbar und mächtig ist, und daher das Wohlgefallen an ihm selbst das Wohlgefallen an der Mittheilung desselben anregt; b) inwiefern dasselbe als die unendliche Schönheit fähig und würdig ist, in Abbildern dargestellt und offenbart und gewissermaßen vervielfältigt zu werden, und so das Wohlgefallen an dem Ideale das Wohlgefallen an den Abbildern desselben herbeiführt; c) inwiefern dasselbe als die höchste Würde und Majestät aller Ehre und Verherrlichung würdig ist, und so die Werthschätzung seiner selbst Gott veranlaßt, Wesen außer sich zu wollen, die ihm Ehre und Verherrlichung erweisen [1]. — 2) Ebenso bezieht das Wollen und Lieben Gottes alle äußern Dinge auf ihn selbst als ihr letztes Endziel, indem er wollen muß, daß die Dinge das seien und leisten, was ihrem Ursprunge aus der Liebe, die er zu sich selbst trägt, gemäß ist; daß sie also a) an seiner Güte theilnehmend, ihr auch in Liebe anhangen und sich hingeben, b) seine Schönheit abspiegelnd, dieselbe darstellen und erkennen und so sie loben und preisen, c) seiner Würde und Majestät unterworfen, dieselbe achten und ehren und dadurch ihr dienen und huldigen.

516 Aus dieser Genesis und Ordnung des göttlichen Wollens ergibt sich aber von selbst, daß die Geschöpfe, obgleich nur sekundär und wesentlich in Beziehung auf ein höheres Endziel gewollt, darum doch im göttlichen Wollen eine ganz andere Stellung einnehmen, als in unserem Wollen die Mittel oder Werkzeuge, durch welche wir einen von ihnen selbst verschiedenen Zweck erreichen wollen, oder die wir bloß zur Befriedigung eines Bedürfnisses ausnutzen, die wir deßhalb in sich selbst nicht werthschätzen und auch gar nicht als Zwecke oder Selbstzwecke behandeln. Da nämlich Gott durch die Liebe zu sich selbst eben zur äußeren Mittheilung und Darstellung seiner inneren Güte bewogen wird: so will er auch wahrhaft, daß die Creatur das ihr mitgetheilte Gute besitze, und gefällt sich in der inneren Güte, Schönheit und Würde, durch welche sie ihm als ihrem Ideale ähnlich ist, so daß er sogar sich selbst ihr zum Besitze und Genusse hingibt. Folglich schließt sein Wollen wesentlich ein wahres Wohlwollen gegenüber der Creatur, eine Werthschätzung ihrer Güte und Achtung ihrer Würde in sich ein; und ebenso wesentlich schließt es jeden Eigennutz auf Seiten Gottes und jede Entwürdigung auf Seiten der Creatur aus. Der Umstand aber, daß der Beweggrund und das Endziel des göttlichen Wollens in der eigenen Güte Gottes liegt, bewirkt nur, daß es desto uneigennütziger, edler und heiliger ist, und daß es seinen äußern Gegenständen selbst eine höhere Weihe und Würde verleiht.

517 Diese ganze Lehre drückt *August.* doctr. christ. l. 1. c. 31 folgendermaßen aus: Diligit nos Deus et multum nobis dilectionem ejus erga nos divina scriptura commendat. Quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne enim bonum nostrum vel ipse vel ab ipso est: cui autem obscurum vel dubium est, non egere lucem rerum harum nitore, quas ipsa illustra-

---

[1] Vgl. *Thom.* c. gent. l. 1. c. 75. bes. arg. 2. u. 3. u. oben § 84—86.

verit? Dicit etiam apertissime Propheta: *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (Ps. 15, 1). Non ergo fruitur nobis, sed utitur. Nam si neque fruitur neque utitur, non invenio quemadmodum diligat. Sed neque sic utitur ut nos: nam nos res, quibus utimur, ad id referimus, ut Dei bonitate perfruamur; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus . . . . Ille igitur usus, qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus autem tantummodo bonitatem. Cujus autem nos miseremur et cui consulimus, ad ejus quidem utilitatem id facimus eamque intuemur; sed nescio quomodo etiam nostra fit consequens, cum eam misericordiam, quam impendimus egenti, sine mercede non relinquit Deus. Haec autem merces summa est, ut ipso perfruamur, et omnes, qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur.

V. Aus der Wesenhaftigkeit des göttlichen Wollens ergibt sich, daß ihm 518 auch alle die negativen und positiven Eigenschaften zukommen, welche die innere Vollkommenheit Gottes im Allgemeinen charakterisiren; und aus dem Verhältnisse desselben zu seinen verschiedenen Gegenständen ergibt sich die besondere Art und Weise, in welcher dieselben auf das göttliche Wollen Anwendung finden.

Vor Allem ist das göttliche Wollen 1) ein ursprüngliches, unab- 519 hängiges und unbedingtes Wollen in dem Sinne, daß seine ganze innere Vollkommenheit schlechthin aus sich und durch sich selbst besteht und ihm mit absoluter Nothwendigkeit zukommt. Diese Nothwendigkeit seiner Vollkommenheit verlangt zwar, daß das göttliche Wollen auch bezüglich der von ihm selbst abhängigen, sekundären und materiellen Objekte in keinem Augenblicke als unentschieden gedacht werden könne. Aber die bestimmte Richtung seiner Entschiedenheit in Bezug auf diese oder jene Gegenstände braucht darum nicht ebenfalls eine nothwendige zu sein, weil die Vollkommenheit des Aktes nur durch seine Richtung auf sein formelles Objekt bedingt wird; und sie kann und darf nicht einmal eine nothwendige sein, weil dadurch die absolute Unabhängigkeit des Wollens von jedem Objekte außer ihm aufgehoben würde.

Das göttliche Wollen ist 2) absolut einfach, d. h. ein einziger untheil- 520 barer Akt, durch welchen Gott Alles will, was er will, aber gleichwohl Jedes so will, wie es seiner Natur entspricht, also das Nothwendige nothwendig, und das nicht Nothwendige nicht nothwendig, so daß der Satz: eodem actu Deus vult se et alia, die Wahlfreiheit Gottes in Bezug auf die äußeren Dinge unberührt läßt. Der formelle Grund dieser Einfachheit liegt darin, daß a) der einzige formelle Gegenstand des Wollens das absolut einfache göttliche Wesen ist, um dessentwillen alles Uebrige von Gott gewollt wird, von wo aus der göttliche Wille über alles Uebrige sich verbreitet, und worauf er alles Uebrige bezieht; und daß b) überdieß dieser formelle Gegenstand wegen seiner unendlichen Fülle die Güte aller übrigen virtuell in sich enthält und die absolute Ursache derselben ist, also auch das Wollen der übrigen Dinge keine Aktuirung des göttlichen Willens, sondern bloß eine aus seiner Vollkommenheit hervorgehende neue Richtung oder ein neues Verhalten seines substanziellen Aktes mit sich bringt. Aus demselben Grunde will Gott alle unter einander noch so verschiedenen äußeren Gegenstände durch denselben Akt, so daß das Mehr oder Weniger oder die spezifische

Verschiedenheit der äußeren Objekte keine Varietät in der inneren Beschaffenheit seines Wollens mit sich bringt; letzteres also wegen seiner Einfachheit zugleich *invariabile* ist. (Vgl. *Thom.* c. gent. l. 1. c. 76—77).

521 Das göttliche Wollen ist 3) unendlich sowohl a) hinsichtlich seines Objektes, indem es wesentlich ein actu unendliches Objekt hat und haben muß, wodurch es bestimmt wird und worin es ruht, wie b) hinsichtlich der Intensivität und Vollkommenheit seiner Thätigkeit, indem es das unendliche Objekt so vollkommen liebt und will, als dasselbe geliebt und gewollt werden kann. Dagegen kann die Unendlichkeit des Wollens nicht in derselben Weise ausgedrückt werden, wie die der Erkenntniß durch die Allwissenheit und die der Macht durch die Allmacht, so daß in gleicher Weise das göttliche Wollen ein Allwollen und Gott omnivolens zu nennen wäre. Denn thatsächlich will Gott nicht alles, was er wollen kann, noch alles, was von andern Wesen gewollt wird (z. B. die Sünde), und es gehört dieß auch nicht zur Vollkommenheit seines Wollens; vielmehr verlangt diese, daß er eben nur das wolle, was ihm zu wollen beliebt und was seines Wollens würdig ist. Die in der Unendlichkeit begründete Universalität des göttlichen Wollens verlangt bloß das Eine, daß Alles, was ist und was von anderen Wesen gewollt wird, sowie auch dieses Wollen selbst, von ihm wesentlich abhängig sei und beherrscht werde (Vgl. Bonav. in 1. dist. 45 a. 2).

522 Das göttliche Wollen ist 4) ein unwandelbares und ewiges, nicht bloß a) in Bezug auf seine substanzielle und ethische Vollkommenheit, sondern auch b) in Bezug auf seine freien Entschlüsse als solche, welche ein für allemal von Ewigkeit her festgestellt sind und in Ewigkeit festgestellt bleiben (Vgl. oben n. 218 und 225 ff.). Ersteres hat seinen speziellen Grund darin, daß das formelle Objekt und das höchste Ziel des göttlichen Willens, mit dem dasselbe reell und wesentlich identisch ist, und von dem es daher in keiner Weise getrennt oder abgelenkt werden kann, unveränderlich und ewig ist. Letzteres folgt speziell daraus, daß alle Rathschlüsse Gottes von vorn herein mit absoluter Kenntniß aller Zwecke, Mittel und Bedingungen des Gewollten festgestellt werden (Vgl. *Thom.* 1. p. q. 19 a. 7).

523 Endlich ist das göttliche Wollen 5) wegen seiner realen Identität mit der göttlichen Substanz in dieser und mit dieser ein allgegenwärtiges Wollen, indem die Allgegenwart der göttlichen Substanz in den Dingen, Räumen und Zeiten gerade durch das Wollen Gottes als eine aktive, Alles innerlich begründende und beherrschende Gegenwart sich geltend macht, und umgekehrt das göttliche Wollen vermöge der Allgegenwart der göttlichen Substanz als ein solches erscheint, welches nicht bloß ideell und affektiv den äußeren Objekten nahe tritt, sondern als ein reales Umarmen, Durchdringen, Tragen und Festhalten der Dinge diese sich selbst gegenüber in die engste reale Beziehung und Abhängigkeit bringt.

524 VI. Aus denselben Gründen und noch spezieller aus der realen Identität des Wollens mit der absoluten Erkenntniß und Macht Gottes ergiebt und erklärt sich, wie das göttliche Wollen auch in der eminentesten Weise diejenigen spezifischen Eigenschaften besitzt, welche beim göttlichen Wollen als solchen (im Unterschied von Sein, Erkennen) in Betracht kommen, so daß

es gegenüber allen tiefern Stufen des Wollens und Strebens als *das Wollen in seiner reinsten und idealen Vollkommenheit* erscheint.

Es ist 1) das *lichteste* und *lauterste* Wollen; das lichteste, indem 525
es in keiner Weise aus einem mehr oder minder dunkeln Naturdrange, sondern wesentlich aus der klarsten und erschöpfendsten intellektuellen Erkenntniß hervorgeht; das lauterste, weil es von dieser Erkenntniß eben insofern geleitet wird, als sie die Dinge nach ihrem innern objektiven Werthe schätzt, also in keiner Weise auf die Befriedigung eines subjektiven Bedürfnisses, sondern nur darauf gerichtet ist, daß das objektiv Gute als solches bestehe, vervielfältigt und verherrlicht werde.

Das göttliche Wollen ist 2) das *selbstmächtigste* Wollen, welches in 526
keiner Weise von etwas außer ihm angetrieben, angezogen oder geleitet wird, sondern schlechthin sein Prinzip, Ziel und Gesetz in sich selbst hat und durch sich selbst zu Allem, was es will, bestimmt ist oder bestimmt wird, und zwar in der Weise bestimmt wird, daß es auch in sich selbst mit dem klarsten Bewußtsein seines eigenen Werthes und wegen desselben gewollt wird. Und in diesem Sinne ist es denn auch *nicht bloß ein irgendwie freies Wollen*, d. h. frei *vom äußeren Zwange*, dem moralischen sowohl wie dem absoluten, sowie von derjenigen *inneren Nöthigung* und *Gebundenheit*, welche aus mangelnder klarer und allseitiger Erkenntniß hervorgeht, sondern ein *absolut freies* Wollen, d. h. *frei* von jedem *äußern Einflusse* oder *von außenher kommenden Zuge* und auch von derjenigen Art *innerer Nöthigung* und *Gebundenheit*, welche in dem *Bedürfniß* eines äußeren Gegenstandes oder in einem dem Wollen vorausgehenden *innern Drang*, wodurch bei uns auch das klarste bewußte Wollen als ein nicht schlechthin selbstgewolltes erscheint, gegeben ist. Gott will vielmehr Alles einfach darum und dadurch, weil es ihm gefällt, es zu wollen, und weil er sein Wollen selbst will. Wenn er schon sich selbst nicht nicht wollen kann und insofern sich mit Nothwendigkeit will: dann will er doch sich selbst wesentlich mit einer Liebe der Werthschätzung als ein unbedingt seiner Liebe würdiges Gut; er besitzt folglich diese Liebe eben dadurch, daß er sie als seiner selbst würdig haben will, und besitzt sie nur darum nothwendig, weil er in seiner absoluten Güte sich selbst nicht mißfallen kann und sein Wille als absolut vollkommener Wille wesentlich in dem Wohlgefallen an dem absoluten Gute besteht. Gegenüber allen übrigen Objekten gestaltet sich dagegen diese Freiheit des göttlichen Wollens als *Freiheit der Wahl*; aber auch hier wieder nicht bloß als *einfache Fähigkeit* der Wahl, sondern als negativ und positiv *souveräne Macht* der Wahl, indem der Wille Gottes in seiner Wahl nicht bloß von den Dingen unabhängig ist, sondern diese selbst von sich abhängig macht, also nur dadurch sich zum Wollen entscheidet, daß er zu wollen *geruht* oder zu wollen sich *herabläßt*.

Das göttliche Wollen ist 3) das *ungetrübteste und lieblichste* 527
Wollen, indem es in keiner Weise ein begehrendes und suchendes Streben, sondern einfaches Wohlgefallen an dem höchsten und schönsten Gute ist. In Folge dessen stellt es sich nach Innen vermöge der absoluten Einheit mit diesem Gute als *friedlichen und seligen Genuß* dar; nach Außen hin

aber tritt es wesentlich nur als weises und wohlthätiges Schaffen, Walten und Ordnen auf, welches einzig darauf abzielt, außer sich in der innern Vollkommenheit und äußeren Ordnung der Creatur ein Abbild seiner eigenen Schönheit darzustellen, folglich ein allseitig schönes Werk herzustellen.

528 Das göttliche Wollen ist ferner 4) ein absolut edles, gerades und rechtes und darum heiliges Wollen. Absolut edel, weil es als reines und unwandelbares Wohlgefallen an dem höchsten Gute wesentlich die höchste Achtung gegen dessen absolute Würde einschließt, alle andern Güter aber nur insofern wollen kann, als sowohl diese Güter selbst als das Wollen derselben jener Würde angemessen ist. Absolut gerade und recht, weil es in allen seinen Entschlüssen und Handlungen auf den höchsten sittlichen Endzweck gerichtet bleibt und sie nach Maßgabe desselben einrichtet. Absolut heilig, weil es alles Gute in der vollkommensten Weise im höchsten Gute will, und von diesem Zwecke und seiner eigenen Richtung auf denselben so wenig abweichen kann, als es seine eigene Wesenheit verläugnen und zerstören kann.

529 Endlich ist das göttliche Wollen 5) in Bezug auf seine Wirksamkeit nach Außen wegen seiner substanziellen Einheit mit der Würde und Allmacht des göttlichen Wesens ein absolut mächtiges und wirksames Wollen, welches Alles, was es will, durch sich selbst erreichen und zu Stande bringen, ohne welches aber auch von andern Wesen Nichts erreicht oder zu Stande gebracht werden kann, und welchem namentlich eine souveräne ethische und physische Herrschaft über alles Wollen der Geschöpfe zusteht.

530 Alle diese Eigenschaften lassen sich in ihrer gemeinschaftlichen Wurzel zusammenfassen in der absoluten Freiheit des göttlichen Willens, indem man nämlich die Freiheit ganz allgemein nimmt a) als Freiheit von Allem, worin sich die Unvollkommenheit des Wollens zeigt, und b) als Freiheit d. h. volle und ungehemmte Fähigkeit und Aufgelegtheit zu Allem, worin sich die Vollkommenheit des Wollens offenbaren kann. Der göttliche Wille ist also a) absolut frei 1) in prinzipieller Beziehung von jeder vorausgehenden durch Mangel an Klarheit der Erkenntniß oder durch Bedürfniß oder durch äußere Einwirkung entstehenden Nöthigung und Abhängigkeit und ebenso von jeder Unterwürfigkeit unter ein äußeres Ziel oder Gesetz, also von jeder ihm angethanen Nothwendigkeit (libertas a necessitate im eminenten Sinne); 2) in affektiver Beziehung frei von jedem Mangel der Befriedigung und jedem Streben nach der mangelnden Befriedigung, also auch von allen mit reinster Wonne und Freude nicht vereinbaren Stimmungen (libertas a miseria im eminenten Sinne); 3) in ethischer Beziehung frei selbst von der Möglichkeit, von seiner rechten Richtung abzuweichen oder in Andern eine Abweichung von derselben zu billigen (libertas a peccato im eminenten Sinne); 4) in Bezug auf seine Wirksamkeit frei von jedem Bedürfnisse äußerer Mittel- oder Hülfsquellen und jeder Ohnmacht gegenüber äußeren Hindernissen (libertas ab impotentia et impedimentis). b) Eben darum besitzt der göttliche Wille auch die höchste Freiheit 1) zur lichtesten, lautersten und adäquatesten Werthschätzung und Liebe alles Guten je nach dem inneren Werthe desselben; 2) zum vollsten und ungetrübtesten Genusse alles Guten; 3) zum festesten und standhaftesten Wollen des höchsten sittlichen Endzweckes und der sittlichen Vollkommenheit des Wollens selbst; 4) zum wirksamsten Wollen alles dessen, was es erreichen und verwirklichen, resp. durch Andere erreicht oder verwirklicht wissen will. Später werden wir sehen, wie diese Eigenschaften in anderer Beziehung, nämlich als in ihrem Mittel- und Gipfelpunkt, sich zusammenfassen lassen in der Heiligkeit des göttlichen Willens, oder vielmehr darin, daß er die Heiligkeit oder die heilige Liebe selbst ist.

Alle diese Eigenschaften des göttlichen Willens und Wollens finden ihre nähere Be- 531
gründung und Erklärung im Folgenden, wo wir den göttlichen Willen im Einzelnen nach den vier Hauptrichtungen in's Auge fassen, die beim Willen in Betracht kommen können; nämlich 1) sein prinzipielles Verhältniß zu seinem Wollen; 2) sein affektives Verhältniß zu seinen Objekten; 3) sein ethisches Verhältniß zu seinem sittlichen Endzwecke und 4) sein dynamisches Verhältniß zu seinen äußern Wirkungen.

§ 97. Das prinzipielle Verhältniß des göttlichen Willens zu seinem Wollen — die absolute Wahlfreiheit desselben, oder der göttliche Wille als *liberum arbitrium*.

Literatur: *Mag.* in 1. dist. 43 u. 44.; in 2. dist. 25. (bei der menschlichen Freiheit, dazu *Bonav.*); *Thom.* qq. disp. de bono q. 23. a. 4 u. 24 a. 3.; in 1. p. q. 19 a. 9 u. 10; c. gent. l. 1. 80—88; *Suarez* relectio de libertate Dei; *Ruiz* de vol. Dei disp. 7 ff.; *Hauzeur* l. 1. q. 13; Theol. Wirceb. (Kilber) disp. 5. c. 1. Berlage, Dogm. Bd. I.; Kleutgen I. Bd. 4. Abh. (sehr eingehend):

Die eigenthümliche Art und Weise, wie der Wille als solcher, im Unterschied von allen 532
anderen Kräften und Vermögen, Prinzip seiner Akte und aller von diesem abhängigen Thätigkeiten und Wirkungen ist, liegt im Allgemeinen darin, daß er seine Akte setzt auf Grund des vollen Bewußtseins ihres Gegenstandes und Zieles und ihres Verhältnisses zu demselben und vermöge des eigenen Wohlgefallens, welches er an dem Gegenstande und Ziele und dem Verhältnisse seines Aktes zu beiden hat, und so durch ein von ihm ausgehendes förmliches Urtheil, daß der Akt als der Absicht des Handelnden entsprechend gesetzt werden solle, denselben auf seinen Gegenstand und sein Ziel hinordnet. Diese Weise thätig zu sein bezeichnet man im Allgemeinen als agere *voluntarie* (voluntarium est actus procedens a voluntate cum cognitione finis) im Gegensatze zum agere naturaliter oder per modum naturae oder dem Thätigwerden aus einem in der Natur der Kraft liegenden Trieb, oder vermöge eines von Außen kommenden Zuges. Da nun aber der geschaffene Wille gewisse Akte oder vielmehr Affekte haben kann, zu welchen er ohne vorherige Reflexion getrieben wird, so gibt es bei ihm auch solche Akte, die nicht den spezifischen Charakter des voluntarium haben, und unterscheidet man daher bei ihm auch bezüglich der Willensakte den modus agendi naturaliter vom modus agendi voluntarie. Bei Gott hingegen kann ein solcher Unterschied nicht stattfinden, da sein ganzes Wollen durch und durch von dem klarsten Bewußtsein getragen wird und wesentlich nur dadurch besteht, daß es selbst gewollt wird. Vgl. *Bonav.* l. c. q. 2.

Inwiefern diese Weise, seine Akte zu setzen, im Willen eine gewisse ihm eigenthümliche 533
Selbstständigkeit und Ungebundenheit einschließt und die Fähigkeit mit sich bringt, seine eigenen Akte zu genießen und zu gebrauchen und so über dieselben zu verfügen: kann man die ihr entsprechende Eigenschaft des Willens als Freiheit im Setzen der Akte und als eine gewisse Macht und Befugniß (potestas) über dieselben betrachten, und so auch alle vollkommen willig gesetzten Akte als freie Akte bezeichnen, selbst abgesehen von der Macht, über Sein und Nichtsein derselben zu entscheiden. In diesem Sinne spricht die alte Franziskanerschule von einer libertas *essentialis* voluntatis, welche jedem Willen und jedem eigentlichen Wollen wesentlich und daher auch dem nothwendigen Wollen (z. B. der Liebe der Seligen zu Gott und der Liebe Gottes zu sich selbst) zukomme, wofern es nur ein wahres und eigentliches Wollen sei; und in diesem Sinne ist sogar bei Gott all sein Wollen, auch das Wollen seiner selbst, höchst frei, weil wesentlich durch die vollkommenste Erkenntniß bedingt und in keiner Weise von einem vorausgehenden Triebe oder Zuge abhängig. Der hl. Thomas hingegen will auch das bewußte Wollen, wo es ein unausbleibliches ist, nicht mehr als eine freie That, sondern vielmehr wie das unbewußte, als actus naturalis bezeichnet wissen, inwiefern es nämlich mit dem actus naturalis in der Nothwendigkeit übereinkommt, und insbesondere bei Gott eben kraft der wesentlichen Vollkommenheit seiner Natur vorhanden und in diesem Sinne ihm sogar höchst natürlich ist.

Die Macht und Befugniß des Willens, seine Akte überhaupt auf ihren Gegenstand 534
und ihr Ziel mit Bewußtsein und Wohlgefallen hinzurichten, bringt aber auch mehr oder

weniger die Macht mit sich, wenigstens bezüglich gewisser Gegenstände und Ziele zu bestimmen, ob der Akt eintreten solle oder nicht. In dieser Beziehung gestaltet sich dann die allgemeine und wesentliche Freiheit des Willens als eine Freiheit zur förmlichen Entscheidung über Sein und Nichtsein des Aktes (libertas *arbitrii*, oder libertas voluntatis *deliberantis* et arbitrantis) und seine Macht über den Akt als eine eigentliche Herrschaft über denselben (dominium in actus), seine entscheidende Funktion aber als Wahl; spezieller erscheint dann das praktische Urtheil in ersterer Beziehung als eigentlicher Rathschluß (consilium) und in der zweiten Beziehung als Selbstbestimmung im engern Sinne (imperium in proprios actus). Wie aber diese speziellere Freiheit bei gewissen Akten nur eine Folge der libertas essentialis aller vollkommenen Willensakte ist: so schließt sie auch nicht aus, setzt vielmehr voraus, daß der Wille bei anderen Akten und gerade bei denjenigen, von welchen er in der weiteren Selbstbestimmung ausgeht, nur die libertas essentialis habe, resp. dieselben in der einen oder anderen Weise naturaliter setze, indem er entweder, wie der geschaffene Wille, von Natur dazu bewegt wird, oder wie der göttliche Wille schon in der wesentlichen Vollkommenheit seiner Natur den betreffenden Akt enthält.

535 Während der formelle Begriff der Wahlfreiheit bei allen Wesen, denen sie zukommt, sich gleich bleibt: ist gleichwohl die Unabhängigkeit, die Bethätigungsweise, der Spielraum, die Aufgabe und Wirksamkeit derselben je nach der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Natur, resp. des Zustandes jener Wesen bedeutend verschieden; und besonders besteht hier ein wesentlicher Unterschied zwischen dem geschöpflichen, speziell dem menschlichen Willen, und dem göttlichen. Der menschliche Wille ist in seiner Wahl 1) abhängig von dem Einflusse der äußeren Objekte, sowie von subjektiven Bedürfnissen und der innern Bewegung von Seiten seines Schöpfers; er bedarf 2) zu seiner Wahl mehr oder minder einer förmlichen vergleichenden Berathung und Erwägung, durch welche dieselbe verzögert oder auch rückgängig gemacht werden kann, und er vollzieht seine Wahl in der Regel dadurch, daß er neue Akte oder Affekte in sich erweckt, nicht bloß dem vorhandenen Akte eine neue Richtung gibt; 3) der Spielraum der Wahl ist in Folge der Unvollkommenheit der Erkenntniß der Zwecke und Mittel theils beschränkt, theils aber auch auf Solches ausgedehnt, was an sich nicht Gegenstand der Wahl sein kann und sein darf, auf das Böse; aus diesem Grunde und weil überdieß der geschöpfliche Wille nicht von vornherein seine ganze Vollendung besitzt, fällt hier 4) unter die Aufgabe der Wahl die Erweckung derjenigen Akte, durch welche der Wille seine eigene Vollkommenheit zu erreichen sucht; ebendarum ist endlich 5) die Wirksamkeit der Wahl mehr auf den Anschluß an oder die Herstellung von Beziehungen zu den äußeren Objekten des Wollens, auf die es in der einen oder anderen Weise angewiesen ist, gerichtet, als auf die Produktion und Beherrschung der Objekte selbst.

536 Wenn alle diese Eigenschaften und Umstände oder nur ein Theil derselben zum Wesen der Wahlfreiheit als solcher, in wiefern sie in vorzüglicher Weise die dem Willen eigenthümliche aktive Vollkommenheit bekundet, gehörten, so könnte es in Gott keine eigentliche Wahlfreiheit geben. Da sie aber sämmtlich eine Unvollkommenheit des Willens voraussetzen oder bekunden, so wird die Wahlfreiheit Gottes, wenn sie von allen diesen Unvollkommenheiten frei ist, Wahlfreiheit im eminenten und idealen Sinne, und speziell als positives *dominium* eine oder vielmehr die einzige souveräne Herrschaft über das eigene Wollen und zugleich über alle äußeren Objekte desselben sein. In der That ist Gott 1) wie in seinem Wollen überhaupt, so insbesondere in seiner Wahl unabhängig von allen äußeren Wesen und eigenen Bedürfnissen. 2) Sein Rathschluß bedarf bei seiner absolut vollkommenen Erkenntniß keiner förmlichen Erwägung oder Berathschlagung, sondern ist von Ewigkeit her unwiderruflich entschieden; auch kann und braucht Gott durch die Entscheidung keinen neuen Akt in sich zu erwecken, da sein wesentlicher Akt wegen seiner Unendlichkeit für Alles genügt und bloß eine spezielle Richtung nach Außen annehmen kann, die aber schon in der Entscheidung selbst gegeben ist. 3) Wegen seiner Allwissenheit und Allweisheit und der Unendlichkeit seiner Macht ist der Spielraum seiner Wahl ein schlechthin unbeschränkter, ohne jedoch als positiven Gegenstand derselben auch das in sich zu begreifen, was nur Gegenstand einer unweisen und schlechten Wahl sein kann. 4) Die Aufgabe seiner Wahl kann nicht die sein, dadurch seinem Willen die ihm zu seiner eigenen Vollkommenheit noch fehlende Bestimmtheit

zu geben, sondern bloß die, die Vollkommenheit desselben nach Außen hin zu bethätigen und geltend zu machen. Und so ist endlich 5) auch die Wirksamkeit derselben derartig, daß sie alle Güter, worauf die Wahl fällt, aus eigener Macht hervorbringt und vollkommen beherrscht. Der spezifische Charakter dieses souveränen dominium gegenüber dem des creatürlichen Willens wird von den Theologen auch so bezeichnet: es sei nicht so sehr ein dominium in actus proprios, als ein dominium usus *circa* actum proprium und *in* effectus voluntatis; weil aber alle äußeren Objekte des göttlichen Willens wesentlich Wirkungen desselben sind, so sei es auch nicht bloß ein dominium circa *actum* voluntatis, sondern in ipsa *objecta* voluntatis.

Hinsichtlich ihres Spielraumes wird die Wahlfreiheit bekanntlich eingetheilt 537
in die libertas *contradictionis* resp. *exercitii*, wo die Entscheidung zwischen Wollen und nicht Wollen, resp. zwischen der gegenwärtigen Setzung oder Nichtsetzung eines Aktes getroffen wird; die libertas *specificationis*, wo die Entscheidung zwischen verschiedenartigen Gütern oder Mitteln getroffen wird, und die libertas *contrarietatis*, wo die Entscheidung zwischen Gutem und Bösem stattfindet. Bei Gott kann nach dem Gesagten die Wahlfreiheit nur als libertas contradictionis und specificationis in Betracht kommen und zwar so, daß die libertas exercitii wegen der ewigen Entschiedenheit seines Willens bezüglich des Wollens in keiner Weise von der libertas contradictionis unterschieden werden kann.

I. Vor Allem steht fest, daß dem göttlichen Willen nicht be- 538
züglich seines **ganzen** Wollens Wahlfreiheit zukommen kann und zuzukommen braucht. Wie dieß schon bei den Geschöpfen nicht möglich und nothwendig ist, so noch weniger bei Gott, bei welchem ein aktuelles und durchaus vollkommenes Wollen in der absoluten Vollkommenheit seiner Wesenheit und Natur eingeschlossen ist, also nothwendig besteht und auch nothwendig eine bestimmte Richtung hat, nämlich die Richtung auf Gott selbst als das unendliche Gut. Und zwar ist diese Nothwendigkeit in sofern noch strenger und absoluter, als die sogenannte Naturnothwendigkeit bei den Akten der Geschöpfe, weil das göttliche Wollen in jener Richtung nicht etwa bloß aus der Natur Gottes hervorgeht, sondern aktuell in der Natur und zugleich in der Wesenheit Gottes enthalten ist, also eine wesentliche, d. h. im Wesen Gottes gründende Nothwendigkeit besitzt. Weil jedoch diese wesentliche Nothwendigkeit eben in der absoluten Vollkommenheit Gottes gründet und daher auch im Willen die dem Wollen als solchen wesentliche spezifische Vollkommenheit nicht nur nicht ausschließt, sondern fordert und begründet: so muß man sagen, jene Nothwendigkeit schließe zwar nicht die Wahlfreiheit, wohl aber die dieser zu Grunde liegende wesentliche Freiheit des Wollens selbst (d. h. die Freiheit, die dem eigentlichen Wollen als solchem wesentlich ist) in sich ein und bewirke folglich, daß diese Freiheit dem göttlichen Wollen in seiner nothwendigen Richtung in absolut vollkommener Weise zukomme, indem der Wille Gottes sich eben wesentlich darin gefällt, seine eigene Güte zu wollen. Der spezifische Charakter der der Liebe Gottes zu sich selbst zukommenden Nothwendigkeit kann zwar auch gewahrt werden, wenn man mit dem hl. Thomas sagt, Gott wolle sich selbst necessitate *naturali;* er wird aber deutlicher gewahrt, wenn man mit dem hl. Bonaventura und Skotus diese necessitas in Hinsicht auf ihren Grund necessitas *essentialis* und in Hinsicht auf ihre Form necessitas *immutabilitatis,* (Bonav.) oder, da diese auch de consequenti von den wahlfreien Akten Gottes behauptet werden muß, necessitas *inevitabilitatis* und *determinationis*

nennt. Weil man indeß unter Freiheit im gewöhnlichen Sprachgebrauch eben die Wahlfreiheit versteht, so kann man nicht schlechthin sagen, Gott wolle sich selbst zugleich frei und nothwendig, sondern vielmehr, er wolle sich in einem gewissen Sinne mit Nothwendigkeit, aber auch in einem gewissen Sinne mit Freiheit.

539 Vgl. hiezu *Thom.* c. gent. l. 1. c. 80; 1. p. q. 19. a. 2; *Bonav.* in 1. dist. 10.; *Scot.* quodl. 16; *Joan. de Rada* p. 1. controv. 13; *Ruiz* disp. 4. Besonders wurde über die einschlägige Ausdrucksweise discutirt bei der Frage, ob die Spiration des hl. Geistes als des Produktes der Liebe im Gegensatze zur Zeugung des Sohnes, die eine actio naturalis im strengsten Sinne des Wortes ist, als ein actus liber, resp. liberalis bezeichnet werden könne. Darüber unten Näheres.

540 II. Die Wahlfreiheit kann dem Gesagten zufolge bei Gott nur in Hinsicht auf das Wollen von Gütern außer ihm, und da diese nur durch die Macht des göttlichen Willens verwirklicht werden können, in Hinsicht auf das diese Verwirklichung intendirende Wollen Gottes zur Geltung kommen. In dieser Hinsicht aber besitzt Gott auch die Wahlfreiheit in der vollkommensten Weise und im ausgedehntesten Maße. Das ist als Glaubenslehre neuerdings durch das Vatikanum definirt worden, indem es (de fid. cap. 1.) lehrt, daß Gott die Welt *liberrimo consilio* erschaffen habe, und can. 5 die Lehre verwirft, welche sagt: Deum non voluntate *ab omni necessitate libera,* sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum. Ebenso war die Wahlfreiheit Gottes schon früher ausgesprochen in dem von Innoc. II. bestätigten Verdammungsurtheil des Conc. Sennon. (1140) über den Abälard'schen Satz: Quod ea solummodo Deus possit facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, et non alio. Wie im letzteren Falle nach der Stellung der Frage und dem Zeugnisse der Zeitgenossen (s. Mag. l. c.) nicht bloß diejenige Unmöglichkeit des Andershandelns ausgeschlossen werden sollte, welche durch Mangel an Macht, sondern zunächst gerade diejenige, welche durch Gebundenheit des Willens herbeigeführt wird: so wird im ersten Falle (vom Vatikanum) nicht bloß diejenige Nothwendigkeit des Wirkens ausgeschloßen, welche durch blinde Naturtriebe bemerkt wird, sondern auch diejenige, welche, wie bei der Liebe Gottes zu sich selbst, durch das weise Urtheil über die objektive Nothwendigkeit des Aktes oder die nothwendige Beziehung desselben zu einem von Gott wesentlich intendirten Gute begründet wird. Und wenn schon das Vatikanum zunächst bloß diejenige objektive Nothwendigkeit ausschließt, welche durch das Bedürfniß der Erlangung und Ergänzung der eigenen Seligkeit und Vollkommenheit begründet wird (non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam bonitatem suam, cap. 1.): dann liegt es doch offenbar in seiner Intention, daß auch die äußere Offenbarung und Verherrlichung seiner Vollkommenheit nicht etwas sei, was Gott unbedingt aus sittlicher Pflicht als etwas ihm selbst nothwendig Gebührendes wollen müsse; denn dadurch würde wenigstens das Wollen dieser Offenbarung seiner Vollkommenheit für Gott wesentlich zur innern Seligkeit und Vollkommenheit seines Willens gehören, folglich aus dem Streben nach dieser Vollkommenheit hervorgehen und zugleich im Sinne der in Canon 5

verdammten Lehre ebenso absolut nothwendig sein, wie die Liebe Gottes zu sich selbst.

Die Definition des Vatikanum war besonders gegen die Lehre von Hermes, Günther 541
und Andere gerichtet, welche die Wahlfreiheit Gottes dadurch aufhoben, daß sie eine namentlich aus der Güte und Weisheit Gottes hervorgehende Neigung in Gott, außer sich Gutes hervorzubringen und zwar das Bestmögliche hervorzubringen, und aus dem inneren Werthe der Creatur sogar eine gewisse Pflicht Gottes zur Mittheilung seiner Güter an die Creatur und demgemäß zur Mittheilung aller möglichen Güter aufstellten, welcher Gott wegen seiner Heiligkeit genügen müsse. (Vgl. über diese Theorieen Kleutgen l. a. a. O.) Diese ganze Anschauung ist offenbar durchaus anthropomorphistisch, indem sie Gott als ein Wesen auffaßt, welches erst in der Beziehung zu anderen Wesen seine ganze Seligkeit und Vollkommenheit erlange und daher auch nicht so über den äußeren Dingen stehe, daß diese schlechthin ihm als den Endzweck, dem sie dienen sollen, untergeordnet und unterworfen seien.

Von dieser Ansicht ist wesentlich verschieden die besonders von *Ruiz* (sowie *Granado* und theilweise *Maurus*) mit großem Geschick, reicher Gelehrsamkeit und der möglichsten Vorsicht entwickelte Ansicht, daß Gott eben in Folge der absoluten Vollkommenheit seines Wesens und Wollens um seiner selbst willen in Bezug auf seine Stellung nach Außen unfehlbar das wolle, was, weil es die Vollkommenheit des göttlichen Wesens mehr offenbare und verherrliche, der Würde desselben mehr gezieme oder seiner würdiger sei; es sei aber Gottes würdiger zu schaffen als nicht zu schaffen, und wenn schon nicht überhaupt eine in allen Beziehungen schlechthin beste Welt, dann doch eine solche zu schaffen, welche in allen denjenigen Beziehungen, in welchen sich ein Bestes denken läßt, die beste sei, in welcher z. B. alle denkbaren Reiche geschaffener Naturen, wenn schon nicht alle Arten und Grade der Vollkommenheit, und alle wesentlichen Stufen der übernatürlichen Ordnung (Gnade, Glorie und Incarnation) vertreten seien. Obgleich aber diese Ansicht keinerlei Abhängigkeit Gottes von seiner Schöpfung aufkommen lassen will und auch für die nicht unfehlbar eintretende Bethätigung der Wahlfreiheit Gottes noch einen sehr bedeutenden Spielraum übrig läßt, so ist sie doch mit dem Vatikanum schwer zu vereinigen und schon deßhalb bedenklich, weil ihre korrekte Durchführung jedenfalls sehr viele subtile Restriktionen und Distinktionen verlangt.

Die hl. Schrift spricht die Wahlfreiheit Gottes im Allgemeinen treffend dadurch 542
aus, daß sie sagt Eph. 1, 11: qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae (κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ; vgl. ib. 5: qui praedestinavit nos secundum propositum voluntatis suae, κατ' εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) d. h. nach dem aus freiem Wohlgefallen festgestellten Rathschlusse seines Willens. (Vgl. zu dieser Stelle bes. *Suarez* rel. de lib. Dei im Anfange.) In demselben Sinne heißt es sonst oft, Gott thue, was er wolle, d. h. nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, es hange von seinem Willen ab, ob und was er thun wolle; z. B. *Cujus vult*, miseretur, et, *quem vult*, indurat (Rom. 9, 18.) Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis *prout vult* (1 Cor. 12, 11); Spiritus, *ubi vult*, spirat (Joan. 3, 8). Ebenso redet die hl. Schrift unzählige Mal von einem Wählen Gottes, namentlich von einer Wahl von Personen zu bestimmten Aemtern oder dem Besitze bestimmter Güter, und zwar in einer Weise, daß damit nicht eine durch die Weisheit Gottes ihm vorgeschriebene, sondern gerade eine aus der Freiheit des Willens hervorgehende Wahl angedeutet wird. Indem sie endlich betont, daß Gott der Creatur nicht bedürfe (Deus meus es tu, quia bonorum meorum non eges, Ps. 15, 2) und ihr auch nichts schulde (Rom. 11, 35) und überhaupt sagt, daß die Geschöpfe vor Gott seien, als wären sie nicht, deutet sie auch die Gründe an, weßhalb Gott den Geschöpfen gegenüber absolut frei sei. Die Lehre der Väter s. bei Kleutgen a. a. O.; *Ruiz* disp. 7. sect. 4; *Petav.* l. 5. c. 4.

Die innern Gründe für die Wahlfreiheit Gottes und die Lösung der Schwierigkeiten lassen sich am besten mit der sogleich folgenden näheren Bestimmung derselben verbinden.

1. Insbesondere besitzt Gott vollkommene Wahlfreiheit zunächst in 543
Bezug darauf, ob er überhaupt Wesen außer sich in's Dasein rufen soll oder nicht. Es folgt dieß daraus, daß Gott die Wesen außer

sich als solche erkennt, die weder in sich selbst nothwendig sind, noch ihm zu seiner Vollkommenheit und Seligkeit nothwendig sind; sie können bloß zur äußeren Verherrlichung der Vollkommenheit Gottes dienen; aber auch dieser bedarf Gott nicht, weil es ihm an seiner eigenen inneren Verherrlichung genügen kann. Allerdings muß Gott, **wenn** er schafft, seine Verherrlichung als etwas ihm von Seiten der zu schaffenden oder geschaffenen Creatur Gebührendes **beabsichtigen**, und wird auch durch die Liebe zu seiner eigenen Herrlichkeit, d. h. seiner höchsten Güte, Schönheit und Würde, zum Schaffen **bewogen**. Wenn er indeß nicht schaffen will, braucht er auch seine äußere Verherrlichung nicht zu beanspruchen. Durch die Liebe zu sich selbst aber wird er nur in sofern zum Schaffen bewogen, als es für seine Herrlichkeit **geziemend ist** und ihm **geziemend erscheint**, daß sie nach Außen verherrlicht und mitgetheilt werde, und als er daher **vermöge der Liebe und Achtung gegen sich selbst in seiner äußeren Verherrlichung sich gefallen kann.** Er kann dieß, aber er **muß** nicht, weil er seine Liebe und Achtung gegen sich selbst auch noch in anderer Weise bethätigen kann; er kann nämlich seine absolute Herrlichkeit auch dadurch geltend machen wollen, daß er nichts nach Außen hervorbringt, indem er sich dadurch als das allein nothwendige und absolut sich selbst genügende Gut behauptet und verherrlicht; und dieß um so mehr, als nach der Glaubenslehre von der Trinität Gott schon in seinem Innern eine wahrhaft unendliche Bethätigung seiner Fruchtbarkeit und seiner mittheilsamen Güte besitzt.

544 Vgl. die nähere Ausführung dieser Begründung bei **Kleutgen** a. a. O.; *Thom.* c. gent. l. 1. c. 81. Manche Theologen verweisen hier auch darauf, daß, wenn Gott mit Nothwendigkeit schüfe, die Welt ewig sein und alle möglichen Creaturen mit allen möglichen Graden der Vollkommenheit hervorgebracht werden müßten, sowie daß die Creaturen für ihr Dasein Gott keinen Dank zu schulden haben würden. Aber diese Argumente haben zunächst doch nur gegenüber einer **blinden** Naturnothwendigkeit des göttlichen Wirkens ihre volle Kraft. Wo jedoch die Nothwendigkeit des Schaffens auf das Bewußtsein Gottes, daß das Schaffen ihm besser anstehe und seiner Güte und Vollkommenheit würdiger sei, als das Nichtschaffen, gegründet wird, läßt sich die Nothwendigkeit des Schaffens überhaupt von der Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung und der Erschaffung alles Schaffbaren, resp. der Erschaffung dieses oder jenes Geschöpfes isoliren; und dankbar kann und muß man sein für die Wirkungen jeder wahren Liebe, mag dieselbe auch wegen der vollkommenen Güte des Liebenden eine nothwendige sein. Wenn jedoch das Wollen äußerer Dinge bei Gott, wie bei dem geschaffenen Geiste als **Bestandtheil**, nicht als bloße **Folge** der inneren Vollkommenheit Gottes, und die Liebe zu anderen Wesen, aus welcher das Wollen hervorgehen soll, wie bei den Geschöpfen, als ein Drang aufgefaßt würde, dessen Nichtbefriedigung die Seligkeit Gottes stören würde: dann kann man dagegen allerdings peremptorisch geltend machen, daß in diesem Falle alle möglichen Creaturen mit allen möglichen Vollkommenheiten geschaffen werden müßten, was augenscheinlich nicht der Fall ist.

545 Freilich gebrauchen die Väter zuweilen wirklich Ausdrücke, welche von einem **Drange der Liebe** oder dem **neidlosen** Edelmuth Gottes reden, welche ihn zur Schöpfung bewogen hätten. Aber das sind dann auch bloß anthropopathische Ausdrücke, welche bei Gott cum grano salis zu verstehen sind. Der erstere Ausdruck (z. B. bei Dion. vulg. div. nom. c. 4: amor non sivit eum sine germine esse) ist am leichtesten zu erklären, weil er bei Gott nur so viel sagt, als: daß er von dem überschwenglichen Reichthum seiner Güte **Anlaß nehmen könne** und thatsächlich **nehme**, sie nach Außen mitzutheilen und zu offenbaren. Der zweite Ausdruck hat den positiven Sinn, Gott bethätige in der Schöpfung einen neidlosen Edelmuth, der den geschaffenen Dingen ihr Dasein und ihr Glück um so mehr gönne, als für ihn selbst dadurch kein Nachtheil eintreten kann, und den er allerdings

nicht bethätigen würde, wenn er nicht schüfe. Dagegen soll und kann der Ausdruck nicht besagen, Gott würde, wenn er nicht schüfe, sich als neidisch erweisen; denn dann müßte Gott auch jetzt neidisch sein gegen alle die Geschöpfe, die er nicht geschaffen, und müßte das Nichtschaffen darauf zurückgeführt werden, daß Gott in Folge ihrer Schöpfung eine Beeinträchtigung seiner Seligkeit fürchtete; überdieß kann man nur ein bereits existirendes Wesen im eigentlichen Sinne beneiden, nicht aber ein Wesen, das bloß in's Dasein treten kann. Freilich klingt es sehr stark, wenn *August.* (de gen. ad lit. l. 4. c. 16) gerade an einer Stelle, wo er ausführt, daß dem Schaffen Gottes keine necessitas egestatis zu Grunde liege, und folglich die Schöpfung durch und durch ein Werk der Freigebigkeit Gottes sei, zugleich bemerkt: sed bona facere si non posset, nulla esset potentia: si autem posset nec faceret, magna esset invidentia. Aber aus den folgenden Worten: Quia ergo omnipotens est et bonus, omnia valde bona fecit, geht deutlich genug hervor, August. finde die invidentia, welche bei Gott unmöglich sei, darin, daß er ein Wesen schüfe, ohne es gut zu schaffen, und folglich, wenn er schüfe, der Creatur die Mittheilung seiner Güte vorenthalte. Er will also nicht sagen, daß Gott, um nicht neidisch zu erscheinen, schaffen müsse, sondern, daß der Wille zu schaffen nur aus neidloser Güte hervorgehen könne und daher wesentlich den Willen, das Geschöpf gut und selig zu machen, einschließe.

2. Gott ist ferner frei, die Welt mehr oder minder vollkommen zu schaffen, so daß der frei gefaßte Entschluß zu schaffen nicht nothwendig auf die denkbar vollkommenste Welt gerichtet ist. Dieß folgt 1) schon aus denselben Gründen, weßhalb Gott überhaupt frei ist zu schaffen, indem er der vollkommenen Welt ebenso wenig bedarf, wie der minder vollkommenen, und auch seine Freigebigkeit ebenso wenig in einem größeren als in einem geringeren Maße zu bethätigen braucht. Es folgt aber auch 2) insbesondere daraus, daß jede wirkliche Welt wegen ihrer Endlichkeit vollkommener gedacht werden kann, und die Macht, Weisheit und Güte Gottes wegen ihrer Unendlichkeit über jedes gegebene Endliche hinaus ein größeres und vollkommeneres muß hervorbringen können, woraus zugleich erhellt, daß der Ausschluß der Wahl zwischen der vollkommenen und unvollkommenen Welt zugleich jede Entscheidung über Sein oder Nichtsein der Welt bei Gott unmöglich machen würde. Kurz, die gegenwärtige Seite der Freiheit Gottes ist mit seiner Freiheit überhaupt so wesentlich und augenscheinlich verbunden, daß auch die Gegner, welche die eine leugnen, in der Regel zugleich die andere verneinen. Man kann nur sagen: in Voraussetzung eines bestimmten Zweckes und einer bestimmten Totalidee der Welt verlange die ethische Vollkommenheit Gottes ebenso sehr, daß er diesen Zweck und diese Idee in der entsprechendsten Weise verwirkliche, wie sie verlangt, daß er als letzter und höchster Zweck der Welt immer seine eigene Verherrlichung intendire, und so sei Gott nicht frei, vielmehr durch seine Weisheit und Güte gebunden, das Einzelne in der Welt in Bezug auf das Ganze und das Ganze in Bezug auf seinen letzten Endzweck in der besten Weise zu ordnen, was einige Theologen so ausdrücken: Gott wolle immer optimum formaliter, aber nicht optimum materialiter, oder, wie Bonav. sagt, optimum secundum ordinem, aber nicht optimum simpliciter. 546

Diese Frage wird von den älteren Theologen gewöhnlich bei Gelegenheit der Tragweite der göttlichen Macht behandelt, also in der Form, ob Gott in der wirklichen Schöpfung das Beste geleistet habe, was er hätte leisten können; so vom *Mag.* l. 1. dist. 43—44, sowie *Thom.* und *Bonav.* und *Aegid. Rom.* in h. l.; von Hal. 1. p. q. 21. membr. 3.; *Thom.* 1. p. q. 25 a. 6; am ausführlichsten von *Ruiz* l. c. disp. 9—10 547

und *Maurus* q. 51. Letztere Beide nehmen jedoch eine necessitas infallibilitatis für solche Bedingungen der höchsten Vollkommenheit der Welt an, in welchen non proceditur in infinitum, d. h. bei welchen die unendliche Möglichkeit der Steigerung und Vervielfältigung, welche eine absolut beste Welt unmöglich macht, nicht in Frage kommt (s. oben n. 541.)

548 Die Hauptschwierigkeit, welche gegen die obige Lehre erhoben zu werden pflegt, ist die, daß Gott als das vollkommenste Wesen auch in der vollkommensten Weise handeln müsse; er würde aber nicht in der vollkommensten Weise handeln, wenn er nicht die absolut beste Welt hervorbrächte. Das Prinzip ist unzweifelhaft richtig und zwar in dem Maße, daß man sagen muß, Gott könne nur in unendlich vollkommener Weise handeln. Aber eben hieraus ergibt sich auch, daß die Vollkommenheit des göttlichen Handelns nicht nach der materiellen Größe seiner äußeren Wirkung bemessen werden kann und darf, weil auch die größte immer endlich bleibt. Unendlich vollkommen kann das göttliche Handeln eben nur in sich selbst sein, inwiefern es als Wollen mit dem Wesen Gottes identisch ist, von einer unendlichen Macht, Weisheit und Güte getragen und durchdrungen wird, und namentlich, in wiefern Beweggrund und Ziel desselben wesentlich in Gott als dem unendlichen Gute liegen. Zudem ist ja die objektive Größe des äußeren Werkes auch bei den Geschöpfen nicht der einzige, ja nicht einmal der erste und wichtigste Maßstab für die Vollkommenheit der Handlungsweise; vielmehr liegt dieser, was z. B. den sittlichen Werth betrifft, in dem Maße der Achtung und Liebe gegen Gott, welche der Handlung zu Grunde liegt. Allerdings wird das Geschöpf, je vollkommener seine Achtung und Liebe zu Gott ist, auch so viel als möglich objektiv die besten äußeren Werke zu verrichten suchen; aber dieß gilt nur insoweit, als der Handelnde annehmen darf und muß, daß solche Werke Gott angenehm seien und von ihm gewünscht oder gefordert werden, und nur deßhalb, weil Gott es so will und weil die Verrichtung solcher Werke zugleich für den Handelnden selbst einen höheren Grad von innerer Ehre und Seligkeit mit sich führt. Bei Gott hingegen fallen sowohl jeder äußere Maßstab wie diese Beweggründe weg. Vgl. hiezu die ausführliche Darlegung von Kleutgen a. a. O. n. 363—368 und folgende Stelle von *Thom.* 1. p. q. 25. a. 6. ad 1.: Cum dicitur, Deum posse aliquid facere melius, quam facit, si ly (= τὸ) melius sit *nomen*, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est. Si vero ly melius sit *adverbium*, et importet *modum ex parte facientis:* sic Deus non potest facere melius, quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet *modum ex parte facti*, sic [etiam] potest facere melius: quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi, quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

549 3. Wie Gott gegenüber der Welt frei ist in formeller Hinsicht oder in Bezug auf den Grad und die Art der Vollkommenheit, welche die Welt haben soll: so ist er endlich auch in materieller Hinsicht frei in der Auswahl derjenigen einzelnen Wesen, an welchen und durch welche er seinen Weltplan verwirklichen will, sowie in der Festsetzung der Stellung, welche jedes einzelne im Weltganzen einnehmen soll, und der Vertheilung seiner Gaben an dieselben. Namentlich gilt das in Bezug auf Wesen derselben Art z. B. die Menschen, von welchen kein einziges ursprünglich vor aller Entscheidung der göttlichen Freiheit einen Vorzug vor anderen hat; vielmehr verhalten sie sich nach dem tiefsinnigen Vergleiche der hl. Schrift Gott gegenüber ähnlich, wie die Thonmasse gegenüber dem Töpfer, welcher aus derselben für seine Zweck nehmen kann, was er will, und so auch aus jedem Theile derselben machen kann, was er will, oder auch zugeben kann, daß er das bleibe oder werde, was er einmal ist oder was aus ihm wird, wenn der Töpfer es nicht verhindert. Diese Seite der göttlichen Freiheit, oder die Freiheit des souveränen Schaltens und Waltens Gottes in der Welt, wird in der hl. Schrift ganz vorzüglich hervorgehoben, weil sie zunächst praktisch von der größten

Bedeutung ist; denn in ihr offenbart sich die absolute Herrschaft Gottes über alle Creaturen und seine eigenen Gaben; sie bedingt wesentlich die dem Geschöpfe nothwendige spezielle Dankbarkeit für die ihm vor Andern verliehenen Gaben und die Ergebung in die Bevorzugung Anderer, und ohne sie könnte namentlich nicht von einer besonderen Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Einen vor Andern die Rede sein. Es versteht sich aber von selbst, daß diese Freiheit Gottes gegenüber den einmal geschaffenen vernünftigen Wesen weder die ihrer vernünftigen, gottebenbildlichen Natur entsprechende allgemeine Werthschätzung und Liebe, noch die damit in Verbindung stehende würdige und gerechte und selbst barmherzige Behandlung derselben ausschließen soll. Sie besagt bloß, daß Gott, während er Allen gibt, was ihnen naturgemäß zukommt, dem Einen größere Güter und mehr Schutzmittel gegen das Uebel geben kann, als dem Andern.

Auf diese Seite der göttlichen Freiheit beziehen sich auch zunächst die oben n. 542 angeführten Schriftstellen. Ueber den Vergleich mit dem Töpfer s. bes. *Jerem.* 18, 3 sqq.: Et descendi in domum figuli et ecce ipse faciebat opus super rotam. Et dissipatum est vas, quod ipse faciebat e luto manibus suis, conversusque fecit illud vas alterum, sicut placuerat in oculis ejus, ut faceret. Et factum est verbum Domini ad me, dicens: Numquid sicut figulus iste non potero vobis facere, domus Israel? ait Dominus; ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel. Repente loquar adversum gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. — *Eccli.* 33, 10 ff.: Omnes homines de solo et ex terra, unde creatus est Adam. In multitudine disciplinae Dominus separavit eos et immutavit (ἠλλοίωσεν = variavit) vias eorum. Ex ipsis benedixit et exaltavit, et ex ipsis sanctificavit et ad se applicavit; et ex ipsis maledixit et humiliavit et convertit illos a separatione eorum (gr. evertit a statione eorum). Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere; omnis viae ejus (d. h. das ganze Schicksal des Thones) secundum dispositionem (εὐδοκίαν) ejus: sic homo in manu illius, qui se fecit, et reddet illi secundum judicium suum. 550

Hieran anschließend gebraucht der hl. Paulus (*Rom.* 9, 20 sqq.) denselben Vergleich, um zu zeigen, daß Gott in der Austheilung seiner Gaben frei schalten und eine Verschiedenheit derselben auch unabhängig von vorausgehender persönlicher innerer oder äußerer Würdigkeit oder Unwürdigkeit eintreten lassen könne; er bezieht sich aber speziell auf die Freiheit Gottes in der Belassung des Menschen in seiner Sünde oder in dem Elende, welches dieser sich selbst bereitet hat, indem er sagt: Ergo, cujus vult miseretur et quem vult indurat (sinit indurari). Bei dieser Gelegenheit nun beginnt er die Antwort auf die Einwendung, daß dann der verhärtete Mensch nur über Gott, nicht Gott über den Menschen klagen könne, mit unserem Vergleiche V. 20: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: quid me fecisti sic? V. 21. An non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? V. 22. Quodsi Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum (V. 23.) ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam [zu ergänzen: nonne multo minus homo potest respondere Deo?] Wie der Haß gegen Esau gegenüber der Liebe gegen Jakob in V. 13. keinen positiven Haß, sondern bloß eine minder vorzügliche Liebe bezeichnet: so drückt das facere vas in contumeliam in V. 21 noch deutlicher bloß eine minder ehrenvolle Behandlung aus, die Bestimmung zu einem minder ehrenvollen Gebrauch; denn kein weiser Töpfer macht ein Gefäß, um es zu verderben oder zu entehren oder um damit seinen Muthwillen zu treiben. Inwieweit daher der Vergleich nicht bloß auf die Spendung größerer oder geringerer äußerer und innerer Gaben, sondern auf die Führung zum Heile und die Zulassung der Sünde und ihres Fortbestandes bezogen wird, versteht es sich von selbst, daß Gott die Sünde als solche nicht, wie das Heil, positiv und direkt intendirt; damit aber hängt zusammen, daß er auch die Sünde oder den Sünder, der 551

eben als solcher vas in contumeliam ist, auch nicht selbst macht, wie der Töpfer die vasa contumeliae macht; er läßt vielmehr nur zu, daß die Menschen vasa contumeliae werden und bleiben, oder sich selbst dazu machen und als solche erhalten. In der That redet der Apostel in V. 22 bei der Anwendung des Gleichnisses nicht einfach von vasa contumeliae, sondern von vasa *irae*, apta (κατηρτισμένα = aptata, sc. quae videt aptata) in interitum d. h. welche durch ihre Schuld den Zorn Gottes auf sich laden, während er die den vasa honoris entsprechenden Menschen vasa misericordiae nennt, die Gott selbst in gloriam bereite. Oder wenn man annehmen will, die aptatio der vasa irae in interitum werde Gott zugeschrieben, inwiefern er an ihnen und durch sie seinen Zorn d. h. seine strafende Gerechtigkeit und seine Macht offenbaren wolle: dann muß nach Jerem. l. c. vorausgesetzt werden, daß der Mensch nur dadurch zum vas irae wird, daß er gleichsam den Händen Gottes, während dieser ihn zu einem vas honoris bilden wollte, sich entzog, die Einwirkung Gottes zum eigenen Heile vereitelte und dadurch Gott veranlaßte, ihn zu einem Gefäße zu machen, das bloß seine strafende Gerechtigkeit und Macht offenbaren soll. Aus der ebenfalls in V. 22. enthaltenen Bemerkung, daß Gott die vasa irae in vieler Langmuth ertrage, also auch ihnen große Barmherzigkeit erweise, geht a fortiori hervor, daß er sie als Personen und seine Ebenbilder würdig und gerecht behandle, indem er sie nur dann und insofern mit seinem Zorne belastet, als sie die Wirksamkeit seiner Liebe durch eigene Schuld vereiteln. Es ist daher eine höchst frevelhafte Entstellung der Tragweite des Vergleiches, wenn die Calviner und Genossen darin finden wollen, Gott selbst mache positiv aus Haß die Menschen zu Sündern, um sie ins Verderben zu stürzen, oder er gehe doch ebenso muthwillig spielend mit den Personen um, wie ein leichtsinniger Mensch mit Sachen, die er nach Belieben in Ehren halte oder mißhandle oder gar zerstöre. Dagegen widerlegt das Gleichniß des Apostels entschieden die pelagianische Auffassung, als ob Gott, wenn er in der Austheilung seiner Gnaden sich nicht ausschließlich nach der persönlichen guten oder schlechten Gesinnung der Menschen richte, eine ungerechte und unweise Willkür übe; dann wäre namentlich die freie Barmherzigkeit durch die distributive Gerechtigkeit aufgehoben, und gerade das vorzüglichste Werk der Barmherzigkeit, die Umstimmung mancher Sünder, die Gott gar keinen guten Willen entgegenbringen, durch die Einwirkung seiner Gnade, wäre unmöglich.

552 IV. So sehr die göttliche Freiheit alle dem Wollen schlechthin vorausgehende Nothwendigkeit desselben in Bezug auf die äußeren Dinge ausschließt, so sehr ist dem göttlichen Wollen diejenige Nothwendigkeit in eminenter Weise eigen, welche in der Weisheit, Heiligkeit und Unwandelbarkeit des Wollens eingeschlossen ist. Sobald daher Gott in seiner Freiheit einmal bestimmte Zwecke will, will er auch damit zugleich necessitate *consequente* Alles das, was zur Erreichung dieser Zwecke nothwendig ist, oder nothwendig im Gefolge desselben steht. Das so in der Richtung auf bestimmte Zwecke durch die Weisheit, Heiligkeit und Unwandelbarkeit Gottes geforderte und geregelte Wollen nennen die alten Theologen voluntas ordinata im Unterschied von der voluntas simplex, deren Richtung auf einen einmal festgestellten Zweck nicht durch das Wollen eines weiteren Zweckes gefordert wird, und welche daher unmittelbar in der Entscheidung der göttlichen Freiheit ihren Grund hat.

553 Indeß findet sich nicht bei allem auf bestimmte Zwecke gerichteten Wollen Gottes im Zwecke ein solcher Grund, welcher das Wollen bestimmter anderer Dinge nothwendig mit sich führte. Denn ein Zweck kann in mehrfacher Weise Grund sein, weßhalb man seinetwegen Anderes wolle: nämlich entweder als ratio necessitatis, wenn das als Zweck Gewollte ohne das Andere gar nicht bestehen kann, oder als ratio utilitatis, wenn der Zweck zu seiner wünschenswerthen Vollkommenheit des Anderen bedarf, oder als ratio decentiae,

wenn der Zweck in keiner Weise des Anderen bedarf, sondern letzteres bloß zur Zierde oder zur größeren Verherrlichung desselben dient. Auch in diesem weiteren Sinne stellen die Theologen zuweilen die voluntas ordinata der voluntas simplex gegenüber, indem sie unter jener alles Wollen verstehen, welches irgendwie durch einen bestimmten äußeren Zweck bedingt oder motivirt, wenn auch nicht in seiner vollen Bestimmtheit durch denselben gefordert wird, unter letzterer aber dasjenige, welches in keiner Weise durch einen bestimmten äußeren Zweck motivirt wird, wie dieß bei den obersten äußeren Zwecken Gottes der Fall ist, die Gott in der Welt verwirklichen will.

Nun aber ist es nach dem namentlich sub III. Gesagten klar, daß Gott nicht bloß bezüglich der obersten äußeren Zwecke eine voluntas simplex zukommt, sondern auch bezüglich mancher Einzelobjekte seines Willens, inwiefern bei denselben sich keinerlei Grund von Seiten des Objektes angeben läßt, warum Gott so und nicht anders wolle oder Eins dem Andern vorziehen sollte oder könnte, in analoger Weise, wie der Töpfer in einer ganz gleichen Thonmasse keinen Grund findet, den einen Theil so, den anderen anders zu behandeln. 554

So gibt es also in doppelter, sowohl in formeller als materieller Hinsicht, in Gott vermöge seiner absoluten Freiheit ein einfaches Wollen, für dessen bestimmte Richtung kein anderer Grund vorhanden ist, als die Entscheidung dieser Freiheit selbst. Aber darum ist dieses einfache Wollen nicht ein willkürliches im schlechten Sinne des Wortes, als ob es absolut grundlos und darum unweise und unheilig wäre. Denn die Weisheit und Heiligkeit der Wahl verlangt durchaus nicht, daß man immer einen speziellen Grund habe, den einen Theil dem andern vorzuziehen; sie verlangt bloß 1) daß man einen allgemeinen Grund habe, eine Wahl überhaupt eintreten zu lassen, 2) daß man mit dem Bewußtsein wählt, den einen Theil nicht dem anderen vorziehen zu müssen, und 3) daß man in der Absicht wählt, den Theil, welchen man wählt, auf einen guten und heiligen Zweck zu beziehen. Bei Gott aber ist eine solche souveräne Uebung der Wahlfreiheit desto weiser und heiliger, weil er durch diese Uebung sich selbst als das absolut unabhängige und Alles beherrschende höchste Gut affirmirt und verherrlicht oder die ihm eigene Souveränität geltend macht und folglich eben aus Achtung gegen seine objektive Heiligkeit seine Freiheit übt. 555

Vgl. hiezu *Thom.* c. gent. l. 1. c. 83 u. 86 u. bes. Kleutgen Theol. I bes. n. 368. Besonders ist die Lehre von der simplex voluntas wichtig bei der Lehre von der Prädestination, inwiefern es sich um die Frage handelt, warum Gott den Einen vor dem Mißbrauch seiner eigenen Freiheit und der ihm verliehenen zureichenden Gnade bewahre, den Andern nicht, und nach eingetretenem Mißbrauch dem Einen wirksamere Barmherzigkeit erweise, den Andern aber seiner strafenden Gerechtigkeit verfallen lasse. Für solche Fragen kann es zwar auch gewisse uns verborgene spezielle Gründe geben, wie der hl. Paulus Röm. 11. andeutet, wenn er von den inscrutabilia judicia Gottes redet: nach Röm. 9. hingegen brauchen keine solchen Gründe nothwendig vorhanden zu sein. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 23. a. 5. ad 3. 556

§ 98. Der göttliche Wille affektiv betrachtet: Die im göttlichen Willen möglichen und seiner Natur angemessenen affektiven Stimmungen, besonders die Liebe.

Literatur: *Dion vulg.* div. nom. c. 4. § 4; *Thom.* c. gent. l. 1. c. 89—91; 1. p. q. 20 (de amore Dei); dazu *Joan. a. S. Thoma* u. *Gonet; Suarez* de Deo; *Ruiz* disp. 52—54; *Lessius* perf. div. l. 9; *Knoll* de Deo uno 7 § 40.

557 I. Wegen seiner reinen Geistigkeit kann natürlich bei Gott von Affekten nicht in dem Sinne die Rede sein, wie sie beim Menschen als sinnliche Gemüthsbewegungen und Aufregungen vorkommen, welche aus einer sinnlichen Vorstellung entstehen und mit einer körperlichen Aufregung verbunden sind. Ebenso wenig kann es aber auch 2) bei Gott wegen seiner höchsten Geistigkeit Affekte in dem Sinne geben, in welchem man darunter bei den geschaffenen Geistern Bewegungen versteht, welche in Folge unklarer Erkenntniß oder durch äußere Einflüsse entstehen, daher dem Willen angethan werden und als passive Bewegungen dem aus klarster Erkenntniß und der freien Selbstbestimmung des Willens hervorgehenden Wollen gegenübergestellt werden; denn im göttlichen Willen ist keine Bewegung und Zuständlichkeit denkbar, die nicht von der vollkommensten Erkenntniß in dem Bewußtsein des dem Objekte eigenen Werthes getragen wäre, oder auch in einem anderen Wesen außer Gott ihre Ursache hätte. A fortiori sind 3) von Gott ausgeschlossen alle leidenschaftlichen Affekte im engeren Sinne, welche das Urtheil der Vernunft trüben und in irgend welcher Weise die vollkommene Ruhe des Willens stören könnten.

558 Unter den Affekten des göttlichen Willens kann man daher nichts Anderes verstehen, als das göttliche Wollen selbst, inwiefern es in eminenter Weise, theils formell theils bloß virtuell, ein analoges Verhältniß zu seinen verschiedenen Objekten enthält, wie es bei uns durch die dem Willensentschlusse vorausgehenden oder ihn begleitenden oder durch denselben hervorgerufenen Gemüthsaffektionen oder Stimmungen hergestellt und dargestellt wird. Formell kann das göttliche Wollen nur diejenigen inneren Stimmungen enthalten, deren Begriff nicht wesentlich eine Unvollkommenheit voraussetzt oder Unruhe einschließt, wie Liebe und Wonne, und solche werden daher auch im eigentlichen Sinne Gott beigelegt. Nicht formell, sondern bloß virtuell, d. h. bezüglich der Art und Weise der äußeren Kundgebung und Bethätigung, enthält das göttliche Wollen solche Stimmungen, welche in ihrem Begriffe eine gewisse Unvollkommenheit voraussetzen und eine gewisse Unruhe einschließen (wie Furcht, Traurigkeit), und diese können daher Gott nur im uneigentlichen Sinne oder metaphorisch beigelegt werden. Ebenso kann man sagen, formell seien in Gott nur diejenigen Affekte, welche er gegenüber seinem eigenen Wesen haben kann und hat; denn da der göttliche Wille nicht von Außen affizirbar ist, noch auch sich selbst an etwas außer Gott so hangen kann, daß er davon innerlich berührt oder verändert würde, sondern nur durch das eigene Wesen Gottes affizirt und bestimmt wird: so kann er auch formell nur diejenigen Stimmungen in sich haben, welche der absoluten Güte seines Wesens entsprechen.

559 Aus demselben Grunde versteht es sich von selbst, daß, obgleich wir

nach Analogie unserer Affekte auch in Gott mannigfaltige Affekte unterscheiden, diese doch nicht so untereinander verschieden sein können, wie bei uns. Nicht nur kann es im göttlichen Willen keinen Kampf von entgegengesetzten Affekten geben; im Gegentheil werden alle in ihm möglichen Affekte durch einen einzigen Akt repräsentirt, sind also nicht reell, sondern höchstens virtuell von einander verschieden. Bezüglich der auf Gott selbst bezüglichen Affekte des Wohlgefallens an seiner Güte, der Liebe, des Wohlwollens und der Freude ist diese Einheit sogar so innig, daß man dieselben kaum irgendwie auseinanderhalten kann. Alle übrigen Affekte aber, welche sich auf die Creaturen beziehen, haben in diesen ihre gemeinschaftliche Wurzel, von wo aus sie sich abzweigen, wodurch sie beherrscht und so in ihrem eigenthümlichen Charakter bestimmt und zur Einheit zusammengefaßt werden.

Das Ganze ist communissima der Theologen, obgleich über die Anwendung der 560
Prinzipien auf die einzelnen Affekte, namentlich bei der Bestimmung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, die durch die Namen der einzelnen Affekte ausgedrückt wird und über den Charakter des Unterschieds, der bei Gott zwischen Liebe und Freude zu machen sei, manche theilweise allzu subtile Controversen entstanden sind, über welche bes. *Joan. a. S. Thoma, Ruiz* l. c. zu vergleichen.

II. Welche Affekte im Einzelnen und in welcher Weise sie dem 561
göttlichen Willen beigelegt werden können, läßt sich nach den angegebenen Grundsätzen in folgender Weise bestimmen.

1. Am eigentlichsten und formellsten kommt Gott derjenige 562
Affekt zu, welcher gerade dem vernünftigen Wollen als solchem eigenthümlich ist und als Wurzel aller übrigen in ihm vorkommenden Affekte diesen ihren geistigen Charakter gibt, nämlich das werthschätzende und billigende Wohlgefallen an dem objektiv Guten und Schönen, vor Allem und zunächst an seinem eigenen Wesen als der absoluten Güte und Schönheit, sodann aber auch an allem Guten und Schönen, was außer ihm ein Abbild seiner eigenen Güte und Schönheit ist. Damit ist aber auch gegeben, daß man bezüglich des Bösen und Unschönen Gott formell den Affekt des Abscheus und der Mißbilligung (des odium abominationis) des objektiv Bösen zuschreiben muß. Allerdings ist der Abscheu vor dem Bösen bei den Geschöpfen von einer widrigen Empfindung des Ekels und Widerwillens begleitet und gefolgt und zwar in dem Maaße, als das wirklich gewordene Böse vollkommen erkannt und gewürdigt wird. Aber diese widrige Empfindung gehört nicht zum Wesen des Abscheus und der Mißbilligung; sie kann daher bei Gott wegfallen, ohne daß darum die letztere weniger eigentlich in der ganzen Strenge des Begriffes vorhanden wäre; sie muß aber auch bei Gott wegfallen, weil er bei der vollkommensten Würdigung des Bösen zugleich doch weiß, daß es durch seine Macht und Weisheit dem höchsten Zweck der Welt unterworfen und dienstbar gemacht werden kann.

2. Eigentlich und formell kommt Gott zu die liebevolle oder 563
wohlwollende Zuneigung zu seiner eigenen Person, welche das höchste Gut selbst ist, und allen von ihm frei zu schaffenden oder geschaffenen subsistirenden Wesen, welche an seiner Güte irgendwie theilnehmen. Und zwar ist dieser Affekt Gott um so mehr eigenthümlich, als der entgegengesetzte Affekt

des Hasses oder des Uebelwollens gar nicht im eigentlichen Sinn, als odium inimicitiae, bei Gott möglich ist. Denn der Haß im eigentlichen Sinne will Anderen Uebles, inwiefern es eben für sie ein Uebel ist; er hat eben daran Freude, daß es ihnen übel geht, und strebt mehr oder minder nachdrücklich nach rücksichtsloser Vernichtung dessen, was sie sind und haben. Ein solches Wollen aber ist nicht bloß Gottes unwürdig und überdieß, weil die im Hasse liegende Bitterkeit gegen die gehaßte Person ohne eine den Hassenden selbst bitter affizirende Stimmung seines Willens undenkbar ist, unverträglich mit seiner absoluten Ruhe und Seligkeit; es ist auch nach der Natur seines Willens unmöglich, indem dieser die Geschöpfe wesentlich als Abbilder seiner eigenen Güte will und auch nur durch Mittheilung des Guten auf sie einwirken kann. Selbst den Sündern gegenüber hört diese Liebe Gottes nicht auf, auch dann nicht, wenn sie definitiv verdammt sind; denn auch dann will ihnen Gott noch das Gut der Natur und gönnt ihnen noch das Gut der Seligkeit, ohne sich über ihre Unseligkeit zu freuen; ihre Strafe aber will er nur insoweit, als dadurch das allgemeine Gut des Ganzen, dessen Glied der Sünder ist, und für den Sünder selbst das ihm noch einzig mögliche Gut der gewaltsamen Unterwerfung unter die Ordnung erzielt wird. Wenn daher in der hl. Schrift vom Hasse Gottes die Rede ist, dann ist darunter entweder das odium abominationis gemeint, oder das abwehrende und züchtigende Verhalten Gottes gegenüber dem Sünder metaphorisch als odium inimicitiae dargestellt; ja zuweilen ist sogar bloß an den Ausschluß eines Wesens von der anderen Wesen zugewandten speziellen, bevorzugenden Liebe gedacht. Vollends ist es eine ganz hyperbolische Ausdrucksweise, wenn die hl. Schrift zuweilen Gott so darstellt, als ob er sich über das Leiden der Verdammten freue.

564 Vgl. *Thom.* c. gent. I. 1. c. 96. Quod Deus nihil odit; *Ruiz* disp. 54. Allerdings wollen manche Theologen, bes. Skotisten, z. B. Frassen, auch Vasquez, daß Gott gegenüber dem Sünder nicht bloß ein odium abominationis (nach Sap. 14, 9 Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus) sondern auch ein odium inimicitiae im eigentlichen Sinne zukomme, weil die hl. Schrift Gott so oft als Feind der Sünder bezeichne. Die Anschauungs- und Ausdrucksweise des hl. Thomas (im Anschluß an Sap. 11, 25 Diligis omnia quae sunt et nihil odisti eorum quae fecisti) ist dagegen viel würdiger und lieblicher, und zur Erklärung der Schriftstellen, welche von der Feindschaft Gottes gegen die Sünder reden, genügt vollkommen der oben angegebene metaphorische Sinn in Verbindung mit dem odium abominationis.

565 3. Ebenso eigentlich und formell kommt dem göttlichen Willen zu der Affekt der geistigen Wonne und Freude (delectatio et gaudium), die bei ihm aus dem Wohlgefallen und der Liebe gegen seine unendliche Schönheit und Güte vermöge der vollkommensten Anschauung und des innigsten Besitzes derselben hervorgeht und sich auch auf alles Gute außer ihm, resp. den Besitz desselben von Seiten der Creatur und die Gott selbst daraus erwachsende Verherrlichung, ausbreitet, ohne jedoch durch diese Ausbreitung in sich selbst intensiver und vollkommener zu werden. Unbedingt ausgeschlossen ist dagegen vom göttlichen Willen der Affekt des Schmerzes und der Traurigkeit oder Betrübniß (dolor et tristitia), weil dadurch die absolute Ruhe und Seligkeit des göttlichen Willens aufgehoben würde, und weil Gott weder in sich selbst einen Mangel oder ein Uebel vorfinden,

noch außer ihm ein Mangel oder Uebel ohne seine Zulassung eintreten oder sich ganz seiner Ordnung entziehen kann. Wenn also die hl. Schrift Gott Betrübniß besonders wegen der Sünde zuschreibt, dann geschieht das nur metaphorisch, um den Widerspruch der Sünde mit dem göttlichen Willen oder das äußere Verhalten Gottes gegenüber dem Sünder anschaulich auszudrücken. Es gilt das selbst von der edelsten Traurigkeit, der des Mitleidens, welches, wie die Theologen sagen, Gott nur quoad effectum, nicht quoad affectum zukommt. Ebenso ist von Gott als mit seiner absoluten Seligkeit unverträglich ausgeschlossen der Affekt des Verlangens (desiderium), soweit darunter das noch unbefriedigte und darum unruhige Streben nach einem noch nicht besessenen, zur Seligkeit des Verlangenden nothwendigen oder zuträglichen Gute verstanden wird. Wenn man dagegen darunter nur das entschiedene freie Wollen, Beabsichtigen oder Fordern eines noch nicht vorhandenen Guten für sich oder Andere versteht, dann kommt dem göttlichen Willen ein Verlangen im eminenten Sinne zu, welches im Gefolge der Liebe Gottes zu sich selbst und den Geschöpfen steht; und es ist eben die Energie und Consequenz dieses auf seine Ehre und die Seligkeit der Geschöpfe gerichteten Wollens, was die hl. Schrift ausdrückt, wenn sie Gott den zelus (Eifer) beilegt und ihn selbst zelator (Eiferer) nennt. (Vgl. Exod. 20, 5 u. s. w.)

4. Wie der Haß und die Trauer als einfache Gegensätze der Liebe und 566
der Freude, so können a fortiori alle übrigen gemischten Affekte entweder gar nicht, oder nur im uneigentlichen Sinne Gott beigelegt werden, weil sie alle, eigentlich genommen, eine gewisse Unvollkommenheit oder Schwäche voraussetzen, oder eine gewisse Bitterkeit und Betrübniß, oder einen Mangel vollkommener Befriedigung einschließen, wie Hoffnung und Furcht, auch Ehrfurcht und Staunen und besonders Zorn und Reue. Die beiden ersten Affekte werden in der hl. Schrift überhaupt gar nicht, die beiden letzten dagegen sehr häufig im uneigentlichen Sinne Gott beigelegt, um das Verhalten Gottes im Verkehre mit den Menschen anschaulich auszudrücken; Ehrfurcht und Staunen endlich kommen Gott nur insofern zu, als sie Hochachtung und hochschätzende Anerkennung enthalten und dann auch zunächst nur bezüglich seiner selbst; denn die Worte Sap. 12, 18 cum magna *reverentia* (φειδοῦς) disponis nos bedeuten nach dem Gr. nur, daß Gott uns mit vieler Schonung behandle.

Bezüglich des Zornes besteht eine ähnliche Controverse unter den Theologen wie be- 567
züglich des odium inimicitiae, indem Einige meinen, der Zorn sei wesentlich nichts Anders als Streben nach Vergeltung der von Andern uns zugefügten Unbill, und da ein solches Streben in Gott vorhanden sei, so sei in ihm auch wirklicher Zorn, natürlich ohne leidenschaftliche Aufregung. Streng genommen gehört dagegen zum Wesen des Zornes das Streben nach Vergeltung einer empfangenen hart und bitter empfundenen Kränkung durch Gegenkränkung. Da nun bei Gott weder eine gekränkte Empfindung, noch die Absicht der Gegenkränkung möglich ist: so ist auch der Zorn bei ihm im eigentlichen Sinne nicht denkbar. Auch bei Menschen reden wir von einem „gerechten Zorne“ nicht in dem Sinne, daß ein eigentlicher Zorn gerecht genannt würde, sondern im Gegentheil in dem Sinne, daß wir die den Widerwillen gegen die Ungerechtigkeit etwa begleitende Aufwallung des Gemüths, welche materiell und äußerlich der Leidenschaft des Zornes ähnlich ist, deßhalb gerecht nennen, weil sie kein eigentlicher

Zorn ist. Vgl. *Prosper* sent. August. 12: Non concupiscit Deus poenam reorum tanquam saturari desiderans ultione. Sed quod justum est, cum tranquillitate decernit et recta voluntate disponit, ut etiam mali non sint inordinati. S. Ruiz l. c. disp. 55. sect. 5. — Ueber die Reue Gottes vgl. oben.

568 Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Leben des göttlichen Willens, affektiv betrachtet, nicht nur absolut klar und ruhig, heiter und wonnevoll und darum für Gott selbst süß und lieblich ist, sondern auch für die Geschöpfe überaus süß und lieblich sein muß, weil es wesentlich frei ist von der Bitterkeit des Hasses und Zornes und nur in der Form der mittheilenden und ordnenden Liebe auftreten kann.

569 III. Wenn man den besonders auszeichnenden und hervorstechenden, alle seine Affekte beherrschenden Typus des affektiven Lebens Gottes angeben will: so kann man füglich sagen, derselbe liege in der Liebe. Es ist das so wahr, daß man auch sagen kann, Gott sei Liebe, nämlich ganz Liebe und Liebe schlechthin: d. h. Alles, was der Liebe zuwider ist, liege als seiner Natur zuwider ihm wesentlich fern; Alles dagegen, was der Liebe gemäß ist, sei in der Weise seiner Natur gemäß, daß er von Natur dazu fähig und aufgelegt sei; folglich könne Gott weder durch einen Akt seiner Freiheit die Liebe verläugnen, noch brauche er erst durch einen Akt seiner Freiheit die der affektiven und thätigen Liebe gegenüber bestimmten Wesen zu Grunde liegende liebreiche und gütige Stimmung seines Willens in sich zu erwecken. In diesem Sinne sagt der hl. Leo: Deus cujus natura bonitas, und Andere, Gott sei nicht electione bonus, sondern natura.[1]

570 Wie diese Sätze gewöhnlich verstanden werden und allerdings auch der Satz der Schrift (I. Joan. 4, 8. 16 Deus caritas est, ὁ θεὸς ἀγαπή ἐστιν) zunächst gemeint ist, versteht man unter Liebe hier zunächst und formell die wohlwollende Liebe, wodurch man andern Wesen wie sich selbst wohlwill. In dieser Fassung aber kann der Satz zwar immer noch einen hervorstechenden, im Wesen des göttlichen Willens begründeten, seine Eigenthümlichkeit offenbarenden und sein ganzes äußeres Verhalten beherrschenden Charakterzug desselben ausdrücken, keineswegs kann er dagegen den innersten Kern und die erste treibende Wurzel aller göttlichen Affekte bezeichnen. Ohne daß man aber auf diese Wurzel zurückgeht, kann man weder begreifen, wie die wohlwollende Liebe selbst in der Natur des göttlichen Wollens begründet ist, noch die Erhabenheit ihrer eigenen Art vollkommen verstehen.

571 Diese innerste Wurzel der göttlichen Affekte liegt in der „Liebe" nur in sofern, als man darunter das höchste Wohlgefallen versteht, welches Gott wesentlich an der unendlichen Güte seines Wesens hat, worauf auch die wohlwollende Liebe Gottes zu sich selbst zurückzuführen ist. Oder m. a. W. sie liegt in der Liebe, inwiefern man darunter nicht schlechthin aufrichtiges Wohlwollen, auch nicht schlechthin Wohlgefallen an

---

[1] So ist es auch zu verstehen, wenn *Dion. vulg.* div. nom. c. 4. § 1 sagt: Gott erweise sich gegen die Creaturen gütig und freigebig οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος (non consiliando aut eligendo), sondern αὐτῇ τῇ ὑπάρξει.

dem objektiv Guten überhaupt, sondern speziell jene höchste und edelste Form der Liebe versteht, welche nach theologischem Sprachgebrauche bei Gott wie bei der Creatur mit Auszeichnung *caritas* genannt wird. Denn das eigenthümliche Wesen der caritas besteht darin, daß sie unmittelbar auf das höchste objektive Gut gerichtet ist und als Wohlgefallen an seiner unendlichen Schönheit und Fülle das Wohlgefallen daran, daß Gott selbst dieses höchste Gut ist und daß andere Wesen an demselben theilnehmen, mit sich führt und erzeugt. In dieser Fassung erscheint die Liebe zum unendlichen Gute in Gott ebenso als Wurzel aller Affekte in Bezug auf sich selbst und auf andere Wesen, wie bei den Geschöpfen die Liebe zum Guten im Allgemeinen. In dieser Fassung erscheint sie auch insbesondere als Wurzel aller wohlwollenden Liebe; denn wie sie selbst wesentlich auf das unendliche Gut als das Gut aller Güter und aller Wesen gerichtet ist, so bewirkt sie auch, daß die Richtung des göttlichen Willens nach Außen nur eine wohlwollende sein kann, und schließt zugleich quellenhaft alles denkbare Wohlwollen ein. Namentlich aber erscheint erst auf diesem ihrem Grunde die wohlwollende Liebe nach Außen als ein wahrhaft Gottes würdiger, d. h. absolut freier und zugleich absolut heiliger Affekt, was nicht der Fall wäre, wenn man die wohlwollende Liebe gegen andere Wesen bei Gott nicht bloß als eine der Natur seines Willens angemessene resp. in ihr begründete und sie offenbarende, sein ganzes äußeres Verhalten beherrschende Eigenschaft, sondern als fundamentalen Affekt seines Willens bezeichnen wollte.

Aus der gegebenen Erklärung begreift sich, daß in der citirten Stelle des hl. Johannes vor ἀγαπή nicht bloß zufällig der Artikel ausgelassen ist, während er doch sonst steht, wenn gesagt wird, Gott sei die Wahrheit und das Leben. Denn zunächst und formell ist beim hl. Johannes von der wohlwollenden Liebe des Menschen zu seinen Mitmenschen die Rede, welche in der Liebe Gottes zu ihnen ihr Vorbild finden soll. Von der Liebe zu anderen Wesen aber kann man nicht in derselben Weise sagen, Gott sei die Liebe, wie man von ihm sagt, er sei die Wahrheit und das Leben, weil jene Liebe eben nicht das substanzielle Leben des göttlichen Willens ausmacht, sondern nur ein aus demselben resultirendes, naturgemäßes und seine Natur offenbarendes Attribut ist. Als ein solches einer höheren Liebe inhärirendes und ihr Dasein offenbarendes Attribut wird vom hl. Johannes unsere Liebe zum Nächsten behandelt, indem er sie als Zeichen des Vorhandenseins wahrer Liebe zu Gott erklärt. Dagegen konnte Johannes auch von der Liebe zu anderen Wesen um so mehr sagen: Gott sei Liebe, nämlich ganz Liebe, weil wir das schon figürlich von sehr liebevollen Menschen sagen. — Die einseitige Betonung der göttlichen Liebe des Wohlwollens gegen andere Wesen findet sich in der neueren Philosophie und Theologie sehr häufig, und hat hier auch vielfach auf die bereits angedeuteten Abwege geführt, indem man die Freiheit und Heiligkeit derselben beeinträchtigt. 572

Was den Namen *Caritas* betrifft, so bedeutet derselbe allerdings im gewöhnlichen Sprachgebrauche zunächst die Liebe des Wohlwollens gegen Andere als eine mit Hochschätzung des Geliebten verbundene, also die Liebe zu Personen im Gegensatz zur Liebe von Sachen, und zu bestimmten Personen im Gegensatz zu anderen, in wiefern sie uns besonders theuer und werth sind. Schon in dieser Bedeutung ist die Liebe zu Gott wegen seiner absoluten Würde caritas per exc., und die Liebe zum Nächsten nimmt an diesem Charakter erst dadurch Theil, wenn er um Gottes willen, als Ebenbild und gleichsam als Verwandter Gottes um Gottes willen geliebt wird. Wie aber Gott darum Gegenstand der höchsten Hochschätzung ist, weil er das höchste Gut selbst ist, und überhaupt die Liebe des Wohlwollens ihm gegenüber in dem Wohlgefallen an dem höchsten Gute wurzelt: so hat in der Theologie der Name caritas auch die tiefere Bedeutung erhalten, daß er zunächst das Wohlgefallen an dem höchsten Gute und damit die wohlwollende Liebe zu Gott selbst als Person und zu anderen Personen nach der Richtung hin bezeichnet, inwiefern man dadurch Gott selbst den Besitz und Genuß des höchsten Gutes 573

und anderen Personen den Mitbesitz und Genuß desselben will und gönnt. Noch spezieller und specialissime aber bezeichnet man damit dasjenige Wohlgefallen an dem höchsten Gute, welches sich unmittelbar auf dasselbe erstreckt, wie es in sich selbst ist, und welches daher auch die Besitzer desselben als solche ins Auge faßt, die es unmittelbar in sich selbst besitzen oder besitzen sollen. In diesem Sinne ist die Liebe der Creatur zu Gott nur dann caritas, wenn sie auf einer übernatürlichen Vereinigung mit Gott beruht resp. darauf abzielt und daher eine übernatürliche kindliche Liebe zu Gott und brüderliche Liebe zum Nächsten ist; und die Liebe Gottes zur Creatur ist es nur in so fern, als sie die Creatur zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott erhebt und sich so als väterliche Liebe zeigt. Im Deutschen können wir caritas nur umschreiben theils mit „heilige Liebe" (d. h. eine Liebe, die ihren Gegenstand heilig hält und auch die objektive Heiligkeit desselben zum Motive hat), theils mit „freundschaftliche Liebe Gottes, oder zu Gott oder in Gott oder um Gottes willen".

574 V. Was speziell die wohlwollende Liebe Gottes gegen die Creatur betrifft, so läßt sich die Eigenthümlichkeit und Erhabenheit derselben vorzüglich durch die folgenden Bestimmungen klar machen.

575 1. Die wohlwollende Liebe Gottes zur Creatur ist, als aktuelle auf wirklich daseiende und bestimmte Creaturen gerichtete betrachtet, kein neuer oder besonderer, von der Liebe zu Gott selbst reell verschiedener Affekt, weder ein solcher, den Gott in sich selbst erweckte und noch viel weniger ein solcher, in dem Gott von der Creatur affizirt würde. Sie ist vielmehr sachlich nichts Anderes als die Liebe Gottes zu sich selbst als dem höchsten Gute in der frei angenommenen Richtung und Beziehung auf bestimmte äußere Wesen, die erst durch die Kraft dieser Liebe ihr Dasein erlangen.

576 2. Die wohlwollende Liebe ist bei Gott in eminenter Weise ein amor *gratuitus,* in dem doppelten Sinne, daß dieselbe a) in keiner Weise von einer bereits vorhandenen Güte und Liebenswürdigkeit der geliebten Dinge hervorgerufen oder gefordert wird, vielmehr ganz von der freien Selbstbestimmung Gottes ausgeht und den Dingen ihre ganze Güte und Liebenswürdigkeit gibt[1]; und daß Gott b) weder durch die geliebten Dinge noch durch die liebevolle Gemeinschaft mit denselben eine Vermehrung seiner eigenen Seligkeit oder einen eigentlichen Nutzen für sich selbst erstreben kann. Vermöge dieser Freiheit und Uneigennützigkeit ist die göttliche Liebe auch positiv wesentlich ein amor *gratiosus et liberalis,* gnädige oder huldvolle und freigebige Liebe.

577 3. Die göttliche Liebe ist, vermöge ihres Ursprungs aus der Weisheit Gottes und der Liebe zu Gott selbst als dem höchsten Gute, wesentlich eine unendlich weise und heilige Liebe, welche wesentlich auf das wahre Heil der einzelnen Geschöpfe gerichtet ist und dieselben auch nothwendig dem höchsten Gute unterordnet. Sie ist daher unendlich entfernt von der blinden und schwächlichen Zärtlichkeit, welche den launenhaften Wünschen der Geschöpfe deren eigenes Heil und die Ehre Gottes aufopfern könnte. Wer Gott im

---

[1] Vgl. hiezu *Thom.* 1. p. q. 20. a. 2: Deus omnia, quae sunt, amat. Non tamen eo modo, sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto: amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus vel vera vel aestimata provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari, quod habet, et addi, quod non habet: et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Sinne einer solchen seiner unwürdigen Zärtlichkeit „die reinste Liebe“ nennt, lästert Gott und nennt das reine Liebe, was eher unreine Liebe zu nennen wäre, und auch nicht einmal den Namen der Liebe im Sinne von *caritas* verdient. Die Heiligkeit gehört eben mit zur Reinheit der Liebe, und wenn man letztere von ersterer unterscheidet, versteht man darunter nur ihre absolute Gratuität.

4. Die Liebe Gottes ist in eminenter Weise eine innige Liebe in drei- 578
facher Hinsicht, a) inwiefern sie aus der Liebe Gottes zu seinem eigenen Wesen hervorgeht und mit dieser in demselben innersten Akte enthalten ist; b) inwiefern sie die Creaturen umfaßt vermöge der innersten Abhängigkeit derselben von Gott und seiner innersten Gegenwart in ihnen, also eine so innige Verbindung des Liebenden mit dem Geliebten umschließt, wie sie unter den Creaturen nicht bestehen kann[1]; c) inwiefern sie wesentlich darnach strebt, die Creaturen durch Theilnahme und Mitgenuß seiner Vollkommenheit mit dem Liebenden zu vereinigen[2]. Eben darum kommt der göttlichen Liebe ganz vorzüglich zu, was man die vis unitiva amoris nennt, und zwar in der Weise, daß dieselbe bei Gott nicht wie bei uns auf den Anschluß des Liebenden an den Geliebten, sondern auf die Vereinigung des Geliebten mit dem Liebenden abzielt.

5. Die Liebe Gottes ist in eminenter Weise eine ekstatische, d. h. aus 579
sich herausgehende Liebe, nicht in dem Sinne einer durch Verzückung fortgerissenen oder von ihrem äußeren Gegenstande berauschten Liebe, sondern in dem Sinne, daß Gott vermöge des Wohlgefallens an seiner überschwenglichen Güte seine Liebe und mit seiner Liebe seine Güte nach Außen überströmen läßt und, zur Creatur herabsteigend, sie so innig mit seiner Wirksamkeit durchdringt und mit seinen Gütern erfüllt, wie es kein geschaffenes Wesen gegenüber dem andern thun kann. Ja, menschlich gesprochen kann man sogar in gewisser Beziehung sagen, daß Gott in der freien Ueberschwenglichkeit seiner Güte aus Liebe zur Creatur in der Incarnation sich entäußere, indem er

---

[1] Vgl. *Thom.* c. gent. l. 1. c. 91. arg. 3: Quum unumquodque naturaliter velit et appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio, quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est, quod amans ad amatum se habeat sicut ad id, quod est cum eo aliquo modo unum; ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc, quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod a Dionysio dicitur, quod amor est unitiva virtus. Quanto ergo id, unde amans unum est cum amato, est majus, tanto est amor intensior: magis enim amamus, quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid hujusmodi, quam eos, quos nobis solum unit humanae naturae societas. Et rursus, Quanto id, ex quo est unio, est magis intimum vel unitum amanti, tanto amor est firmior: unde interdum amor, qui est ex aliqua passione, fit intensior amore, qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem, unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, quum ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

[2] Vgl. *Thom.* l. c. arg. 5: Amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit; quum enim propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, scilicet ut unio, quae jam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est, mutua praesentia et convictu et alloquutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem: in quantum enim dat esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum, quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

nicht zwar seine innere Herrlichkeit und seine absolute Ehre preisgibt, wohl aber in der von ihm angenommenen Menschheit auf die äußere Herrlichkeit derselben verzichtet. Weil aber das Aussichherausgehen der göttlichen Liebe wesentlich darauf abzielt, die Creaturen zu Gott als zu ihrem letzten Ziel und Ende hinzuführen und mit ihm als dem höchsten Gute zu vereinigen: so kehrt die göttliche Liebe in ihrer Bewegung nach Außen immer wieder zu Gott selbst zurück, und dieß ist jener berühmte Cirkel der göttlichen Liebe, von dem Dion. vulg. redet.

580 *Dion. vulg.* div. nom. c. 4: Est praeterea divinus amor *exstaticus*, qui non sinit esse suos eos, qui sunt amatores, sed eorum, quos amant. Atque hoc declarant quidem superiora, quae inferiorum fiunt per eorundem providentiam; et quae ejusdem generis sunt, per mutuam cohaerentiam; et inferiora per diviniorem ad superiora conversionem . . . . Sed et ipsemet omnium auctor pulchro et bono omnium amore propter excellentiam summam amatoriae bonitatis extra se per providentias omnium rerum existit, et bonitate atque dilectione et amore veluti delinitur et oblectatur: et cum sit supra omnia et ex omnibus exemptus, ad omnia demittitur secundum potestatem suprasubstantialem, qua extra se non egrediendo exit. Hanc ob causam periti rerum divinarum zelotem illum nuncupant, quod magno et benigno rerum amore teneatur, easque ad ipsius amatorii desiderii zelum provocet, atque adeo semet ipse quodammodo zelotem praestet, ut cui res desiderabiles sint zelo dignae, et ut qui rerum, quibus providet, zelo afficiatur . . . . Quid porro tandem significare volunt theologi, cum aliquando quidem Deum vocant *amorem et dilectionem*, quandoque vero *amabilem et diligendum?* Illius quidem [scilicet amoris et dilectionis ut est in creaturis participatus] auctor et tamquam productor ac generator est; hoc autem [id est amabilis et diligendus] ipse est. Illo quidem [id est amore et dilectione] movetur [etiam ipsa voluntas divina], hoc autem [id est ut amabilis et dilectus] movet, quia se ipse adducit et sibi adducit et movet. Itaque *dilectum et amabilem* eum vocant tamquam *pulchrum et bonum; amorem* vero rursus *et dilectionem* tamquam *vim motricem et sursum trahentem ad se,* qui solus est ipsum per se pulchrum et bonum, [sive tamquam] amatoriam motionem, simplicem, per se mobilem, per se operantem, *praeexistentem in* bono, et *ex* bono in ea quae sunt *redundantem,* ac rursus *ad* bonum *revertentem.* Qua in re et fine et principio se carere divinus amor excellenter ostendit *tamquam sempiternus circulus, propter* bonum, *ex* bono, *in* bono, et *ad* bonum indeclinabili conversione circumiens, in eodem et secundum idem et *procedens* semper et *manens* et *remeans.*

581 6. Die göttliche Liebe ist in eminenter Weise eine universelle oder allumfassende Liebe, welche alle wirklichen Wesen, jedes in seiner Weise, umfaßt und zwar so umfaßt, daß deren ganzes Dasein und alles Gute, was sie besitzen, in der Liebe Gottes seinen Grund hat, und daß in ihr alle zu einer großen Gemeinschaft zusammengefaßt werden. Weil ferner Gott Alles, was er liebt, durch denselben Akt liebt, und zugleich sein eigenes Wesen der eigentliche Beweggrund der Liebe für alle Objekte derselben ist: so kann man von dieser Seite, ex parte actus, auch nicht sagen, daß er die verschiedenen Dinge in verschiedener Weise, das eine mehr, das andere weniger, liebe, d. h. mit einem lebhafteren Affekte dem einen zugethan sei, als dem andern. Wohl aber besteht eine solche Verschiedenheit in der göttlichen Liebe hinsichtlich der Gegenstände und Wirkungen (ex parte objecti et effectus), und man muß daher in dieser Hinsicht sagen, Gott liebe das größere Gut mehr als das kleinere, weil jenes eben als größeres von Gott gewollt wird und ihm gefällt; und ebenso liebe Gott die Wesen, welche mit größeren Wirkungen seiner Liebe ausgestattet werden, mehr

als die anderen, weil er ihnen gegenüber sein Wohlwollen in höherem Maaße bethätigen will.[1]

7. Die göttliche Liebe ist eine eminent fruchtbare und unerschöpfliche Liebe, aus welcher alle Güter, welche allen denkbaren Arten der Creaturen zukommen, in reichster Fülle hervorgehen, und der Creatur noch unendlich mehr gespendet wird, als sie von Natur beanspruchen kann. 582

8. Die Liebe Gottes ist noch besonders ausgezeichnet durch die negativen Eigenschaften der Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit, welche aber richtig verstanden werden müssen. Die Unendlichkeit dieser Liebe besteht nach ihrer positiven Seite nicht darin, daß Gott jeder einzelnen Creatur alles das gibt, was er ihr geben kann, sondern darin, daß jede Creatur von ihm in der Liebe seines unendlichen Wesens durch einen unendlich vollkommenen Akt geliebt wird, und auch jede zu irgend welcher Gemeinschaft mit seiner unendlichen Güte bestimmt ist, und daß insbesondere die vernünftige Creatur zum Mitgenusse des unendlichen Gutes, welches Gott selbst ist, berufen wird. Ebenso besteht die Unendlichkeit der göttlichen Liebe nach ihrer negativen Seite als schonende Gesinnung gegenüber dem Sünder nicht darin, daß Gott so viel und so lange schont, als er schonen kann, sondern darin, daß er immer um seiner unendlichen Güte willen schont, und daß es keine Sünde gibt, die Gott nicht aus Liebe verzeihen könnte. — Die Unveränderlichkeit der göttlichen Liebe besteht nicht darin, daß Gott gegenüber demselben Wesen stets das gleiche Maß von Wohlwollen beweise, oder sein wohlwollendes Verhalten nicht in ein strafendes ändern könne: sondern darin, daß der Akt der göttlichen Liebe in sich selbst keine Veränderung erleidet, bezüglich seiner Wirksamkeit aber nie gänzlich aufhört und die unbedingt gefaßten Rathschlüsse seiner Huld durch nichts wankend machen oder wirkungslos werden läßt. — Die Ewigkeit der göttlichen Liebe endlich verlangt keineswegs, daß Gott von Ewigkeit her seine Liebe bethätigt habe; sie bedingt bloß, daß der Akt und der Rathschluß seiner Liebe von Ewigkeit her in ihm bestanden habe; sie bringt aber auch mit sich, daß nicht nur der Rathschluß in Ewigkeit fortbesteht, sondern auch seine Wirkungen in der einer ewigen Dauer fähigen Creatur in Ewigkeit fortdauern. 583

Die übrigen mehr die ethische Seite der göttlichen Liebe betreffenden Eigenschaften und Beziehungen, bes. ihr Verhältniß zur Gerechtigkeit s. unten bei dem ethischen Charakter des göttlichen Wollens § 101. 584

9. Alle diese Eigenschaften, welche die göttliche Liebe naturgemäß gegenüber allen Geschöpfen und namentlich den vernünftigen gegenüber besitzt, treten größtentheils in ganz besonderer Weise hervor in der übernatürlichen oder freundschaftlichen Liebe Gottes zu den vernünftigen Creaturen, wodurch er dieselben in ähnlicher Weise liebt, wie sich selbst, indem er sie zur Theilnahme an seiner eigenen Seligkeit und Herrlichkeit erhebt und in mannigfacher Weise nicht nur einen Ausfluß seiner Güte, sondern sich selbst ihnen schenkt; und sie ist eben auch jene caritas Dei, welche das neue Testament vorzüglich und fast ausschließlich im Auge hat. Diese Liebe ist 585

---

[1] Vgl. *Thom.* 1. p. q. 20 a. 1; c. gent. l. 1. c. 91. § Sciendum igitur. *Bonav.* in 3 d. 32.

namentlich in ganz besonderer Weise eine freie und gnädige, huldvolle und freigebige, innige und ekstatische, fruchtbare und unerschöpfliche; sie ist überdieß in gewisser Beziehung, nicht bloß in ihrem Prinzip, sondern auch in ihren Gaben und Wirkungen eine unendliche, unwandelbare und ewige, welche Eigenschaften an ihr auch mit besonderem Nachdrucke in der hl. Schrift hervorgehoben werden.

§ 99. Der göttliche Wille ethisch betrachtet — absolute und wesentliche sittliche Güte oder Heiligkeit im Allgemeinen.

Literatur: *Dion. vulg.* c. 8. u. c. 12; *Mag.* l. 4 d. 46 (dazu *Thom.* u. *Bonav.*); *Hal.* 1. p. q. 40; *Thom.* 1. p. q. 21 (de justitia et misericordia Dei) dazu *Joan. a. s. Thoma, Gonet;* c. gent. l. 1. c. 92—96 u. l. 2. c. 28—29; opusc. de moribus divinis; *Suarez* relect. de libert. vol. div. u. de justitia Dei; *Ruiz,* disp. 55 ff.; *Less.* perf. div. ll. 9, 12, 13; Hauzeur q. 14; *Frassen* de vol. div. a. 3; Verlage § 47.

586 Die ethische Vollkommenheit des Willens besteht im Allgemeinen darin, daß er das objektiv Gute, das bonum honestum, als solches achtet und liebt, resp. die Würde derjenigen Wesen, die seinem Wollen als Zweck entgegentreten, in Ehren hält, und seine Richtung auf diese Zwecke als eine der rechten Ordnung angemessene in sich selbst und ihrer selbst wegen will. In ersterer Beziehung heißt sie im Allgemeinen sittliche Güte (bonitas moralis), in der zweiten Gerabheit (rectitudo) oder Rechtheit (justitia im weitesten Sinne des Wortes) des Willens. Sie kann unterschieden werden in eine innere und äußere; die innere besteht in der Richtung des Willens auf denjenigen Endzweck, in dessen Liebe und Hochachtung der Wille in sich selbst vollendet wird; die äußere besteht in der Richtung des Willens auf das dem Endzwecke und der eigenen Würde des Wollenden entsprechende Handeln, worin sich die innere Vollkommenheit des Willens nach Außen bethätigt, resp. in der rechten Ordnung des Handelns selbst, deren wichtigste Charaktere in einem spezielleren Sinn Güte und Rechtheit d. h. Gütigkeit (benignitas) und Gerechtigkeit (justitia) genannt werden. Bei den Geschöpfen, welche auf ihren Endzweck, weil er außer und über ihnen steht, sich erst durch freie Handlungen hinordnen, heißt die ethische Vollkommenheit auch nach ihrer inneren Seite Gerechtigkeit im engeren Sinne. Bei Gott hingegen kann man seine ethische Vollkommenheit nach dieser Seite hin nur als Güte und Gerabheit seines Willens bezeichnen. Um aber die eigenthümliche Reinheit, Erhabenheit und Gediegenheit derselben auszudrücken, nennt man sie Heiligkeit, genauer formelle Heiligkeit im Gegensatz zur objektiven (s. oben § 86), so jedoch, daß dieser Name mittelbar auch auf die äußere Seite des göttlichen Willens mitbezogen werden muß, weil auch sie an dem spezifischen Charakter der inneren Seite theilnimmt.

587 I. Hinsichtlich der ethischen Vollkommenheit des göttlichen Willens hebt die Glaubenslehre zunächst negativ hervor, daß es im göttlichen Willen keine sittlichen Fehler oder Mängel, d. h. keine Mißachtung des höchsten Gutes und keine Verkehrung der Ordnung auf den höchsten Endzweck, gibt und geben kann, und daß Gott ebenso wenig an und in Andern, wie an und in sich selbst das sittlich Böse wollen, billigen oder herbeiführen kann. Und zwar ist diese Unmöglichkeit der Sünde oder der Theilnahme an derselben bei Gott eine absolute und metaphysische, nicht bloß deßwegen, weil Gott bei der Möglichkeit der Sünde nicht mehr wesentlich und absolut vollkommen wäre: sondern speziell deßhalb, weil bei der Creatur die Sünde nur dadurch möglich wird, daß der Sünder sein eigenes Ich mit seinen Launen und Interessen dem höchsten Gute gegenüber stellt, bei Gott aber zwischen seinem handelnden Ich und dem höchsten Gute kein reeller Unterschied besteht, also auch kein Widerspruch möglich ist.

588 Um die hierin enthaltene wesentliche Reinheit von allem Makel eigener oder fremder Sünde, oder die allseitige Unbefleck-

barkeit mit Einem Namen auszudrücken, nennt man die ethische Vollkommenheit des göttlichen Willens nicht einfach Güte oder Geradheit, sondern Heiligkeit im Sinne der klassisch gewordenen Definition des Areopagiten l. c. c. 12: Sanctitas est, ut nostro more loquar, ab omni scelere libera et omnino perfecta et omni ex parte immaculata puritas (παντελὴς καὶ πάντως ἄχραντος καθαρότης). Zum vollen Begriff dieser Reinheit von der Sünde gehört aber wesentlich, daß Gott für die Sünde oder die Berührung mit derselben deßhalb unzugänglich ist, weil er wesentlich einen positiven Abscheu vor derselben hat; und weil dieser Abscheu im geraden Verhältniß steht zu der unendlichen Liebe und Hochachtung, die Gott gegen das in der Sünde mißachtete höchste Gut hat, also ein unendlicher Abscheu ist, so muß man sagen, jene Reinheit sei eine unendliche Reinheit oder eine unendliche Entfernung von aller Sünde.

Die hl. Schrift betont sehr oft in den mannigfachsten Wendungen, daß Gott a) weder selbst sündigen, noch b) die Sünde Anderer wollen könne: Zu a) Deut. 32, 4: Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus. Rom. 3, 5. Numquid iniquus est Deus? Absit, und Rom. 9, 14. Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Spezieller motivirt wird die Unmöglichkeit zu sündigen 1 Joan. 1, 5: Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae; ebenso wird aus der wesentlichen Sündenlosigkeit Gottes hergeleitet, daß auch die aus Gott geborene Creatur frei von der Sünde sein könne und müsse: 1 Jo. 3. 9: Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen illius in eo manet, et non potest peccare, quia ex Deo natus est. — Zu b) Habac. 1, 13: Mundi sunt oculi tui, ne videant malum; respicere ad iniquitatem non potes (nämlich aspectu complacentiae). Ps. 5, 3: Non Deus volens iniquitatem tu es. Ps. 44, 8: Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem. Namentlich hebt Jac. 1, 13 hervor, daß Gott ebenso wenig Andere zur Sünde versucht, als er selbst versucht werden kann: Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum (im Urtext passiv: ἀπείραστος κακῶν), ipse autem neminem tentat. 589

Aus dem unendlichen Abscheu, den Gott vor der Sünde hat, folgt nothwendig, daß Gott dieselbe nicht nur nicht als Zweck, sondern auch nicht eigentlich und positiv als Mittel zur Erreichung der mit der Sünde per accidens verbundenen Güter wollen kann; er kann nur den Willen haben, die Sünde zuzulassen (voluntas permittendi) und durch diese Zulassung derselben als einer nutzbaren Gelegenheit jene Güter zu erreichen. (Vgl. *Thom.* 1. p. q. 19. a. 9; *Bonav.* in 1. dist. 46. a. 2—5). Wenn man aber sagen wollte, auch diese Zulassung widerstrebe der Heiligkeit Gottes, weil die Heiligkeit wesentlich dahin streben müsse, auch an Anderen, wo man kann, das Böse zu verhindern: so überträgt man damit in verkehrter Weise die Regel geschöpflicher Heiligkeit auf die göttliche. Das heilige Geschöpf muß, wo es kann, die Sünde auch in Anderen verhindern, weil es seinerseits verpflichtet ist, die Ehre Gottes nach Kräften zu wahren, und zugleich nicht im Stande ist, die in der Sünde liegende Unordnung auszugleichen. Gott hingegen, in dessen Mißachtung das Wesen der Sünde liegt, kann über seine Ehre nach Belieben verfügen, nicht um sie ganz preiszugeben, sondern um sie in der einen oder in der andern Weise zu erzielen — in der Verhinderung der Sünde, oder in der Bekehrung des Sünders durch Retraktation der Sünde resp. Genugthuung für dieselbe, oder in der Bestrafung des Sünders; — und wie er in diesem verschiedenen Verfahren, von anderweitigen guten Absichten abgesehen, seinen Abscheu vor der Sünde nicht bloß bewahrt, sondern positiv kund gibt, so hat er auch wirklich die Macht, jede Sünde, die er zuläßt, in der einen oder anderen Weise seiner Ehre dienstbar zu machen. Obgleich es daher immer ein Uebel ist, daß die Sünde geschieht, so ist es doch nicht nur nichts Böses, sondern etwas positiv Gutes, daß Gott die Sünde zuläßt (*Thom.* l. c. ad 3); und mit Rücksicht auf die mancherlei Güter, welche ohne diese Zulassung nicht vorhanden wären, besonders die Offenbarung der Macht Gottes in der Ueberwindung der Sünde und seiner Barmherzigkeit gegen die Sünder, kann man sogar sagen, die Zulassung sei objektiv besser, als die gänzliche Ver- 590

hinderung, indem sie eine größere und allseitigere Schönheit des Universums mit sich führe. Vgl. *Bonav.* l. c. a. 6 utrum malum sit de complemento s. decore universi. und *Sylv. Maurus,* Thom. 1. q. 52. Näheres darüber in der Lehre von der Schöpfung.

591 Wenn die hl. Schrift an manchen Stellen Ausdrücke gebraucht, welche eine direkte Beabsichtigung der Sünden oder eine direkte Herbeiführung derselben anzudeuten scheinen, dann ist damit nur in drastischer Weise ausgedrückt, daß die göttliche Zulassung nicht, wie die menschliche, bloß das zuläßt, was sie nicht hindern kann, sondern kraft der Allweisheit und Allmacht Gottes alles Zuzulassende im Voraus bestimmt und es mit derselben und noch größerer Sicherheit ordnet und für die Zwecke Gottes verwendet, wie der Mensch die von ihm direkt bezielten Handlungen ordnet und verwendet. Vgl. eine eingehende Erklärung dieser Stellen gegen Calvin bei *Becan.* Summa tr. de peccatis c. 6. q. 2. 1. S. a. Dieringer § 19. V. 3; Scholz Theol. d. a. B. § 34. bes. über den ägyptischen Diebstahl; u. bes. *Thom.* 1. 2. q. 79 utrum Deus sit causa peccati.

592 II. Nach ihrer positiven Seite besteht die ethische Vollkommenheit Gottes als eine absolute vor Allem a) darin, daß sein Wille wesentlich und unwandelbar auf den höchsten Endzweck alles Wollens gerichtet ist und in allem seinem Wollen von unendlicher Liebe und Hochachtung gegen das höchste Gut oder gegen seine eigene unendliche Würde getragen wird. Sie ist aber desto vollkommener, weil b) der höchste Endzweck alles Wollens für den göttlichen Willen auch der nächste und unmittelbarste und der einzige formelle Gegenstand seines Willens ist, und weil c) dieser Wille auch alles Andere, mit Ausschluß aller Nebenabsicht des Nutzens oder Vergnügens, einzig darum und insofern will, als das Gewollte und das Wollen selber geziemend und angemessen ist und **zwar dem höchsten Endzwecke** geziemend und angemessen ist. Wie also die Vollkommenheit des göttlichen Willens alle Sünde nicht bloß irgendwie, sondern absolut ausschließt: so schließt sie in sich ein nicht bloß ein aufrichtiges, sondern das lauterste, erhabenste und beharrlichste Wollen des Guten, wie es vollkommener nicht gedacht werden kann.

593 Auch nach dieser positiven Seite hin wird die ethische Vollkommenheit Gottes, um ihren eminenten Charakter zu bezeichnen, nicht einfach sittliche Güte, sondern Heiligkeit genannt. Diesen Namen führt nämlich schon die sittliche Güte des geschaffenen Willens, in wiefern sie in Beziehung nicht bloß auf einen untergeordneten relativen sittlichen Zweck, sondern auf den höchsten sittlichen Zweck, die absolute Würde und Majestät oder die objektive Heiligkeit Gottes gedacht wird und in dieser Richtung sich bethätigt; und sie wird desto mehr so genannt, wenn sie eine der Hohheit dieses Zweckes entsprechende Reinheit, Energie und Beharrlichkeit der Gesinnung entwickelt und das ganze Leben des Geschöpfes durch diese Gesinnung beherrschen läßt. Bei Gott muß aber dieser Name um so mehr Platz greifen, als sein Wollen nicht bloß die höchste Reinheit, Energie und Beharrlichkeit besitzt, sondern auch die Hochachtung seiner objektiven Heiligkeit die innigste und unmittelbarste Vereinigung mit derselben einschließt und überdieß ebenso unendlich ist wie sie selbst, also mit ihr auf gleicher Höhe steht und ganz denselben Werth und dieselbe Würde besitzt. Dazu kommt, daß der Name der Heiligkeit die ethische Rechtheit und Geradheit des Willens schlechthin als eine dem Willen immanente Vollkommenheit, nicht aber, wie der Name moralische Güte, eine vom Willen durch freie Entscheidung angenommene gute Richtung desselben bezeichnet, und daher auch besonders

geeignet ist, in emphatischer Bedeutung die ethische Vollkommenheit Gottes als eine wesentlich und nothwendig ihm zukommende, zu seiner Natur gehörige und in ihr enthaltene zu bezeichnen. Daher ist dieser von der Offenbarung selbst viel gebrauchte Name unter den Christen ständig geworden, und würde es sogar fromme Ohren verletzen, wenn man, statt von der Heiligkeit Gottes, bloß von seiner „moralischen Güte" reden wollte. Wir werden sogar später sehen, daß die Heiligkeit bei Gott in der Sprache des N. T. noch weit mehr bedeutet, als die ethische Vollkommenheit als solche, während sie allerdings in der Sprache des A. T. zunächst nur diese Bedeutung hat.

Der wesentliche Charakter der göttlichen Heiligkeit bringt es mit sich, daß auch der Begriff der sittlichen Vollkommenheit selbst nur in analoger Weise Gott und den Creaturen zukommt, und daß folglich nicht alle Momente, die der geschöpflichen Sittlichkeit wesentlich sind, auch auf die göttliche übertragen werden können. Namentlich besteht beiderseits eine wesentliche Differenz in Bezug 1. auf die Regel und Form und 2. auf das Werden und den Ursprung der Sittlichkeit. 594

1. In Bezug auf ihre Regel und die ihr entsprechende Form ist es der geschöpflichen Sittlichkeit wesentlich, daß der Wille sich auf einen außer und über ihm stehenden Zweck richten und einem über ihm stehenden und von Außen aufgelegten Gesetze unterwerfen und vermöge dieser Unterwerfung gleichförmig machen muß. Bei Gott hingegen besteht seine Sittlichkeit einfach in der Uebereinstimmung des göttlichen Wollens mit dem höchsten Zwecke, der mit ihm identisch ist, und auf den es daher auch durch kein anderes Gesetz angewiesen ist, als durch die von der Weisheit Gottes in ihrer ganzen Größe gewürdigte unendliche Würdigkeit des Zweckes und die entsprechende unendliche Vollkommenheit des Willens selber. Um dieses eigenthümliche Verhältniß auszudrücken, pflegt man zu sagen, das göttliche Wollen sei sich selbst sein Gesetz, was jedoch nur im negativen Sinne zu verstehen ist, wie man auch sagt, Gott sei causa sui. Nur in Bezug auf das freie nach Außen gerichtete göttliche Wollen kann man den Ausdruck auch einigermaßen positiv verstehen, indem dessen Heiligkeit zunächst durch seine Uebereinstimmung mit dem nothwendigen auf Gott selbst gerichteten Wollen bestimmt wird. Aber eben darum kann man auch nicht die Heiligkeit des ganzen göttlichen Wollens, wie einige Neuere thun, als eine Uebereinstimmung mit sich selbst als dem absolut guten Willen bezeichnen. Ebenso kann man in Bezug auf das nach Außen gerichtete Wollen sagen, die Weisheit Gottes sei das Gesetz seines Wollens, in dessen Befolgung oder vielmehr Anwendung die Güte und Rechtheit dieses Wollens bestehe. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 21. ac. ad 2: Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex. 595

2. In Bezug auf das Werden oder den Ursprung der Sittlichkeit unterscheidet sich die ethische Vollkommenheit Gottes von der geschöpflichen dadurch, daß bei ihr nicht, wie bei dieser, die definitive Richtung des Willens auf das sittlich Gute Gegenstand der Wahlfreiheit ist und durch eine Entscheidung der letzteren bedingt und vollzogen wird. Es wäre aber durchaus verkehrt, daraus zu schließen, die Güte des göttlichen Willens habe darum weniger spezifisch ethischen Werth und sei, weil Gott von Natur eigen, auch bloß physische Eigenschaft. Denn der ethische Werth der Güte des Willens besteht wesentlich nur darin, daß man das sittlich Gute, d. h. sowohl den objektiven sittlichen Endzweck wie die Richtung des Willens auf denselben, nicht blind oder aus Nebenabsichten, sondern mit klarster Erkenntniß und Schätzung desselben als solches und in sich selbst wolle, was der hl. Anselmus nennt velle rectitudinem propter ipsam rectitudinem; da nun dieß beim göttlichen Willen in eminenter Weise zutrifft und sein Wollen überdieß ein unendlich vollkommenes ist, so hat seine sittliche Güte gerade den eminentesten ethischen Werth, und ebenso hört bei der Creatur der ethische Werth 596

ihres Wollens nicht dadurch auf, daß sie, zur Anschauung Gottes erhoben, ihn mit Nothwendigkeit achtet und liebt. Ueberdieß wird bei den Creaturen die libertas contrarietatis nur deßhalb als wesentliches Moment ihrer sittlichen Akte erfordert, damit ihre sittliche Güte nicht bloß ein Geschenk und eine Zierde, sondern ein von ihnen selbst abhängiges oder erworbenes Eigenthum sei, welches ihnen zum Lobe und zum Verdienste angerechnet werden könne. Diese Weise des Eigenthums ist aber nur ein Supplement für den Mangel des vollkommenen Eigenthums, welches Gott dadurch zukommt, daß er seine sittliche Güte kraft seines eigenen Wesens besitzt, und welches daher für Gott ein ganz einziges Lob, aber freilich kein Verdienst im Sinne eines Anspruches auf Belohnung, deren er nicht bedarf und die er auch von Niemand erhalten kann, sondern statt dessen die höchste Ehre und Beglückwünschung in Anspruch nimmt. Dagegen kommt dasjenige Lob, welches der libertas exercitii und specificationis entspricht, dem nach Außen gerichteten Wollen Gottes in ähnlicher Weise, wie den Creaturen, nur in unendlich höherem Grade zu, weil in dieser Beziehung die Wahlfreiheit Gott nicht bloß ebenso wahrhaft, sondern auch weit vollkommener zusteht, als den Creaturen, und zudem alle ihre Akte von unendlichem Werth sind. Ebenso kommt nach dieser Seite hin dem göttlichen Wollen eine eigentliche Verdienstlichkeit zu, indem die der Creatur mit vollster Freiheit erwiesene Güte den höchsten Anspruch auf dankbare Anerkennung besitzt. — Dieser Gegenstand ist verhältnißmäßig selten ex professo behandelt. Vgl. bes. Gibbon Spec. theol. disp. 36. dub. 1.

597 3. Trotz dieses wesentlichen Unterschiedes der Form und des Ursprungs, oder vielmehr gerade wegen desselben ist die sittliche Vollkommenheit Gottes als die wesentlich bestehende und vollendete und darum auch unendlich und unwandelbar vollkommene das Ideal oder Vorbild und die Regel oder Richtschnur aller ethischen Vollkommenheit der Geschöpfe: das Ideal nämlich, welchem der geschaffene Wille nachstreben soll, so daß der Grad der Annäherung an dasselbe für ihn der Höhemesser der Sittlichkeit seines Wollens ist, und die Regel, welcher der geschaffene Wille, um sittlich gut zu sein, sich conformiren muß, indem er sich auf alles das richtet, worauf der göttliche Wille gerichtet ist und ihn gerichtet wissen will. (Vgl. hiezu bes. Balmes Fundamentalphil. Buch 9. c. 30). Durch die Gnade Gottes aber wird es dem geschaffenen Willen sogar möglich, dem göttlichen Ideale auch in soweit ähnlich zu werden, daß er an der eigenthümlichen Vollkommenheit desselben theilnimmt, wie sie durch die Heiligkeit bezeichnet wird: d. h. er kann durch die Gnade so gehoben und verklärt werden, daß er mit der objektiven Heiligkeit Gottes durch Liebe in ähnlicher Weise unmittelbar vereinigt wird, wie der göttliche Wille, und daß das hiezu ihm mitgetheilte göttliche Lebensprinzip als eine höhere Natur in seiner Vollendung eine ebenso nothwendige und unwandelbare Richtung des Willens auf Gott mit sich führt, und auch im Zustande der Unvollendung schon in sofern in einem unverträglichen Widerspruch mit der Sünde steht, als es mit der schweren Sünde nicht zusammen bestehen kann und folglich beim Eintritt der Sünde verschwinden, aber auch nach der Sünde durch seinen Eintritt die Sünde aufheben muß.

§ 100. Die ethische Vollkommenheit des göttlichen Willens in Hinsicht auf die Eigenthümlichkeit und den Organismus seiner sittlichen Handlungen und Tugenden.

Literatur wie § 99.

598 I. Die absolute sittliche Vollkommenheit Gottes schließt nothwendig ein, daß er an allen Arten von sittlich guten Handlungen Wohlgefallen hat, und alle speziellen Tugenden der Geschöpfe in der einen oder andern Weise in ihm irgendwie vorgebildet und folglich wenigstens virtualiter enthalten sind. Indeß liegt es in der Natur der Sache, daß nicht alle Arten sittlicher Handlungen von Gott selbst geübt werden, und folglich auch nicht alle speziellen Tugenden, welche den Geschöpfen anstehen, *formaliter*, in ihrem spezifischen Charakter, auch Gott zukommen können oder müssen. Alle diejenigen Handlungen und

Tugenden, deren Nothwendigkeit und Wohlanständigkeit in ihrem Subjekte entweder eine Unter- oder Nebenordnung desselben gegenüber anderen Wesen (wie Religion, Gehorsam), oder einen unvollendeten Zustand desselben (wie Glaube, Hoffnung), oder eine Zusammensetzung aus Geist und Leib (wie Enthaltsamkeit) voraussetzen, und welche folglich darauf gerichtet sind, dem Subjekte selbst erst seine innere und äußere Vollendung zu geben, brauchen und können bei Gott als einem absolut unabhängigen, vollendeten und rein geistigen Wesen in ihrer spezifischen Form oder formell genommen nicht zu seiner sittlichen Vollkommenheit gehören. Diese sind in derselben nur virtuell, d. h. nach der allgemeinen Rücksicht enthalten, so weit sich in ihnen eine Achtung vor dem höchsten Gute und der guten Ordnung überhaupt ausspricht, und sie hierin dem göttlichen Wollen ähnlich sind. Wenn aber einzelne derselben gleichwohl Gott beigelegt werden, (wie Starkmuth, Sanftmuth), dann geschieht das nur in einem metaphorischen und negativen Sinne, um die Unvollkommenheit, welche in dem entgegengesetzten sittlichen Fehler (Kleinmuth, Zornmuth) enthalten ist, von Gott auszuschließen. Formell gehören daher zur ethischen Vollkommenheit Gottes nur solche Handlungen und Tugenden, welche nicht auf die eigene Vollendung, sondern auf die Bethätigung und Bekundung der eigenen Würde des Handelnden gerichtet sind; diese aber kommen dann auch Gott in ganz eminenter Weise zu, weil seine Würde eine absolute Würde und Majestät ist, so daß sein ganzes sittliches Handeln als rein aktives und schlechthin königliches Handeln, und alle seine Tugenden als rein aktive und schlechthin königliche Tugenden bezeichnet werden müssen.

II. Dieser schlechthin königliche Charakter der göttlichen Tugenden bringt 599
ferner mit sich, daß die Bethätigung, die Verschiedenheit und organische Verbindung der einzelnen Tugenden im sittlichen Leben Gottes einen ganz anderen Charakter und eine ganz andere Bedeutung hat, als in dem der Geschöpfe. a) Bei den Geschöpfen sind alle Tugenden, auch die nach Außen gerichteten, derart, daß durch die Bethätigung derselben die nothwendige oder wünschenswerthe innere Vollkommenheit des Subjektes bedingt und verwirklicht wird. Bei Gott ist die Uebung keiner einzigen Tugend in der Richtung nach Außen zu seiner Vollkommenheit nothwendig oder zuträglich; er würde sittlich ebenso vollkommen sein, wenn er keine bethätigte. Die einzige Tugend aber, die seine Vollkommenheit bedingt, die Liebe und Achtung seiner selbst als des höchsten Gutes, braucht nicht erst bethätigt zu werden, sondern ist wesentlich aktuell und mit ihrem Akte wesentlich identisch. b) Bei den Geschöpfen beruht die Verschiedenheit der Tugenden auf der Verschiedenheit der nächsten und formellen Objekte und Ziele des sittlichen Wollens, und kann daher eine Tugend wenigstens unvollkommen ohne die andere oder doch vollkommener als die andere vorhanden sein. Bei Gott hingegen ist das nächste und formelle Objekt und Ziel seines sittlichen Wollens nur ein einziges absolut einfaches Gut, er selbst, und kann daher eine Verschiedenheit seiner Tugenden nur in Bezug auf die entfernteren und sekundären Objekte seines sittlichen Wollens gegründet werden. c) Bei den Geschöpfen besteht demnach die Einheit und Verbindung der Tugenden nur in der

Unterordnung der übrigen Tugenden unter die höchste, die Liebe zu Gott, indem diese als vinculum perfectionis alle übrigen umschlingt und zusammenfaßt. Bei Gott aber sind alle Tugenden von vorn herein nicht bloß verbunden, sondern identisch, indem Gott nichts wollen kann als vermöge der Liebe zu sich selbst und weil es ihm als dem höchsten Gute angemessen ist. Sonach ist bei ihm im strengsten Sinne des Wortes die Liebe zum höchsten Gute oder die caritas nicht bloß das Haupt und die Königin, sondern *Wurzel und Wesen aller seiner Tugenden*, wie seiner ganzen Heiligkeit, so daß das Wort der Schrift Deus caritas est, caritas im erklärten Sinne genommen, ebenso sehr und noch mehr den ganzen Gehalt und den spezifischen Charakter der ethischen Vollkommenheit des göttlichen Willens bezeichnet, als es die Form seiner affektiven Stimmung ausdrückt. Alle übrigen Tugenden aber sind bei Gott nur Abzweigungen und Erscheinungen dieser Einen Tugend der caritas in ihrer Ausbreitung nach Außen in Bezug auf ihre Wirkungen und Leistungen. Gleichwohl kann man die letzteren immer noch als *spezielle* Tugenden und zwar als *sittliche (moralische) Tugenden im engeren Sinne* (im Gegensatz zur theologischen Tugend der caritas) betrachten und bezeichnen, weil die verschiedenen Formen ihrer Bethätigung eine besondere Art und Form der sittlichen Güte oder honestas enthalten, und weil die Bethätigung derselben überhaupt recht eigentlich den Charakter eines konstanten freien und zweckmäßigen Handelns, Verhaltens oder Verfahrens hat; denn die Sitte = mos ist nach dem hl. Thomas die frequentia eorum, quae sunt in potestate nostra. Dagegen sind diese moralischen Tugenden bei Gott auch *unter einander weit enger* verbunden, als bei uns, so daß namentlich die beiden materiell entgegengesetzten Richtungen derselben, Güte oder Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, *stets* in der einen oder andern Weise bei *jeder* Handlung des göttlichen Willens sich *zugleich* in positiver Weise bethätigen, wie sich bald zeigen wird.

600 III. Die nach Außen gerichteten oder moralischen Tugenden Gottes lassen sich nach der Natur der Sache und der ganzen Darstellungsweise der hl. Schrift und der Kirche zurückführen auf die *Güte* = *Gütigkeit* (bonitas, benignitas), die *Gerechtigkeit* (justitia) und die *Wahrheit* (veritas), letztere sowohl im Sinne von ethischer Weisheit wie von Wahrhaftigkeit genommen. Diese drei Tugenden sind gleichsam die *Grundtypen* aller moralischen Tugenden Gottes, indem sie theils die Hauptmomente ausdrücken, welche bei allen sittlichen Handlungen Gottes in Betracht kommen, theils die Hauptrichtungen darstellen, nach welchen sich die speziellern Tugenden Gottes abzweigen. An ihnen ist daher auch vor Allem der eigentliche Charakter der göttlichen Tugenden und ihr innerer Organismus nachzuweisen.

Nachdem wir die Natur der Gütigkeit Gottes, wie dieß auch der hl. Thomas gethan, bereits bei der Liebe Gottes besprochen, kommt es hier zunächst darauf an, den *absoluten Charakter der göttlichen Gerechtigkeit* im Gegensatze zur geschöpflichen in und aus ihrem eigenen Verhältnisse zur Gütigkeit und Wahrheit Gottes zu bestimmen; denn eben der Zusammenhang der göttlichen Gerechtigkeit mit seiner Gütigkeit und Wahrheit bewirkt bei Gott, daß seine Gerechtigkeit nicht die Art von Gebundenheit und Abhängigkeit in sich einschließt, welche der geschöpflichen Gerechtigkeit wesentlich ist.

1. Im weitesten Sinne versteht man bei Gott, wie bei der Creatur 601
unter Gerechtigkeit (justitia *generalis*) die rechte der Wahrheit entsprechende Ordnung des Wollens und Handelns überhaupt oder die rectitudo voluntatis; und in diesem Sinne bezeichnet sie daher den ethischen Charakter **aller** göttlichen Tugenden, folglich auch den der Gütigkeit. Sie unterscheidet sich aber von der creatürlichen justitia generalis dadurch, daß ihr Maaßstab bei Gott nicht in der Uebereinstimmung mit einem höhern Gesetze, sondern in der Angemessenheit mit dem Wesen und der Weisheit Gottes selbst besteht, was die Theologen nach dem hl. Anselmus die condecentia divinae bonitatis et sapientiae nennen.

Vgl. *Anselm.* prosl. c. 10. Justus es, Domine, non quia nobis reddis debitum, 602
sed quia facis quod decet te summe bonum und c. 9. Si misericors es, quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe justus: vere idcirco es misericors, quia es summe justus. Und c. 11: Nascitur de justitia tua misericordia tua, quia justum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus.

2. Im engeren Sinne versteht man bei Gott, wie bei der Creatur, 603
unter Gerechtigkeit eine von der Güte in ihren Funktionen verschiedene Tugend (justitia specialis) welche in dem äußeren Handeln eine gewisse Ordnung beobachtet oder einführt und namentlich das Handeln den Ansprüchen derjenigen Wesen, worauf sich dasselbe bezieht, anbequemt. Während nun aber die creatürliche Gerechtigkeit stets eine bestehende Ordnung und die Wesen, denen sie sich anbequemt, als von dem Handelnden mehr oder minder unabhängig voraussetzt, auf welche der Handelnde sich selbst hinordnet, ist es bei Gott gerade umgekehrt. Ihm gegenüber sind alle anderen Wesen Werke seiner freien Güte und als solche von ihm als ihrem Herrn absolut abhängig und auf ihn als ihr letztes Ziel bezogen. Seine Gerechtigkeit kann daher nur dahin zielen, seine Werke in einer seiner selbst würdigen und seiner Verherrlichung dienenden Weise zu ordnen und zu behandeln. Diesen ihren eigenthümlichen Charakter kann man im Allgemeinen nicht besser bezeichnen, als indem man sie architektonische Gerechtigkeit nennt. Damit ist nämlich ausgedrückt, daß sie ihren objektiven Maaßstab, ähnlich wie die Kunstgerechtigkeit des menschlichen Künstlers, nicht in einem Rechte ihres Gegenstandes, welches Befriedigung heischte, besitzt, sondern in der Uebereinstimmung einer bestimmten Handlungsweise Gottes mit der den Regeln seiner Weisheit entsprechenden Schönheit und Vollkommenheit seiner Werke im Einzelnen wie im Ganzen. Daß die Kunstgerechtigkeit Gottes, im Gegensatz zu der des menschlichen Künstlers, sich auch auf persönliche Wesen erstreckt und deren persönliche Würde in Betracht zieht, macht hierin keinen Unterschied; denn diese persönliche Würde bildet nur in sofern einen Maaßstab für die gerechte Handlungsweise Gottes, als eben die Schönheit und Vollkommenheit seiner Werke verlangt, daß ein jedes Wesen seiner Natur gemäß behandelt werde. Wenn also die Gerechtigkeit Gottes im Allgemeinen dahin definirt wird, daß Gott jedem Wesen nach Verdienst gebe oder mit ihm nach Verdienst verfahre, so ist damit bloß gesagt, daß er Alles nach seinem inneren Werthe oder Unwerthe würdige und ihm diejenige Stellung anweise, die ihm demgemäß in dem Plane der göttlichen Weisheit gebührt. Das einzige eigentliche Recht

aber, welches dem göttlichen Willen gegenübersteht und die ganze Ordnung seines Handelns bestimmt, ist das **Majestätsrecht Gottes selbst**, welchem er alle seine äußeren Werke unterwerfen, auf welches er alle Wesen, an denen er seine Gerechtigkeit übt, beziehen muß.

604 In diesem architektonischen Charakter wird die göttliche Gerechtigkeit Sap. 11 geschildert, wenn es von ihr heißt: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. Dieser Gedanke ist schön ausgeführt von *Dion.* vulg. div. nom. 8 § 7: A justitia autem rursus laudatur Deus, quod omnibus, ut dignum est, tribuat et congruentem modum et pulchritudinem et compositionem ordinis et dispositionem; et omnibus dispertiat, et singulis ordines praestituat, secundum veram et justissimam praescriptionem; et omnibus suae cujusque actionis auctor sit. Omnia enim divina justitia ordinat et determinat, omniaque ab omnium mixtione et confusione libera servans, cuique convenientia rebus omnibus tribuit, prout cujusque congruit dignitati. Quod si haec recte dicimus, ii, qui divinam justitiam cavillantur, dum minime advertunt, suam ipsi injustitiam manifesto damnant: ajunt enim, mortalibus debere inesse immortalitatem, et rebus imperfectis perfectionem, iisque quae seipsis moventur aliunde motam necessitatem, ac mutabilibus identitatem, et imbecilibus perficiendi potestatem, item ea quae temporanea sunt, esse perpetua et immutabilia, quae a natura moventur et temporaneas voluptates aeternum perdurare atque universe illa, quae aliorum, aliis attribuunt. Sed sciendum est, divinam justitiam hoc ipso revera veram esse justitiam, quod omnibus, quae sua sunt, tribuat pro merito singulorum, atque naturam cujusque in ordine proprio potentiaque custodiat. Aehnlich *Tertullian* c. Marcionem l. 2. c. 12., der gegenüber der gnostischen Theorie von dem Widerspruche zwischen dem guten und gerechten Gott zugleich auf die innige Verbindung der Gerechtigkeit mit der Güte Gottes hinweist: Illic consistit bonum, ubi et justum. A primordio denique creator tam bonus, quam et justus; pariter et utrumque processit. *Bonitas* ejus *operata est mundum, justitia modulata* est; quae etiam tum mundum judicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio judicavit. *Justitiae opus est,* quod inter lucem et tenebras separatio pronunciata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram, inter aquam superiorem et inferiorem, inter maris coetum et aridae molem, inter luminaria majora et minora, diurna atque nocturna, inter marem et feminam, inter arborem agnitionis mortis et vitae, inter orbem et paradisum, inter aquigena et terrigena animalia. Omnia ut *bonitas concepit,* ita *justitia distinxit.* Totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris, ne putes eum exinde judicem definiendum, quo malum coepit, atque ita justitiam de causa mali offusces. His enim modis ostendimus, eam cum auctrice omnium bonitate prodiisse, ut et ipsam ingenitam Deo et naturalem, nec obventitiam deputandam, quae in Domino inventa sit arbitratrix operum ejus.

605 Aus dem architektonischen Charakter der göttlichen Gerechtigkeit geht in Bezug auf ihr Verhältniß zur Gütigkeit hervor, daß sie a) zu dieser als einer **freien** nicht, wie bei Menschen, so in Gegensatz tritt, als ob sie ein **eigentliches Schuldverhältniß** oder eine **Rechtspflicht** gegenüber anderen Wesen zur Voraussetzung hätte. Sie kann überhaupt nur insofern die **sittliche Nothwendigkeit** einer bestimmten Handlungsweise mit sich führen, als Gott sich selbst, d. h. **seine Weisheit, seinen Willen und seine Würde nicht verläugnen darf und kann**; und gerade in diesem Sinne wird wie die Gerechtigkeit Gottes überhaupt, so auch besonders die in ihr liegende Pflichtmäßigkeit des göttlichen Wollens von der hl. Schrift so oft **Wahrheit** genannt. Die Weisheit Gottes verlangt nämlich, daß alle seine Werke im Einzelnen wie im Ganzen gut und schön seien, und daß folglich die einzelnen Wesen das erhalten, was zu ihrer Güte und Schönheit nothwendig ist, und

im Ganzen in eine solche Stellung gesetzt werden, welche dem Zwecke des Ganzen und ihrer eigenen Würdigkeit entspricht. Der Wille Gottes verlangt, daß er als souveräner Wille stets in der einen oder anderen Weise erfüllt, d. h. der einmal gewollte Zweck erreicht werde, und daß Gott das thue, was zur Erfüllung desselben nothwendig ist. Die Würde Gottes endlich verlangt, daß er allen seinen Werken eine solche Ordnung gebe, wodurch sie zur Offenbarung und Verherrlichung seiner eigenen Güte geführt werden. Ganz speziell aber verlangt die Wahrheit Gottes als Wahrhaftigkeit und Treue, daß er sich selbst nicht verläugne in denjenigen Akten, durch welche er die Creatur zu dem Vertrauen einladet, daß er ihnen seine Wahrheit oder seine Güter mittheilen wolle, weil er im Falle einer Täuschung des Vertrauens seine absolute Würde in dem Grade verläugnete, daß er sich vor der Creatur verachtungswürdig machen würde. In dieser Weise kann Gott sich auch zu Handlungen verbinden, welche nicht bloß mittelbar, sondern unmittelbar und in jeder Beziehung Werke reiner Güte und Barmherzigkeit sind und es auch nach der Verheißung bleiben. Wie diese Art der Verbindlichkeit die volle Unabhängigkeit und Freiheit Gottes auch in der von der Gerechtigkeit geforderten Handlungsweise wahrt, weil sie stets einen freien Akt der Güte voraussetzt: so ist sie doch auch zugleich eine ebenso heilige, ja eine noch unendlich heiligere Verbindlichkeit, als wenn sie Gott durch ein äußeres Recht aufgelegt würde, weil dieses an sich nicht die absolute Achtung verlangen kann, welche Gott selbst von sich beansprucht. Diese höhere Heiligkeit der Verbindlichkeit Gottes gegen sich selbst zu Gunsten der Creatur ersetzt daher auch in den Ansprüchen der letzteren Gott gegenüber das, was ihnen an dem Charakter eines förmlichen Rechtes mangelt, und gewährt denselben eine höhere Sicherheit, als wenn sie aus sich und in sich diesen Charakter hätten.

Vgl. Is. 48, 9. 11; Propter nomen meum longe faciam furorem meum et laude 606
mea infrenabo te, ne intereas . . . . *Propter me, propter me* faciam, ut non blasphemer, et gloriam meam alteri non dabo. — Deut. 7, 9. Ipse Deus fortis et *fidelis*, custodiens pactum et *misericordiam* diligentibus se. Daher erscheint auch die Gerechtigkeit Gottes in der hl. Schrift zuweilen in einer solchen Verbindung mit der Treue, daß sie sich nicht bloß auf die Werke der Vergeltung, sondern auch auf die Werke reiner Barmherzigkeit erstreckt. So *Deut.* 32, 4 (im Cant. Mosis): Dei perfecta sunt opera et omnis viae ejus *judicia:* Deus *fidelis* et absque ulla iniquitate, *justus* et rectus und 1 Joan. c. 1. 9: Si confiteamur peccata nostra, *fidelis* est Deus et *justus*, ut remittat nobis peccata nostra, (obgleich die Nachlassung der Sünde unmittelbar in sich selbst reine Barmherzigkeit ist). *Thom.* 1. p. q. 21. ad 3 (nämlich zu dem Einwande: Actus justitiae est reddere debitum: sed Deus nemini est debitor; ergo Deo non competit esse justum): Dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus, quod ad ipsum ordinatur, sicut servus est domini, et non e converso. Nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquod creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat. Et

secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur, sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens: Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est: quia bonitati tuae condecens est.

607 Desgleichen ergibt sich b) aus dem architektonischen Charakter der göttlichen Gerechtigkeit, daß dieselbe **mit der Gütigkeit in der engsten Verbindung steht** und so wenig dieselbe verläugnet, daß vielmehr erst durch sie die Gütigkeit auch in ihrer Art vollkommen wird; denn die Gütigkeit wäre eine **wesentlich** unvollkommene, wenn die durch sie ins Dasein gerufenen Wesen nicht in die rechte Ordnung zu einander und zu Gott gebracht und die einmal festgestellte Ordnung nicht durchgeführt und gewahrt, oder wenn die mittheilende Güte Gottes gegenüber einzelnen Wesen so geltend gemacht würde, daß darüber die allseitige Schönheit und Vollkommenheit des Ganzen wie die mannigfaltige Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Welt benachtheiligt erschiene. Wenn daher manche Handlungen der Gerechtigkeit Gottes, wie die Bestrafung der Sünder und die Zulassung der Sünde selbst, zu dem Verfahren der Güte als Handlungen der **bloßen** Gerechtigkeit in Gegensatz gebracht werden: dann besteht dieser Gegensatz nur in so fern, als man die Thätigkeit der göttlichen Güte bloß in Bezug auf das **individuelle Wohl** des betreffenden Subjektes bezieht, nicht aber, wenn man sie auf **die Schönheit und Vollkommenheit des Ganzen** bezieht; denn die letztere verlangt, daß wenigstens die unverbesserlichen Sünder durch Strafe der Ordnung unterworfen werden, und es ist ihr durchaus angemessen, daß die der Creatur angeborne Defektibilität und die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös nicht allen Spielraum verliere, weil dieß nicht nur zur naturgemäßen Behandlung der Creatur von Seiten Gottes gehört, sondern auch ihm zu einer mannigfaltigeren Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte an der Creatur dient.

608 Wie speziell auch die **Strafgerechtigkeit** Gottes mit seiner Güte zusammenhängt, zeigt sehr schön *Tertull.* in der Fortsetzung der oben n. 603. citirten Stelle: At enim, *ut malum postea erupit* atque inde jam coepit bonitas Dei cum adversario agere, aliud quoque negotium eadem illa justitia Dei nacta est iam *secundum adversionem dirigendae bonitatis,* ut, seposita libertate ejus, qua et ultro Deus bonus, [deinceps] *pro meritis cujusque pensetur,* dignis offeratur, indignis denegetur, ingratis auferatur, proinde omnibus aemulis vindicetur. Ita *omne hoc justitiae opus procuratio bonitatis est:* quod judicando damnat, quod damnando punit, quod, ut dicitis, saevit, utique *bono, non malo proficit.* Denique timor judicii ad bonum, non ad malum confert. Non enim sufficiebat bonum per semetipsum commendari, iam sub adversario laborans. Nam etsi commendabile per semetipsum, non tamen et conservabile, quia expugnabile iam per adversarium, nisi vis aliqua praeesset timendi, quae bonum etiam nolentes appetere et custodire compelleret. Ceterum, tot illecebris mali expugnantibus bonum, quis illud appeteret, quod impune contemneret? quis custodiret, quod sine periculo amitteret? Legis mali viam latam et multo frequen-

tiorem: nonne omnes illa laberentur, si nihil in illa timeretur? Horremus terribiles minas creatoris, et vix a malo avellimur: quid si nihil minaretur? Hanc justitiam malum dices, quae malo non favet? Hanc bonum negabis, quae bono prospicit? Non qualem oportet Deum velles; qualem malles, expediret, [d. h. num expediret talem esse, qualem tu malles] sub quo delicta gauderent, cui diabolus illuderet? Illum bonum judicares Deum, qui hominem posset magis malum facere securitate delicti? Quis boni auctor, nisi qui et exactor? Proinde, quis mali extraneus, nisi qui et inimicus? quis inimicus, nisi qui et expugnator? quis expugnator nisi qui et punitor? Sic *totus Deus bonus est, dum pro bono omnia est.* Sic denique omnipotens, quia et juvandi et laedendi potens. Minus est tantummodo prodesse, quia [= si] non aliud quid possit quam prodesse. De ejusmodi qua fiducia bonum sperem, si hoc solum potest? quomodo innocentiae mercedem secter, si non et nocentiae spectem? Diffidam necesse est, ne nec alteram partem remuneretur, qui utramque non valuit. *Usque adeo justitia etiam plenitudo est divinitatis ipsius, exhibens Deum perfectum, et patrem, et dominum:* patrem clementia, dominum disciplina; patrem potestate blanda, dominum, severa; patrem diligendum pie, dominum timendum necessarie; diligendum, quia malit misericordium, quam sacrificium, et timendum. quia nolit peccatum; diligendum, quia malit poenitentiam peccatoris, quam mortem, et timendum, quia nolit peccatores sui iam non poenitentes. Ideo lex utrumque definit, „Diliges Deum" et „Timebis Deum". Aliud obsecutori proposuit, aliud exorbitatori. Ad omnia tibi occurrit Deus idem.

3. Wenn man die spezielle Gerechtigkeit Gottes, soweit sie sich auf die vernünftigen Geschöpfe erstreckt, mit den verschiedenen Formen und Funktionen derselben, wie sie bei der menschlichen Gerechtigkeit vorkommen, vergleicht: so ist es klar, daß sie zunächst mit den Formen und Funktionen der königlichen, d. h. regierenden oder vorsehenden Gerechtigkeit in Parallele gesetzt werden muß; und sie wird in dieser Beziehung in der That von vielen Theologen justitia providentialis genannt. Als solche umfaßt sie alle die Funktionen, welche zur Begründung, Durchführung und Erhaltung der Ordnung in einem Gemeinwesen nothwendig sind, namentlich die der gesetzgebenden und austheilenden (distributiva im weiteren Sinne), wie die der verwaltenden und richterlichen (auch distributiva im engeren Sinne) Gerechtigkeit. Dagegen kann bei Gott im strengen Sinne des Wortes nicht von einer austauschenden Gerechtigkeit (justitia commutativa) die Rede sein, weil diese das Wesen, dem gegenüber sie geübt wird, als von dem Handelnden unabhängig und ihm ebenbürtig voraussetzt und eben auf die dieser Unabhängigkeit und Ebenbürtigkeit gebührende Achtung sich bezieht. Inwieweit sie insbesondere ein Empfangen einschließt, wodurch der Empfänger von dem Geber abhängig wird, schließt die hl. Schrift sie sogar ausdrücklich aus (Rom. 11, 35: Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?). 609

4. Gleichwohl können und müssen gewisse Funktionen der göttlichen Gerechtigkeit, und zwar gerade diejenigen, welche man gewöhnlich den Funktionen der freien und reinen Güte gegenüber als Funktionen der Gerechtigkeit im engsten Sinne bezeichnet, auch nach Analogie der austauschenden Gerechtigkeit betrachtet werden und werden in der That in der hl. Schrift von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet. Diese Analogie besteht darin, daß Gott und jede einzelne vernünftige Creatur, wenn schon nicht als gleich unabhängige und ebenbürtige, so doch beiderseits als wahrhaft persönliche Wesen sich einander gegenüberstehen, und daß auf Grund dieses Wechselverhält- 610

ein gewisser Austausch der Gaben und Leistungen und eine wechselseitige Anerkennung des „Mein und Dein" denkbar ist. Hauptsächlich sind es drei Funktionen der göttlichen Gerechtigkeit, welche auch von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten sind und in ihrem spezifischen Charakter vom Gesichtspunkte der providentiellen Gerechtigkeit allein nicht vollständig verstanden werden.

611 a. Die Belohnung des Guten kann und muß nicht bloß als eine kraft der Regierungsweisheit Gottes erfolgende richterliche Anerkennung desselben betrachtet werden, wodurch der dem Gesetze gemäß handelnde Mensch seiner Vollendung entgegengeführt wird. Thatsächlich behandelt Gott das Gute auch als einen seiner Person geleisteten Dienst und gibt daher den Lohn auch förmlich als eine dem Werthe des geleisteten Dienstes entsprechende Gegenleistung oder als eine eigentliche retributio von seiner Seite; wenn er daher in dieser Form die Belohnung förmlich verheißen hat, dann hat er damit der Creatur einen gewissen Rechtsanspruch auf den Lohn gegeben, so daß er bei Verweigerung desselben der Creatur ihr Eigenthum vorenthalten würde. Aber dieses Recht und Eigenthum ist nur ein aus überfließender Gütigkeit von Seiten Gottes geschenktes, da sowohl die fragliche Verheißung Gottes ganz freiwillig ist, als auch die Leistungen der Creatur einerseits wegen der Mitwirkung Gottes bei denselben, andererseits wegen der absoluten Herrschaft Gottes über die Person des Handelnden von Gott als sein Eigenthum in Anspruch genommen werden können. Von diesem Gesichtspunkte aus unterscheidet man in der Theologie das meritum de congruo und de condigno dergestalt, daß ersterem der Lohn nur ex congruitate kraft der providentiellen Gerechtigkeit Gottes, dem letzteren ex justitia quasi commutativa gebühre. Gleichwohl darf man darum nicht sagen, daß Gott durch die Verheißung des Lohnes sich der Creatur gegenüber zum Schuldner, debitor, mache, weil er in keiner Weise von ihr abhängig wird. Vgl. *Ruiz* de vol. Dei disp. 57 sect. 3—4 und 58 per tot.

612 b. Auch die Bestrafung des Bösen kann und muß nicht bloß als eine aus der providentiellen Gerechtigkeit Gottes hervorgehende Reaktion gegen das Böse zur Aufrechthaltung der Ordnung betrachtet werden. Gott behandelt thatsächlich die Sünde auch formell als ein gegen die Würde seiner Person begangenes Unrecht, durch welches der Sünder ihm gegenüber die Pflicht oder die Schuld (debitum) der Genugthuung sich auflabet, die er auch dann leisten muß, wenn er seine Sünde bereut. Daher ist die strafende Gerechtigkeit Gottes von dieser Seite nicht bloß die Wächterin der sittlichen Ordnung überhaupt, sondern speziell eine exaktive, schuldfordernde Gerechtigkeit, durch welche Gott sein eigenes Recht wahrt. Dieser Unterschied ist deßhalb wichtig, weil die strafende Gerechtigkeit zur Wahrung der Ordnung gegenüber unverbesserlichen Sündern eine nothwendige Folge der göttlichen Weisheit, die Forderung der Genugthuung aber als solche mehr eine freie Bethätigung des göttlichen Rechtes ist und als solche den mannigfachsten Modificationen unterworfen werden kann.

613 c. Endlich kann man auch die in der providentiellen Gerechtigkeit Gottes bei der Austheilung seiner Gaben und Verwaltung des Universums hervortretende Zulassung des Uebels der Sünde mit einem speziellen Momente der austauschenden Gerechtigkeit unter Menschen in Parallele bringen, nämlich

damit, daß dieselbe einem Jeden das Seine beläßt. Denn da die Uebel und Sünden bei der Creatur nur daraus entstehen, daß sie aus sich nichts ist und nichts Anderes besitzt, als was ihr von Gott geschenkt worden: so ist die Zulassung des Uebels und der Sünde von Seiten Gottes auch nichts anderes als ein Belassen der Creatur in dem, was ihr eigen ist. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man daher die Zulassung des Uebels und der Sünde nicht nur, wie die Akte der Güte, als nicht ungerecht oder als Akt der generellen Gerechtigkeit, sondern auch, im Gegensatz zu dieser, positiv als Funktion der speziellen Gerechtigkeit und zwar einer besonderen Art oder Form derselben, der permissiven Gerechtigkeit, bezeichnen. Diesen positiven und speziellen Tugendcharakter hat sie jedoch nur in sofern, als Gott darin, daß er die Nichtigkeit und Defektibilität der Creatur zur Geltung kommen läßt, ähnlich, wie bei der exaktiven Gerechtigkeit, sein eigenes Vorrecht offenbart, nämlich sich als denjenigen zeigt, der allein wesenhaft gut ist, Niemanden etwas schuldet, Niemandes bedarf.

IV. Aus der gegebenen Erklärung der göttlichen Gerechtigkeit geht 614
hervor, daß dieselbe in allen ihren Funktionen, besonders aber in den drei letztgenannten, die Bethätigung der Gütigkeit Gottes zur Voraussetzung und zur Grundlage hat. Dieses drückten schon die Väter, namentlich aber die späteren Theologen, damit aus, daß sie das der Güte entsprechende Wollen Gottes (die voluntas bonitatis) vorausgehendes Wollen (voluntas antecedens), das der Gerechtigkeit entsprechende Wollen (die voluntas justitiae) nachfolgendes Wollen (voluntas consequens) nannten. So weit das Wollen der Gerechtigkeit die gute Ordnung der Creatur im Allgemeinen und speziell ihre Unterordnung unter Gott und ihre Bestimmung zur Verherrlichung Gottes im Auge hat: folgt es freilich nur in sofern dem Wollen der Güte nach, als es erst durch das Wollen der Güte einen Gegenstand erlangt, den es zu ordnen hat, geht aber gleich ursprünglich von Gott aus, wie dieses, oder ist vielmehr die Seele desselben. So weit es sich aber auf die Funktionen der lohnenden, Genugthuung fordernden und zulassenden Gerechtigkeit erstreckt: folgt es dem Willen der Güte in der Weise nach, daß es gewissermaßen als ein neues sekundäres Wollen erscheint, das nicht gleich ursprünglich von Gott ausgeht, sondern in der einen oder anderen Weise sich daran anschließt. Das Wollen der lohnenden Gerechtigkeit schließt sich so an das Wollen der Güte an, daß es die von diesem in Aussicht genommenen Gaben unter Voraussetzung der freien Leistungen der Creatur nicht bloß als Gaben, sondern auch als Lohn gibt. Das Wollen der Genugthuung fordernden Gerechtigkeit schließt sich so daran an, daß es erst durch die Verschuldung von Seiten der Creatur bedingt und bestimmt wird. Das Wollen der permissiven Gerechtigkeit endlich schließt sich in der Weise an das Wollen der Güte an, daß Gott selbst durch ersteres dem letzteren gewissermaßen Schranken setzt, um einerseits die Freiheit seiner Güte und sein Vorrecht als des allein wesentlich Guten zu offenbaren und andererseits an der Creatur ihre eigene Defektibilität zur Geltung kommen zu lassen.

Mit dieser fundamentalen Stellung der Gütigkeit Gottes hängt 615
ferner zusammen, daß sie auch alles Wirken der Gerechtigkeit durchdringt und dasselbe in ihrem Sinne beeinflußt. Daher die Lehre

der Theologen, daß Gott stets größeren Lohn gibt, als er aus Gerechtigkeit geben müßte, stets weniger fordert und namentlich weniger straft, als er gerechter Weise fordern oder strafen könnte, und weniger Uebel zuläßt, als er gerechter Weise zulassen dürfte. Gewöhnlich schreiben aber die Theologen diesen Einfluß der Gütigkeit auf die Gerechtigkeit näher der Barmherzigkeit oder der barmherzigen Güte zu, nicht bloß inwiefern die Gütigkeit Gottes in jener Weise sich selbst gegen Solche bewährt, die sich ihrer positiv unwürdig gemacht haben, sondern auch weil die Beeinflussung der Gerechtigkeit durch die Gütigkeit hauptsächlich dadurch bestimmt wird, daß Gott sich über das natürliche Elend der Creatur erbarmt. Denn das Belohnen über Verdienst hat neben der königlichen, d. h. großartigen Freigebigkeit seinen Grund in der Rücksicht, welche Gott auf die geringe Leistungsfähigkeit der Creatur nimmt; dieselbe Rücksicht bedingt auch, daß Gott weniger von der Creatur als Tribut oder Genugthuung fordert, als er gerechter Weise fordern könnte; die Rücksicht auf die Gebrechlichkeit des Sünders aber bestimmt die Milderung der strafenden Gerechtigkeit, und die Rücksicht auf den aus der Zulassung von Uebel und Sünde entstehenden traurigen Zustand der Creatur bestimmt die Einschränkung seiner zulassenden Gerechtigkeit. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 19. a. 4.; *Bonav.* in 4. dist. 46.

616 Endlich hängt mit der Stellung der Gütigkeit Gottes zusammen, daß man nicht sagen kann: der Gegenstand des sekundären Wollens oder des Wollens der Gerechtigkeit, inwieferne er dem primären Wollen entgegen auf die Verhängung der Strafe und die Zulassung der Sünde sich erstreckt, habe in Bezug auf das Verhältniß von Mittel und Zweck denselben Charakter, wie das primäre Wollen Gottes, daß also Gott in derselben Weise die Sünde zulasse, um dadurch einen Gegenstand zu finden, an dem er seine strafende Gerechtigkeit offenbaren könne, wie er das Zustandekommen der guten Werke will, um dieselben belohnen zu können. Die Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit ist vielmehr nur Zweck der Strafe selbst; Zweck der Zulassung der Sünde aber ist sie nur in soweit, als die Zulassung des Fortbestandes oder des Wachsthums der Sünde eben Strafe für eine bereits vorhandene Sünde ist. Die Zulassung der ersten Sünde, vor welcher kein Gegenstand der Strafgerechtigkeit da ist, kann von der Gerechtigkeit Gottes nur in sofern ausgehen, als dieselbe einerseits die weise Ordnung der Schöpfung, die Wahrung der creatürlichen und der göttlichen Freiheit, sowie die Offenbarung der Richtigkeit der Creatur, und andererseits die Offenbarung der Macht Gottes, in der einen oder der anderen Weise auch über die Sünde zu triumphiren und sie sich dienstbar zu machen, im Auge hat. Wenn sie indeß auf die Offenbarung der Gerechtigkeit nach der Sünde bezogen werden soll: so kann dieß nur die richterliche Gerechtigkeit im Allgemeinen sein, inwiefern diese auch bezüglich der Belohnung des Guten nicht als Anerkennung frei erworbenen Verdienstes sich darstellen würde, wenn kein Platz für das Mißverdienst gelassen wäre. Ebenso gut aber kann man auch sagen, die Zulassung der ersten Sünde geschehe zur Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit, nämlich nicht bloß der Freiheit der Barmherzigkeit, mit welcher Gott Andere vor der Sünde bewahrt, sondern auch zur Offenbarung derjenigen Art von Barmherzigkeit, welche Gott nur Sündern

erweisen kann, die er aber allerdings nicht allen Sündern in gleichem Maße erweist.

Demgemäß muß man auch sagen, der Wille, die strafende Gerechtigkeit 617
zu offenbaren, sei nicht bloß in dem Sinne nachfolgender oder sekundärer Wille, als er den Willen, die Güte zu offenbaren voraussetzt, sondern er setze auch wesentlich das Vorauswissen der zu strafenden Schuld voraus. Dagegen setzt der Wille, die permissive Gerechtigkeit zu offenbaren oder geltend zu machen, allerdings nicht erst ein Vorauswissen der bestehenden Schuld des Geschöpfes voraus, sondern tritt unmittelbar als zweite Intention neben die erste, so zwar, daß die Intention der strafenden Gerechtigkeit erst durch diese zweite ermöglicht und erst durch die Schuld der Creatur begründet wird.

Gegen diese Auffassung berufen sich manche Theologen, bes. Thomisten, namentlich 618
auf Rom. 9, 17 et 22., als ob hier die Ausübung der Strafgerechtigkeit Gottes als Zweck der Zulassung aller Sünden, auch der ersten, angegeben werde. Allein in V. 17. handelt es sich nur um die Verhärtung des Pharao, also um die Zulassung späterer Sünden, welche Strafe für frühere sein sollte; und auch so wird nicht einmal die Ausübung der Strafgerechtigkeit, sondern die Verherrlichung der Macht Gottes im Triumphe über seine mächtigsten Feinde als Zweck der induratio angegeben. In V. 22. aber werden die vasa irae als Gegenstände, an welchen Gott seinen Zorn, d. h. seine Gerechtigkeit auslasse und seine Macht offenbare, formell vorausgesetzt; und es wird so wenig gesagt, daß Gott, um seine Gerechtigkeit an ihnen auszulassen, sie zu vasa irae werden lasse, daß im Gegentheil gesagt wird, auch an denjenigen Menschen, welche Gott thatsächlich seine Gerechtigkeit und seine bezwingende Macht fühlen lassen wolle, übe er immer noch große Barmherzigkeit und Langmuth, und wenn er ihnen nicht dieselbe Barmherzigkeit erweise, wie Andern, thue er das nur, um seine Barmherzigkeit und seine verherrlichende Macht an Andern desto glänzender hervortreten zu lassen. Es ist ganz derselbe Gedanke, der Sap. 11, 24 ff. und 12, 1 ff. so schön ausgeführt ist. S. unten n. 621. Der hl. Thomas selbst scheint allerdings an einigen Stellen, bes. 1. p. q. 23. a. 5 a. 2., die relucentia justitiae divinae (letztere als Strafgerechtigkeit genommen) als einen der manifestatio bonitatis coordinirten Zweck aufzufassen, in Hinsicht auf welchen Gott sich bestimme, die Sünde, ohne deren Dasein derselbe nicht erreicht werden könnte, zuzulassen, und deßhalb die voluntas bonitatis so einschränke, daß für das aktuelle Eintreten der Sünde Raum bleibe. Aber an manchen anderen Stellen (z. B. 1. p. q. 19. a. b. ad 1. und in 1. dist. 46 q. unica a. 1.) betont er ausdrücklich, daß die voluntas puniendi erst in Rücksicht darauf zur voluntas bonitatis als consequens hinzutrete, weil es nicht gut sei, daß die Sünde ungestraft bleibe — in ähnlicher Weise, wie beim menschlichen Richter, der an sich das Leben des Schuldigen will und erst im Hinblick auf das thatsächlich vorhandene Verbrechen den Tod desselben als nothwendig erkennt. Eine Vermittlung beider Aeußerungen im Sinne der unsrigen versucht *Franc. Ferreriensis* in ll. c. gent. l. 3. c. 163.

§ 101. Die wichtigsten speziellen Tugenden des göttlichen Willens: Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit und vergeltende Gerechtigkeit.

Literatur wie oben § 100.

Im Anschluß an die drei Grundtypen der göttlichen Tugenden, Gütigkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit, werden wir im Folgenden diejenigen speziellen Tugenden näher behandeln, welche für den Verkehr Gottes mit den Menschen von besonderer Bedeutung sind, und daher sowohl in der hl. Schrift, wie in der kirchlichen Lehre besonders hervorgehoben werden.

I. Die Gütigkeit Gottes (benignitas oder bonitas relativa) heißt 619
im Allgemeinen, in Hinsicht auf die eigene Größe Gottes und die ihr ent-

sprechende Größe und Erhabenheit seines Wohlwollens und der Wirkungen derselben, Großmuth (magnificentia) — in Hinsicht auf den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Creatur, Huld oder Gnädigkeit (pietas und gratia) und in Bezug auf die Menschen insbesondere, namentlich zur Bezeichnung der huldvollen Herablassung Gottes zum freundschaftlichen Verkehr mit den Menschen Menschenfreundlichkeit (humanitas). Speziell aber verzweigt sie sich hinsichtlich ihrer verschiedenen Wirkungen, resp. ihrer Wirkungsweise, in die Freigebigkeit (liberalitas), inwiefern sie die unerschöpfliche Quelle nicht geschuldeter und reichlich gespendeter Güter ist, und die Barmherzigkeit (misericordia), inwiefern sie die Creatur vom Elend oder vom Uebel, namentlich von dem größten Uebel, der Sünde und deren Folgen, befreit oder davor bewahrt, ohne daß Gott durch seine Gerechtigkeit dazu gehalten wäre, unter Umständen sogar in der Weise, daß Gott auf die Geltendmachung seines Rechtes der Creatur gegenüber in gewisser Beziehung verzichtet.

620 Von allen diesen Namen ist der der Barmherzigkeit der inhaltreichste, schönste und lieblichste, weil er die Bedeutung aller übrigen in sich vereinigt und neue Momente hinzufügt. Denn nicht nur ist die Barmherzigkeit in vorzüglicher Weise Großmuth, Gnädigkeit und Menschenfreundlichkeit: sie schließt auch, in weiterem Sinne gefaßt, die Freigebigkeit in sich ein, so zwar, daß diese eben im Dienste der Barmherzigkeit erst ihren vollen Werth und ihre ganze Tragweite entfaltet. Denn im Dienste der Barmherzigkeit erscheint die Freigebigkeit Gottes als eine solche, welche 1) durch ihre Gaben stets irgend einen Mangel oder eine Dürftigkeit an der Creatur hebt, welche 2) durch den Mangel an Würdigkeit oder gar durch positive Unwürdigkeit sich nicht nur nicht abhalten läßt, sondern eben daraus Anlaß zu größerer Entfaltung nimmt, und welche endlich 3) mit den nicht geschuldeten Gaben noch die Verhütung des Mißbrauches derselben, der von Seiten der Gebrechlichkeit der Creatur zu befürchten wäre und die Wirkungslosigkeit, resp. den Verlust derselben nach sich ziehen würde, verbindet. Aus den beiden ersteren Gründen werden namentlich die übernatürlichen Gaben nicht bloß nach der voraufgegangenen Sünde, sondern auch vor derselben, der Barmherzigkeit Gottes zugeschrieben. Noch spezieller aber pflegt sowohl die Bewahrung vor der Sünde wie die Befreiung von derselben als Akt der göttlichen Barmherzigkeit bezeichnet zu werden, inwiefern darin eine Verhütung oder Aufhebung des selbstverschuldeten Elendes der vernünftigen Creatur liegt. In letzterer Beziehung erscheint das Wirken der Barmherzigkeit Gottes im Unterschied von der Freigebigkeit als Schonung seiner Werke, indem es darauf abzielt, dieselben nicht durch die Schuld der Creatur zu Grunde gehen zu lassen, und daher darnach strebt, diese Schuld selbst als eine Folge der Gebrechlichkeit durch Vorsicht zu verhüten und durch Nachsicht (indulgentia) ihre Wirkungen aufzuheben. Die Nachsichtigkeit Gottes gegenüber dem Sünder wird in der hl. Schrift bald Milde (clementia) oder Sanftmuth (mansuetudo), bald Geduld (patientia) und Langmuth (longanimitas) genannt.

621 Diese verschiedenen Namen und Seiten der Gütigkeit und Barmherzigkeit Gottes werden in der hl. Schrift oft zusammengehäuft, um die Hoffnung anzuregen und Liebe zu Gott zu erwecken. So z. B. Ps. 102, 8 ff.: Miserator et misericors Dominus, longanimis et

multum misericors; non in perpetuum irascetur nec in aeternum comminabitur. Non secundum peccata nostra fecit nobis neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis. Quoniam secundum altitudinem coeli a terra corroboravit misericordiam suam super timentes se. Ps. 144, 8.: Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors. Suavis Dominus universis et miserationes ejus super omnia opera ejus. — Die Natur der Barmherzigkeit mit ihren Funktionen und den ihr zu Grunde liegenden Momenten ist bes. schön geschildert Sap. 11, 24 ff. bis 12, 1 ff.: Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter poenitentiam. Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur? Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos, qui exerrant partibus corripis, et de quibus peccant admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te, Domine. Illos enim [quamquam enim illos] antiquos habitatores terrae sanctae tuae, quos exhorruisti.... perdere voluisti per manus parentum nostrorum: sed et his tanquam hominibus pepercisti, et misisti antecessores exercitus tui vespas, ut illos paulatim exterminarent. Non quia impotens eras in bello subjicere impios justis, aut bestiis saevis aut verbo duro simul exterminare: sed partibus judicans dabas locum poenitentiae, non ignorans, quoniam nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio, nec timens aliquem veniam dabas peccatis illorum. Quis enim dicet tibi: Quid fecisti? aut quis stabit contra judicium tuum? aut quis in conspectu tuo veniet vindex iniquorum hominum? aut quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti? Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus, ut ostendas, quoniam non injuste judicas judicium .... Cum ergo sis justus, juste omnia disponis: ipsum quoque, qui non debet puniri, condemnare, exterum aestimas a tua virtute. Virtus enim tua justitiae initium est, et ob hoc, quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis .... Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos: subest enim tibi, cum volueris, posse. Zudem wendet die hl. Schrift wiederholt die Bilder des lebhaftesten menschlichen Mitleidens an, um die Zärtlichkeit und Wachsamkeit der göttlichen Barmherzigkeit zu schildern. So Ps. 102, 13 Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se.

Es versteht sich jedoch von selbst, daß die Barmherzigkeit in Gott ebenso nur als **aktive Tugend**, nicht als Gemüthszustand förmlichen **Mitleidens** gedacht werden darf, wie die Gerechtigkeit Gottes bloße Tugend ist und nicht auch eine Rechtspflicht gegenüber der Creatur involvirt (vgl. *Thom.* 1. p. q. 21. a. 3. und *Aug.* l. 2. ad Simpl. q. 2.: De misericordia si auferas compassionem, ita ut remaneat tranquilla bonitas subveniendi et a miseria liberandi, insinuatur divinae misericordiae qualiscumque cognitio). Damit jedoch seiner Barmherzigkeit auch das förmliche Mitleiden nicht fehle, hat Gott zur vollen Bethätigung derselben in der Incarnation ein menschliches Herz angenommen und dieses zum Throne seiner Barmherzigkeit gemacht, und in diesem Sinne sagt der Apostel Hebr. 2, 17: Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret et fidelis Pontifex apud Deum. In sich selbst betrachtet muß aber die göttliche Barmherzigkeit das **Mitleiden** nicht bloß deßhalb ausschließen, weil Gott überhaupt unveränderlich ist, sondern gerade deßhalb, weil sie die ideale absolute Barmherzigkeit ist; denn die absolute Barmherzigkeit muß ebendeßhalb, weil sie allem Leid abhelfen und die Quelle aller barmherzigen Werke sein soll, von Allem Leide frei sein, und wie Gott gütig und freigebig ist wegen des überschwenglichen Reichthums seiner Güter, so ist er auch deßhalb barmherzig, weil er eben im **Bewußtsein der Fülle seiner Macht und Seligkeit** sich bewogen findet, der Ohnmacht und dem Elende der Creatur zu Hülfe zu kommen, nicht aber deßhalb, weil er durch den Schmerz, den man beim Anblick fremden Leides empfindet, oder gar durch die Furcht, Aehnliches zu leiden, bewogen würde (vgl. *Cajet.* in 2. 2. q. 40. a. 4.). Ganz besonders wird aber auch in der hl. Schrift (s. oben n. 621) die absolute **Macht Gottes als Grund seiner Nachsicht gegen die Sünder** hervorgehoben; denn gerade das Bewußtsein, daß die Sünde ihm nicht schaden und der Sünder sich seiner 622

Macht doch nicht entziehen könne, gibt der Barmherzigkeit Gottes den Charakter hehrer Ruhe und erhabener Großmuth, die sich in der Geduld und Langmuth gegenüber dem Sünder offenbart. Deus patiens, quia aeternus. Den hierhin gehörigen schönen Ausdruck des Kirchengebetes: Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas, erklärt *Thom.* 1. p. q. 25. a. 3. in folgender Weise: Dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserendo: quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit; ejus enim, qui superioris lege astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis. Vel quia (ut supra dictum est) effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui nisi propter id, quod est datum ei a Deo non debitum; in hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

623 Wie die Gütigkeit Gottes, wird auch die Freigebigkeit und Barmherzigkeit Gottes eine unendliche genannt, und sie ist dieß nicht bloß realiter, inwiefern sie Attribut eines unendlichen Aktes ist, auch nicht bloß radicaliter, inwiefern sie durch die unendliche Liebe Gottes zu sich selbst begründet und vermöge dieser Liebe geübt wird, sondern auch formaliter in dem Sinne, daß es keine That der Freigebigkeit und Barmherzigkeit gibt, zu der sich Gott nicht vermöge seiner Freigebigkeit und Barmherzigkeit bestimmen könnte, und daß sogar in der Incarnation eine in gewisser Weise unendliche, jedenfalls aber die höchste denkbare und bezüglich des menschlichen Denkens über alle seine Begriffe von Barmherzigkeit hinausgehende That daraus hervorgehen kann. Dagegen bringt diese Unendlichkeit keineswegs mit sich, daß auch der thatsächlichen Wirksamkeit der Güte und Barmherzigkeit Gottes an und in den einzelnen Creaturen keinerlei Schranken gesetzt seien, als ob er jeder Creatur alle Güte und Barmherzigkeit erweise, die er ihr erweisen könne, oder gar, um barmherzig zu bleiben, erweisen müsse; vielmehr ist die Ausdehnung der Werke der Barmherzigkeit wesentlich durch den weisen Rathschluß der göttlichen Freiheit festgesetzt. Die in der Unendlichkeit liegende Unerschöpflichkeit der Barmherzigkeit Gottes bringt bloß mit sich, daß Gott nicht deßhalb die Wirkungen seiner Barmherzigkeit einschränkt, weil sie die Tragweite derselben übersteigen, und daß man deßhalb für die Zeit und die Wirkungen, für welche Gott die Bethätigung seiner Barmherzigkeit in Aussicht stellt und, sei es durch förmliche Verheißung oder innere Anregung, zum Vertrauen auf dieselbe einladet, eben auf Grund ihrer Unerschöpflichkeit die Hoffnung auf dieselbe aufrecht halten muß.

624 Insbesondere verlangt die Unendlichkeit der Barmherzigkeit Gottes nicht, daß Gott alle Creaturen gleich barmherzig behandle, d. h. gegen jede einzelne seine Barmherzigkeit in gleicher Weise bekunde; wenn man schon sagen darf und muß, daß alle Creaturen in irgend welcher Weise, wie seine Güte überhaupt, so auch speziell seine barmherzige Güte erfahren, indem er ihnen nicht so viel Uebles zustoßen läßt, als er ohne Verletzung seiner nothwendigen Güte ihnen zustoßen lassen könnte. Schon die Absicht allein, die Barmherzigkeit als solche zu offenbaren und ihre Kundgebungen als völlig freie Wirkungen seines Willens kenntlich zu machen, ist Grund genug, um Gott zu veranlassen, dem Einen größere Barmherzigkeit zu beweisen, als dem Anderen. In diesem Sinne heißt es Rom. 9, 19: Cujus vult miseretur, et quem vult indurat. — Noch weniger kann man sagen, daß die Barmherzigkeit Gott nothwendig bestimmen müsse, alles Uebel, wenigstens das unverschuldete, von der Creatur ferne zu halten. Denn dadurch würde für die Barmherzigkeit ein Gesetz gemacht, welches sie mit der pflichtmäßigen Gerechtigkeit auf eine Linie stellte, also ihre Wesen alterirte und jedenfalls in der Creatur das Bewußtsein, daß sie überhaupt die Freiheit vom Uebel der Barmherzigkeit Gottes verdanke, vollständig untergraben müßte. Wie daher die Meinung von dem Dasein eines solchen Gesetzes die zartesten Fäden der demüthigen und dankbaren Pietät gegen Gott zerstören und die schlimmsten sittlichen Wirkungen hervorbringen müßte: so wäre die Forderung desselben im Namen der Unendlichkeit der göttlichen Barmherzigkeit zugleich eine Blasphemie und ein eklatanter Widerspruch.

625 II. Die Wahrhaftigkeit und die Treue Gottes stehen insofern in der Mitte zwischen der Güte und Gerechtigkeit Gottes, als sie einerseits, wie die Gütigkeit, im Prinzip auf eine von Gott der Creatur frei zu spendende

Wohlthat sich beziehen, andererseits aber, wie die Gerechtigkeit, eine hypothetische sittliche Nothwendigkeit einer bestimmten Handlungsweise mit sich führen.

1. Die Wahrhaftigkeit Gottes im Allgemeinen besteht darin, 626
daß er ebenso wenig die direkte und positive Ursache eines Irrthums, wie der Sünde, in den Geschöpfen sein kann. Spezieller, und wie sie hier verstanden wird, besteht sie darin, daß Gott in förmlicher Ansprache an die Creatur und folglich bei der Aufforderung, seine Aeußerung für wahr zu halten, nicht täuschen und so seine Auktorität zur Geltendmachung einer Unwahrheit und zur Irreführung eines vernünftigen Wesens mißbrauchen kann. Diese Tugend kommt Gott in eminentem Sinne zu, weil er nicht bloß kraft seiner absoluten Heiligkeit einen absoluten Abscheu vor aller Sünde hat, sondern auch eben die Lüge in ihrem spezifischen Wesen seiner Natur unendlich mehr widerstreitet und seine Würde unendlich mehr verletzen würde, als dieß bei den Geschöpfen der Fall ist; denn Gott würde bei einer Lüge nicht bloß ein irgendwie berechtigtes Vertrauen mißbrauchen, sondern die souveräne Auktorität, die er über den geschaffenen Geist besitzt, mißbrauchen und das unbedingteste, heiligste Vertrauen täuschen, welches es geben kann.

2. Dasselbe gilt auch von der Treue Gottes im engeren Sinne, 627
d. h. der Treue in der Erfüllung seiner Verheißungen; und dieß um so mehr, weil der einmal wahrhaftig ausgesprochene und folglich wirklich vorhandene Entschluß Gottes nicht bloß mit ethischer, sondern mit metaphysischer Nothwendigkeit kraft der Unwandelbarkeit Gottes unwiderruflich ist. Man kann jedoch auch von einer Treue im weiteren Sinne, abgesehen von förmlichen Verheißungen, sprechen, nämlich der Consequenz des göttlichen Willens, kraft deren er als weiser Wille das einmal Beschlossene mit allen Voraussetzungen und Folgen durchführt und speziell die einmal begonnenen Werke, so viel an ihm liegt, d. h. wenn die geforderte Mitwirkung der geschöpflichen Freiheit nicht ausbleibt, auch bis zur Vollendung durchführt, nach dem Worte des Apostels: Phil. 1, 6: Qui coepit in vobis opus bonum, et perficiet. Beide Formen der Treue concurriren gewöhnlich mit einander, besonders in der Verwaltung des Gnadenlebens, und sichern hier dem einfachen Verlangen und Bitten von Seiten des Menschen bis auf einen gewissen Grad einen ebenso unfehlbaren Anspruch gegenüber der Güte und Barmherzigkeit Gottes, wie dem Gerechten auf Grund seiner gottgefälligen Leistungen gegenüber der belohnenden Gerechtigkeit Gottes.

So selbstverständlich diese beiden Tugenden bei Gott sind, so schwer wird es oft den 628
Menschen, das ihnen entsprechende volle und unwandelbare Vertrauen praktisch aufrecht zu halten; daher werden sie in der hl. Schrift oft und mit dem größten Nachdrucke hervorgehoben, z. B. Num. 23, 19. Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est et non implebit? Joh. 3, 33: Qui accepit ejus testimonium, signavit quia Deus verax est. Ib. 8, 26: Qui me misit verax est, et ego quae audivi ab eo loquor in mundo. Ib. 17, 17 sagt Christus zum Vater: Sermo tuus veritas est. Rom. 3, 4: Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax. — Bez. der Treue insbes. vgl. außer den oben n. 606 citirten Stellen folgende: Ps. 144, 13: Fidelis Dominus in omnibus verbis suis; Hebr. 10, 13. Fidelis enim est, qui repromisit; 2 Tim. 2, 13: Si non credimus, ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest. Die Verbindung der Treue mit der Macht, das gegebene Wort wahr zu halten, ist erhaben ausgedrückt in den Worten Christi, Matth. 24, 35: Coelum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt.

629 Obgleich nach der Natur der Sache jedes von Gott ausgehende Wort die Kraft eines Eidschwures hat, weil die eidliche Bekräftigung eines Wortes von Seiten der Menschen eben nur in der Anrufung des Zeugnisses oder der Bürgschaft Gottes besteht: so hat doch Gott um der Schwäche der Menschen willen sich herbeigelassen, bei seinen wichtigsten Verheißungen wiederholt auch ausdrücklich die Form des Eides anzuwenden, jedoch in der Weise, daß er, weil er keinen Höheren über sich hat, bei sich selber schwor, d. h. seine eigene Ehre für die Wahrheit und Wahrhaltung seines Wortes verpfändete. Vgl. hierüber Hebr. 6, 13 ff. Deus, quoniam neminem habuit, per quem juraret majorem, juravit per semetipsum .... Homines enim per majorem sui jurant et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est juramentum. In quo [d. h. idcirco] abundantius volens Deus ostendere pollicitationis suae haeredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.

630 III. Bezüglich der Gerechtigkeit Gottes, die im Allgemeinen schon früher besprochen worden, berühren wir hier nur einige die vergeltende und speziell die strafende Gerechtigkeit betreffende Fragen.

1. Es ist Glaubenslehre, daß Gott thatsächlich alle guten Handlungen, die nicht durch nachfolgende Sünde aufgehoben worden, in irgend einer Weise je nach ihrem besonderen Werthe belohnt, und alle bösen Handlungen, die nicht durch nachfolgende Reue von Seiten des Sünders, soviel an diesem liegt, zurückgenommen worden, zur Sühne der verletzten Ordnung in irgend welcher Weise je nach ihrem besonderen Unwerthe bestraft; daß er also überhaupt vergeltende Gerechtigkeit übt und dieselbe in gerechter, d. h. proportionaler Vertheilung oder Distribution übt.

631 Dieser Satz bedarf keines besonderen Beweises; wir erinnern nur daran, wie die hl. Schrift an vielen Stellen die Vollkommenheit dieser Gerechtigkeit auf Seiten Gottes dadurch schildert, daß sie die verschiedenen Unvollkommenheiten, die bei menschlichen Richtern vorkommen können, bei Gott als ganz undenkbar ausschließt. (Vgl. Knoll cap. 3. a. 13. nota 1.) Insbesondere betont sie, daß Gott nicht die Person (persona hier = πρόσωπον, facies, Angesicht oder Aus- und Ansehen, resp. Maske), d. h. die äußeren Verhältnisse, Stellung oder Erscheinung (z. B. ob Jude oder Nichtjude, Gelehrt oder Ungelehrt, Reich oder Arm) ansehe, sondern bei allen denjenigen Handlungen, bei welchen die Vergeltung in Betracht kommt, auch eben nur das in Betracht ziehe, was die Vergeltung als eine gerechte bestimmt. S. bes. Act. 10, 34; Rom. 2, 11; 1 Petr. 1, 17. An anderen Stellen wie Eph. 6, 9; Col. 3, 25 wird nach dem Vorgange von Deut. 10, 17, wo der Ausdruck zuerst vorkommt, die Bedeutung desselben dahin erweitert, daß Gott auch in Bezug auf die Beurtheilung von Injurien durch die äußere Niedrigkeit und Hülflosigkeit der betroffenen Personen sich nicht beeinflussen lasse, und darum solche Injurien nicht weniger strenge bestrafe, als diejenigen, welche gegen höher gestellte oder mächtige Personen begangen werden.

632 Dagegen schließt jener Ausdruck durchaus nicht ein, daß Gott in der Ertheilung seiner Wohlthaten überhaupt und speziell der übernatürlichen Gnaden auf ein vorausgehendes Verdienst des Menschen so Rücksicht nehmen müsse, daß das Gesetz der richterlichen Vergeltung zugleich das Gesetz seiner königlichen Freigebigkeit und Barmherzigkeit wäre; denn obgleich er keinen über Verdienst bestrafen kann, so kann er doch über Verdienst belohnen, wie er will, und dem Einen ohne alles Verdienst ebensoviel und noch mehr Gnade spenden, als einem Andern nach vorausgegangenem Verdienst, und dieß ist eben die Wahrheit, welche der Heiland durch das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1 ff.) hat veranschaulichen wollen. Und wie Gott das, was er dem Einen als Lohn gibt, dem Andern als Gnade geben kann: so kann er auch manche Uebel, die nicht wesentlich bloß Strafübel sind, über die Einen als Strafe verhängen und Anderen aus anderen Gründen ohne Schuld zustoßen lassen.

633 2. Es ist mindestens theologisch gewiß und sogar schon durch unser natürliches, sittliches Gewissen bezeugt, daß die Uebung der vergeltenden

Gerechtigkeit in dem erklärten Sinne eine nothwendige Forderung der Weisheit und Heiligkeit Gottes ist und daher nicht erst durch positive Verheißung des Lohnes oder Androhung der Strafe bedingt wird. Durch gänzliche Versagung der Vergeltung oder durch ungleichmäßige Vertheilung derselben würde nämlich Gott die natürliche Zusammengehörigkeit der thätigen Anerkennung mit den sittlichen Handlungen und das proportionale Verhältniß dieser Anerkennung zu den einzelnen Handlungen verletzen und der sittlichen Ordnung ihre naturgemäße Unterstützung und Sanktion entziehen. Demgemäß ist auch das Vorhandensein und die Uebung dieser Gerechtigkeit auf Seiten Gottes bei allen Menschen so mit der Idee der Gerechtigkeit Gottes verbunden, daß letztere mit ersterer steht und fällt. (Vgl. *Ruitz* de vol. Dei disp. 57. sect. 3.) Positive Verheißung und Androhung ist bloß nothwendig, um die Form und das Maß der Vergeltung zu bestimmen, und beim Lohne insbesondere, um ihm den Charakter einer rechtlichen Gegenleistung von Seiten Gottes zu geben (s. oben n. 611).

3. Bezüglich der strafenden Gerechtigkeit Gottes insbesondere ist 634
es katholische Lehre, daß dieselbe über den unbußfertigen Sünder nicht etwa bloß medicinelle Strafen verhängt, oder überhaupt die Strafen nur im Interesse der Creatur verfügt, sondern daß Gott die Strafen zur Ausgleichung der verletzten Ordnung und speziell auch zur Ausgleichung der ihm durch die Sünde zugefügten Injurie, folglich im strengsten Sinne des Wortes als vindicative Strafen verhängt.

Vgl. über diese Lehre gegen Hermes, welcher dieselbe läugnete, Berlage. Bd. I. S. 335 ff.; Kleutgen Theol. Bd. III. S. 414 ff.

4. Die Ausübung der Strafgerechtigkeit ist jedoch auf Seiten 635
Gottes nur in sofern für Gott sittlich nothwendig, als ohne dieselbe in keiner Weise der durch die Sünde begangene Frevel wieder ausgeglichen werden könnte, was aber nur da zutrifft, wo der Sünder seine That nicht bereut, oder Gott dessen Reue nicht abwarten oder herbeiführen will; denn wo die Reue eintritt oder erwartet wird, ist die Strafe als zwangsweise Unterwerfung unter die Ordnung nicht geboten. So weit aber die Strafgerechtigkeit mit der exaktiven Gerechtigkeit zusammenfällt, ist die Forderung einer über die Reue hinausgehenden, der verletzten Ehre Gottes freiwillig oder erzwungen zu leistenden Genugthuung, namentlich einer adäquaten Genugthuung, überhaupt weniger eine sittliche Nothwendigkeit, als ein dem freien Gebrauche Gottes unterstehendes Recht, welches er im Interesse seiner unendlichen Würde strenger, aber auch aus Barmherzigkeit gegen den Sünder milder handhaben kann. Es wäre sogar eine Beeinträchtigung der unendlichen Würde Gottes, in deren Interesse die exaktive Gerechtigkeit geübt wird, wenn er so auf die Forderung der Genugthuung angewiesen wäre, daß er nicht das Recht hätte, auf dieselbe ganz oder theilweise zu verzichten, und so dem reuigen Sünder die Sünde nicht verzeihen könnte, ohne eine vorherige Genugthuung zur Bedingung der Verzeihung zu machen oder eine nachträgliche sich vorzubehalten. Es ist daher ein ganz irriger Begriff von der göttlichen Strafgerechtigkeit, wenn man glaubt, daß dieselbe nothwendig und unbedingt auf alle Sünden sich erstrecke, und keine Sünde, auch die bereute oder noch zu bereuende, ohne Strafe lassen könnte.

636 Der hier verworfene irrige Begriff ist zuweilen aufgestellt worden, um die unbedingte Nothwendigkeit der Incarnation zur Vermittlung der Nachlassung der Sünden zu beweisen und bei diesem Gegenstande werden wir darauf zurückkommen. Obgleich der hl. Anselm ihm zu huldigen scheint, widerspricht er doch der Lehre der gesammten Scholastik und ist erst durch Tournely wieder aufgebracht und von manchen neueren Theologen unvorsichtig angenommen worden. (Vgl. dagegen Kleutgen a. a. O. S. 430 ff.) *Thom.* 3. p. q. 46. a. 2. ad 3. sagt absolut: Si voluisset Deus *absque omni satisfactione* hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel alium hominem vel in totam rempublicam sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam; sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat (Ps. 50, 6.): Tibi soli peccavi; quasi diceret: Potes sine injustitia mihi dimittere.

§ 103. Der göttliche Wille dynamisch betrachtet: seine Wirksamkeit und seine Herrschaft über den geschaffenen Willen und die damit zusammenhangende unfehlbare Erfüllung seiner Rathschlüsse.

Literatur: *Aug.* Ench. c. 95—107; *Mag.* 1. dist. 45—48 (dazu *Bonav. Thom. Aegid.*); *Alex. Hal.* 1. p. q. 35. 39—41; *Thom.* 1. p. 9. 19. a. 6—8; qq. disp. de ver. q. 22. a. 8—9 u. q. 23. 7—8.

637 I. Wie bei allen vernünftigen Wesen der Wille das bestimmende Prinzip der äußeren Wirksamkeit ist, und diese seine Wirksamkeit nach Umfang, Stärke und Güte durch die Vollkommenheit des Willens selbst und seines Inhabers bedingt wird: so muß der göttliche Wille in allen Beziehungen die höchste Wirksamkeit besitzen, weil er nicht nur in sich selbst absolut vollkommen, sondern auch reell identisch ist mit der absoluten Weisheit, Macht und Würde Gottes. Im Allgemeinen umfaßt daher seine Wirksamkeit Alles, was ist, sowie auch die Thätigkeit aller Ursachen außer ihm, so daß alles Sein von ihm ausgeht, und alle Thätigkeit von ihm getragen und beherrscht wird, und folglich nichts ohne seinen Einfluß, respektive seine freie Zulassung zu Stande kommt. Speziell aber kommt ihm ein fundamentaler Einfluß und eine souveräne Herrschaft über jeden andern Willen zu; und wie diese Richtung seiner Wirksamkeit seine innere Vollkommenheit am deutlichsten offenbart, so ist sie auch von der größten praktischen Bedeutung für die vernünftige Creatur. Daher werden wir im Folgenden die Wirksamkeit des göttlichen Willens zunächst gegenüber dem geschöpflichen Willen in's Auge faßen, zumal das Allgemeine bereits bei der Lehre von der Allmacht Gottes erklärt worden ist.

638 II. Zunächst ist die Wirksamkeit des göttlichen Willens gegenüber dem geschöpflichen eine objektiv leitende, respektive moralisch bindende: d. h. der göttliche Wille ist nicht bloß wegen seiner absoluten sittlichen Vollkommenheit und wesentlichen Heiligkeit das Ideal, welchem der geschöpfliche Wille nachstreben muß, um vollkommen zu werden; er ist auch wegen der absoluten Würde und Herrschaft Gottes in seinen Anforderungen an den geschöpflichen Willen für diesen wesentlich und unbedingt Gesetz seines Wollens, so daß er diesem aus eigener Macht die moralische

Nothwendigkeit der Pflicht auflegen kann. Ja, seine Macht ist überhaupt die einzige Macht, welche aus sich selbst eine eigentliche Pflicht erzeugen kann, und folglich auch diejenige Macht, auf welche alle Pflicht als auf ihr bindendes Prinzip zurückgeführt werden muß. Denn einerseits ist der geschöpfliche Wille von keinem anderen Willen, als dem göttlichen, wesentlich abhängig, und ebenso wenig kann er einen andern Willen, außer dem göttlichen als etwas durch sich selbst und absolut Ehrwürdiges betrachten; andererseits aber liegt es im Begriffe der Pflicht, daß wir uns nicht bloß durch das Bewußtsein des unserer Natur einzig Geziemenden gebunden erachten, sondern uns durch die Anforderung eines anderen Willens gebunden finden, dem wir wesentlich unterworfen sind, der für uns als absolut ehrwürdig gelten muß. Jeder andere Gesetzgeber und Gebieter kann daher nur in sofern eine Pflicht auflegen, als er die Stelle Gottes vertritt und in seinem Namen handelt; und die Anforderungen unserer eigenen Natur und Vernunft werden erst dadurch zur eigentlichen Pflicht, daß sie zugleich Anforderungen des göttlichen Willens sind und als solche erkannt werden. Ja, selbst die ewige Regel der göttlichen Weisheit, worin Gott erkennt, was der Creatur geziemt, wird erst dadurch zum verpflichtenden Gesetz für die Creatur, daß der göttliche Wille die Befolgung derselben verlangt.

Diese ganze Lehre, welche in ihren Hauptpunkten notorisch de fide ist, ist besonders heutzutage von besonderer Wichtigkeit, weil der moderne Naturalismus und Liberalismus durch die Verkennung derselben die verderblichsten Irrthümer erzeugt und zwischen zwei gleich gottlosen Irrthümern hin und herschwankt. Er behauptet nämlich einerseits eine solche Unabhängigkeit des menschlichen Willens, daß der Mensch nur durch seine eigene Vernunft, sich selbst als absoluten Selbstzweck auffassend, sittlich gebunden werde, und der sogenannte „kategorische Imperativ der Pflicht: Du sollst“ nur aus der eigenen Würde des Menschen als Vernunftwesen seine Kraft schöpfe. Andererseits aber behauptet er eine solche Abhängigkeit des einzelnen Menschen von dem Willen Anderer, speziell von dem überwiegenden Willen der Mehrheit, daß sein Wille dadurch gebunden werde ohne alle Rücksicht auf die Sanktion des göttlichen Willens, indem weder eine Delegation von Seiten Gottes noch die Uebereinstimmung des willkürlichen Willens der Gewalthaber mit dem wesentlich heiligen Willen Gottes gefordert wird; ja, man geht in Folge dessen sogar so weit, zu behaupten, die Rücksicht auf den erkannten Willen Gottes müsse der Rücksicht auf den Willen der menschlichen Macht weichen. Daher wurde auch im Syllabus n. 56 der Satz verworfen: *Morum leges* divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut *humanae leges* ad naturae jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. Obige Irrthümer wurden besonders von Kant grundgelegt und sind in ihrem ersten Theile in der neueren Theologie besonders von Hermes vertreten worden. Vgl. dagegen Kleutgen Th. d. V. I. n. 387 ff. und Meyer S. J., die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechtes. 639

Adäquat wird die regulirende Kraft des göttlichen Willens als einer ebenso wahren und lieblichen, wie starken Regel durch die drei bekannten Attribute bestimmt, indem er genannt wird voluntas *altissima, justissima, amabilissima.* Das altissima bedeutet die absolute Würde und Herrschaft des göttlichen Willens. Das justissima bedeutet die aus der Weisheit und Heiligkeit resultirende sittliche Vollkommenheit desselben, durch welche jeder Mißbrauch seiner Herrschaft unmöglich gemacht wird. Das amabilissima endlich deutet an, daß der göttliche Wille in seinem ganzen Wollen von Liebe getragen wird, und daher nicht bloß gehorsame, sondern auch liebevolle und freudige Unterwerfung in Anspruch nimmt. Dieselben Attribute verlangen aber überdieß, daß der geschöpfliche Wille nicht bloß den gesetzgeberischen Anforderungen, sondern überhaupt allen providentiellen Fügungen und Anordnungen des göttlichen Willens sich unterwerfe, und ganz speziell auch denjenigen, welche die Zulassung des physischen und moralischen Uebels betreffen. Ueber manche 640

hier einschlagende Spezialfragen unter der Rubrik de conformatione voluntatis nostrae cum divina vgl. *Mag.* l. 1. dist. 48 mit den Comm. von *Thom. Bonav. Aegid.*; besonders *Thom.* qq. disp. ver. q. 23 a. 7—8.

641 III. Zweitens ist die Wirksamkeit des göttlichen Willens gegenüber dem geschöpflichen in eminenter oder vielmehr ihm ausschließlich eigenthümlicher Weise eine ihn subjektiv bewegende, d. h. das Zustandekommen und die Richtung seiner Thätigkeit beeinflussende. Weil nämlich der geschöpfliche Wille sein ganzes Sein und Wesen dem göttlichen verdankt, so ist vorab 1) auch seine aktive Freiheit als solche oder seine Selbstbestimmung eine Frucht der Wirksamkeit des göttlichen Willens. Und zwar gilt dieß nicht bloß von seiner potentiellen und habituellen Freiheit oder dem Vermögen der Selbstbestimmung; auch seine aktuelle Freiheit, d. h. die Uebung oder Vollziehung der Selbstbestimmung ist wesentlich nur auf Grund des erhaltenden und bewegenden Einflusses des göttlichen Willens denkbar, und hat in diesem in der Weise ihre Wurzel, daß ihre Werke, soweit sie positiv und gut sind, zugleich und an erster Stelle Werke Gottes sind. Aus demselben Grunde kann 2) der göttliche Wille den geschöpflichen bewegen nicht bloß moralisch und indirekt durch Bewegung von Außen oder durch Vorhaltung von Beweggründen (inducendo et alliciendo *Thom.*), sondern auch physisch und direkt durch Antrieb von Innen (inclinando et impellendo oder auch imprimendo *Thom.*) oder durch Einflößung der Neigung zum Wollen und Herbeiführung des Wollens selbst. Darum aber hat der göttliche Wille auch 3) die Macht, im geschöpflichen Willen durch direkte Einwirkung auf denselben nicht nur alle Akte, die er nicht zulassen will, zu verhindern, sondern auch positiv, ohne eine von ihm unabhängige Willigkeit vorauszusetzen zu müssen, alle diejenigen Akte, welche er herbeiführen will, herbeizuführen, respektive eine der vorgefundenen Stimmung des Willens entgegengesetzte Stimmung hervorzurufen — und zwar nicht bloß unbeschadet der geschöpflichen Freiheit, sondern so, daß er eben die freie Setzung der betreffenden Akte bezielt und erzielt. Von diesen drei Sätzen ist namentlich der letzte de fide, weil oft und nachdrücklich in Schrift und Vätern betont; die beiden ersten sind als Voraussetzungen zu diesem und evidente Folgen aus anderen theologischen Grundsätzen ebenfalls durchaus sicher, obgleich in der näheren Formulirung des ersten und in Folge dessen auch bezüglich der beiden anderen Sätze wegen der delikaten Natur des Gegenstandes Meinungsverschiedenheiten besonders zwischen Thomisten und Molinisten bestehen. Ebenso sicher ist es aber auch, daß eine solche Macht und Herrschaft über den geschöpflichen Willen nur Gott **allein** zustehen kann.

642 Der erste und der zweite Satz sind angedeutet in den Worten der hl. Schrift Js. 26, 12: Omnia opera nostra operatus es, Domine, und Phil. 2, 13: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Ueber den ersten Satz vgl. besonders *Thom.* c. p. q. 19 a. 8. Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus sequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi . . . . Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult; vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Vgl. c. gent. l. 1. c. 85; l. 3. c. 67, 73, 85, 88, 89; qq. disp. de ver. q. 23 a. 5.

Ueber den zweiten Satz insbesondere vgl. *Thom.* 1. p. q. 111 a. 2. u. de ver. 643
q. 22 a. 9: Cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et objectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis vel ex parte objecti. Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas et id, quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult. — Zu diesem und zugleich zum folgenden dritten Satze vgl. *Bonav.* in 2. dist. 25. q. 5. Notandum quod differt dicere: voluntatem *induci*, et voluntatem *mutari*, et voluntatem *cogi*. Tunc enim *induci* dicitur, quando aliqua persuasio fit, qua disponitur, ut ad aliquod appetibile inclinetur; quae si valde intensa sit, nomen coactionis sortitur, quamvis non sit vera coactio. Tunc autem voluntas *mutatur*, quando, ipsa volente unum, potente virtute affectio immittitur ei ad contrarium et ex nolente fit volens, ita quod una actio expellitur et contraria inducitur; sicut patet, cum Deus de amatore temporalium facit temporalium contemtorem, et hoc dicitur quaedam compulsio et tractio divina, dum voluntas ab eo separatur, cui per amoris glutinum fortiter jungebatur. Tunc autem voluntas dicitur *cogi*, quando intelligitur ipsam invitam aliquid velle et repugnantia manente ad aliquid volendo inclinari; et hoc contradictionem implicat.

Der dritte Satz, worin die Macht Gottes über den geschöpflichen Willen als absolute 644
Herrschaft erscheint, ist, wie von den Pelagianern und Semipelagianern, so auch neuerdings von einigen deutschen Theologen (besonders Kuhn Dogm. 2. Aufl. I. S. 1030) geläugnet worden, weil durch eine solche Beeinflussung des Willens letzterer gezwungen würde und unter derselben nicht mehr willig und frei wollen würde. Und doch ist dieser Satz sehr nachdrücklich in Schrift und Vätern ausgesprochen und vom hl. Augustinus als ein Fundamentalpunkt der antipelagianischen Gnadenlehre urgirt worden. Die hl. Schrift drückt den Grundgedanken dieser Lehre sehr schön aus Prov. 21, 1: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit inclinabit illud, und betont sehr oft die Macht Gottes, wen er will, zu bekehren, oder von der Sünde zu bewahren, oder zu bestimmten guten Werken zu bestimmen, z. B. Rom. 11, 23: Potens est Deus inserere illos (sc. Judaeos incredulos) in bonam olivam; ib. 14, 4: Potens est Deus statuere illum; ep. Judae in fin.: Ei autem qui potens est conservare sine peccato u. s. w. (Weitere Stellen bei Schäzler Dogma von der Gnade S. 149 ff. und *Ruiz* de vol. Dei disp. 18, sect. 8.) — *August.* betont diese Wahrheit sehr oft gegen die Pelagianer und Semipelagianer, welche ihre Meinung, daß Gott bei der Austheilung der Gnade auf die vorhandene Stimmung des Willens Rücksicht nehmen müsse, auch damit motivirten, daß das freie Wollen nicht von Gott abhängig sei; und folglich Gott mit einem Sünder, ehe er aus sich seinen Willen ändere, nichts anfangen könne. So ad Simplician. l. 1. q. 2 n. 13—14: Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut *frustra ille misereatur, si homo nolit;* quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent et sequerentur .... Hic dicet aliquis, cur ergo Esau non sic est vocatus, ut vellet obedire? .... Quis audeat dicere, defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eandem fidem mentem applicaret voluntatemque conjungeret, in qua Jacob iustificatus est? .... Quis enim dicat, *modum, quo ei persuaderetur, ut crederet, etiam omnipotenti defuisse?* — Enchir. c. 98: Quis porro *tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?* Sed cum facit, per misericordiam facit; cum autem non facit, per iudicium non facit. Quoniam cuius vult miseretur et quem vult obdurat. — De corrept. et gr. c. 14: Cui [Deo] volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. *Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam non impediat nec superet potestatem.* Etiam de his enim, qui non faciunt quae vult, facit ipse quae vult .... Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui *„in coelo et in terra"* omnia quaecunque voluit fecit, et qui etiam illa „quae futura sunt fecit," humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. Nisi forte (ut ex multis aliqua commemorem) quando Deus voluit Sauli

regnum dare, sic erat in potestate Israelitarum subdere se memorato viro, sive non subdere, quod utique in eorum erat positum voluntate, ut etiam Deo valerent resistere. Qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, *sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem.* Praktisch ist diese Lehre von der größten Bedeutung, namentlich für das Vertrauen auf den Erfolg des Bittgebetes, womit wir für andere, selbst verstockte Sünder die Gnade der Bekehrung erflehen, oder auch für uns selbst nicht bloß Unterstützung der Willensschwäche, sondern auch die Umwandlung der Halsstarrigkeit erbitten, was besonders sehr prägnant in dem Kirchengebete ausgesprochen ist, wo es heißt: nostras etiam rebelles ad te compelle propitius voluntates. — Das Nähere über die genauere Bestimmung des Einflusses des göttlichen Willens auf den menschlichen folgt später in der Schöpfungs- und Gnadenlehre.

645 IV. Obgleich aber demgemäß dem göttlichen Willen eine absolute Macht und Wirksamkeit zukommt und daher, absolut gesprochen, im Gegensatz zum geschöpflichen Willen, von ihm gesagt werden muß, daß seine Rathschlüsse nicht wirkungslos bleiben, und namentlich die Ausführung derselben durch einen fremden Willen nicht aufgehalten oder durchkreuzt werden könne: so gilt dieß doch nicht in gleicher Weise von allen Rathschlüssen in jeder Richtung und Beziehung, so daß Gott in keiner Weise eine Wirkung wollen oder beabsichtigen könnte, die nicht auch wirklich einträfe. Vielmehr kann und muß man in mehr als einer Beziehung sagen, daß nicht Alles geschehe, was Gott will, und daß folglich der göttliche Wille zuweilen wirkungslos bleibe, und auch speziell, daß der geschöpfliche Wille dem göttlichen entgegentrete, ihm Widerstand leiste und seine Absichten vereitle. Nur kann man in keiner Weise sagen, der göttliche Wille werde von dem geschöpflichen besiegt, oder er erweise sich diesem gegenüber als eitler, d. h. kraftloser Wille, weil damit ausgedrückt würde, daß er schwächer, als der geschöpfliche Wille, oder doch diesem nicht überlegen sei.

Um diese Lehre vollständig zu verstehen, müssen die Rathschlüsse des göttlichen Willens, um deren Erfüllung es sich handelt, im Einzelnen nach ihren wichtigsten Richtungen und Beziehungen in Betracht gezogen werden. Natürlich handelt es sich zunächst hierbei um diejenigen, deren Erfüllung von der Mitwirkung der geschöpflichen Freiheit abhängig ist.

646 1. Die Rathschlüsse, welche die sittliche Weltordnung als solche, sowie die Geltendmachung und Aufrechthaltung derselben betreffen, werden nicht immer erfüllt in ihrer ersten und ursprünglichen Form, inwiefern sie nämlich an die menschliche Freiheit sittliche Anforderungen stellen, also den gesetzgebenden Willen Gottes repräsentiren; denn diesem kann die Creatur vermöge ihrer physischen Freiheit ihre Unterwerfung versagen. Gleichwohl wird dadurch der auf die Integrität der sittlichen Ordnung gerichtete Wille Gottes weder besiegt noch als kraftlos erwiesen. Er wird nicht besiegt, weil er von vorn herein auf die Alternative gerichtet ist, daß die Creatur entweder sich selbst dem gesetzgeberischen Willen Gottes unterwerfe, oder durch dessen richterlichen Willen mit Gewalt demselben unterworfen werde. Er ist ferner selbst als gesetzgeberischer Wille nicht kraftlos, weil dessen eigenthümliche Kraft nur in der Auflegung der Verpflichtung besteht, und diese von der Creatur nicht abgeschüttelt werden kann. Noch weniger aber wird durch die Durchkreuzung des gesetzgeberischen Willens

der regierende Wille Gottes besiegt, weil die Sünde nur durch seine Zulassung möglich wird und auch nur insofern von ihm zugelassen wird, als sie den Zwecken seiner Vorsehung dienen kann und soll, so daß zuletzt immer Gott Sieger bleibt sowohl über den Sünder, wie über die Sünde.

Vgl. *August.* enchir. c. 100: Haec sunt *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius:* et tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa, fecisset, etiam per eandem creaturae voluntatem, qua factum est quod Creator noluit, impleret ipse quod voluit: bene utens et malis, tamquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos iuste praedestinavit ad poenam, et ad eorum, salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit, fecerunt: quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso, quod contra voluntatem fecerunt eius, de ipsis facta est voluntas eius. Propterea namque *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius:* ut miro et ineffabili modo non fiat *praeter* eius voluntatem, quod etiam *contra* eius fit voluntatem. Quia *non fieret,* si *non sineret:* nec utique nolens sinit, sed volens: nec sineret bonus fieri mala, nisi omnipotens et de malo facere posset bene. — In etwas anderer Weise de spir. et lit. c. 33. Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt; nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est; vinceretur autem si non inveniret, quid de contemtoribus faceret, aut ullo modo possent evadere, quod de talibus ipse constituit. Qui enim dicit verbi gratia: volo, ut hi omnes servi mei operentur in vinea, et post labores requiescentes epulentur, ita ut, quisquis eorum hoc noluerit, in pistrino semper molat: videtur quidem, quicunque contempserit, contra voluntatem Domini sui facere: sed tunc eam vincet, si et pistrinum contemnens effugerit, quod nullo modo fieri potest sub Dei potestate. 647

2. Die Rathschlüsse, durch welche Gott die vernünftigen Creaturen ihrer letzten Bestimmung entgegenführt, werden ebenfalls insofern nicht immer erfüllt, als sie der ersten und ursprünglichen Absicht des göttlichen Willens, der voluntas bonitatis, entsprechen, welche dahin geht, die Geschöpfe heilig und selig zu machen und eben durch ihre Heiligkeit und Seligkeit die Verherrlichung Gottes zu erzielen; denn die volle Verwirklichung dieser Absicht wird von vielen Creaturen durch Versagung ihrer Mitwirkung und positiven Widerstand verhindert. Gleichwohl wird hiedurch der auf das Endziel der Creatur gerichtete Wille weder besiegt noch als kraftlos erwiesen. Er wird nicht besiegt, weil jene ursprüngliche, auf das Heil der Menschen gerichtete Absicht Gottes, oder der Heilswille, nur ein Moment ist in der höheren Absicht, seine Verherrlichung durch die Creatur zu erzielen; unbedingt geht die Absicht Gottes bloß auf diesen letzteren Zweck und läßt daher die Alternative offen, daß derselbe entweder durch die Erlangung des Heiles oder durch gerechte Strafe erreicht werde. Er wird ferner, auch als Heilswille, nicht kraftlos erwiesen, weil seine wesentliche Wirkung nur darin besteht, daß er der Creatur die Erreichung des Heiles ermöglicht, und seine Aufrichtigkeit nicht nothwendig verlangt, daß er auch die aktuelle Mitwirkung der Creatur unbedingt herbeiführe und sicher stelle; überdieß wird er auch nicht deßhalb in seinem Erfolge aufgehalten, weil er die geschöpfliche Mitwirkung herbeizuführen nicht vermöchte, sondern deßhalb, 648

weil er nicht bei Allen Alles, was zur effektiven Herbeiführung jener Mitwirkung beitragen könnte, anwenden will (Vgl. die oben n. 644 angeführten Stellen von *Aug.*).

649 3. Die Rathschlüsse endlich, welche direkt und formell die Erzielung der von menschlicher Mitwirkung abhängigen Handlungen betreffen, durch welche dem Sittengesetz entsprochen und das Heil erworben wird, können dem Gesagten zufolge in sofern wirkungslos bleiben, als sie die betreffenden Handlungen nur in bedingter Weise intendiren, also nicht auch den entschiedenen Willen einschließen, die Mitwirkung des geschaffenen Willens auf alle Fälle herbeizuführen, sondern bloß dieselben fördern oder ermöglichen wollen und darauf hin sie erwarten. Wo und in wie weit sie aber entschieden darauf gerichtet sind, die Mitwirkung auf jeden Fall und unbedingt herbeizuführen und den Eintritt derselben schlechthin sicher zu stellen, werden sie auch unausbleiblich oder unfehlbar erfüllt; denn in dieser Voraussetzung wird Gott eben die Versagung der Mitwirkung von Seiten des Menschen oder den Mißbrauch seiner Freiheit nicht zulassen, im Gegentheil von seiner Macht über den geschöpflichen Willen denjenigen Gebrauch machen, von dem er weiß, daß er die freie Zustimmung des Menschen erzielen werde.

650 Ob aber alle guten Handlungen der Geschöpfe, welche thatsächlich zu Stande kommen, gerade in dieser Weise von Gott intendirt seien, oder was dasselbe ist, ob nur solche gute Handlungen thatsächlich eintreten, welche in dieser Weise von Gott intendirt sind: ist eine ganz andere speziellere Frage, welche nicht sofort aus der unfehlbaren Wirksamkeit des göttlichen Willens gelöst werden kann, und jedenfalls nicht so ohne Weiteres bejaht werden muß. Man kann nämlich recht gut die unfehlbare Wirksamkeit der unbedingten göttlichen Rathschlüsse, welche eine solche beanspruchen, behaupten, ohne zugleich anzunehmen, jede andere Form der göttlichen Rathschlüsse bleibe ebenso sicher wirkungslos, als die ersteren sicher erfüllt werden. Ja, im Hinblick auf den Ernst, womit Gott die guten Handlungen bei allen Menschen, denen er sie abfordert und ermöglicht, wünscht und erwartet, läßt es sich nur schwer denken, daß nur solche Handlungen effektiv zu Stande kommen sollen, deren Verwirklichung er selbst unbedingt sicher stellen will; denn hiedurch würde es den Anschein gewinnen, als ob da, wo eine solche Sicherstellung von Seiten Gottes nicht stattfindet, entweder das Zustandekommen der Handlungen unmöglich sei, oder Gott selbst das Nichtzustandekommen derselben nicht etwa bloß zulasse, sondern eigens darauf Bedacht nehme, also das Gegentheil nicht ernstlich wünsche und erwarte und zu fördern bereit sei, falls der Mensch mitwirke. Dieser Schein wird dagegen vermieden, wenn man nicht für alle thatsächlich eintretenden guten Handlungen eine von vornherein unbedingte Intention von Seiten Gottes annimmt, sondern die an sich bedingte Intention im Allgemeinen erst durch die Voraussicht der thatsächlichen Realisirung der Bedingung, d. h. der von Gott selbst angebahnten und unter seinem Einflusse erfolgenden Mitwirkung des geschöpflichen Willens, zu einer unbedingten werden läßt. Alsdann bleibt immer noch Spielraum genug für die Entwicklung einer speziellen Barmherzigkeit in der sicheren Verhütung des Mißbrauches der Freiheit,

während andererseits die Vereitlung des bedingten Willens ausschließlich dem Mißbrauche der Freiheit zuzuschreiben ist.

Näheres hierüber in der Gnadenlehre. Den absoluten Heilswillen nennt der hl. Augustinus propositum, die Scholastiker praefinitio oder praedefinitio schlechthin, weil er nicht bloß ein festgestellter, sondern auch ein seinen Gegenstand schlechthin fest- oder sicherstellender ist. Daß aber der hl. Augustinus darum, wie viele Scholastiker, besonders Thomisten, aber auch viele der älteren Jesuiten, (die Congruisten), es in der That thun, jeden thatsächlich wirksamen oder wirkenden Heilswillen Gottes als von vornherein absolut betrachtet habe, ist damit nicht gesagt. Vgl. unsere „Mysterien" §. 102. Der Hauptgegner der unbedingten Prädefinition war *Lessius* opusc. de gratia efficaci et decretis divinis. Mit der Läugnung der unbedingten Prädefinition ist aber keineswegs durchaus gesagt, daß man in keiner Weise von einer praedefinitio aller guten freien Handlungen sprechen könne und müsse. Im Gegentheil, da dieselben nur eintreten können auf Grund einer Bewegung des Willens von Seiten Gottes, Gott aber von Ewigkeit her nicht bloß die Mittheilung dieser Bewegung beschlossen, sondern auch den Erfolg vorausgesehen, und zwar als einen von ihm angebahnten und eingeleiteten und seinen Wünschen entsprechenden vorausgesehen hat: so hat er ihn auch thatsächlich von Ewigkeit her herbeizuführen beschlossen oder prädestinirt. Eine solche Prädestination ist daher allerdings wesentlich bezüglich aller guten Handlungen in Gott vorhanden; vgl. oben n. 463 gegen Ende. 651

Im Allgemeinen kann man mit den Theologen sagen: der göttliche Wille werde nicht immer erfüllt als voluntas *antecedens* (vorausgehendes Wollen), inwiefern man darunter dasjenige göttliche Wollen versteht, welches die ersten und ursprünglichen Forderungen, Absichten und Anordnungen Gottes repräsentirt, aber eben darum, für sich betrachtet, noch nicht allseitig bestimmt und entschieden ist, und namentlich von dem thatsächlichen Verhalten des geschöpflichen Willens abstrahirt, also ein velle *secundum quid* ist; dagegen werde er immer erfüllt als voluntas *consequens* (nachfolgendes Wollen), inwiefern man darunter dasjenige göttliche Wollen versteht, welches die Forderungen, Absichten und Anordnungen des göttlichen Willens in ihrer allseitigen Bestimmtheit (also ein velle simpliciter) repräsentirt und darum insbesondere das thatsächliche Verhalten des geschaffenen Willens mit in Betracht zieht. Nur muß man dabei den Gedanken ferne halten, als ob die voluntas consequens Gottes das thatsächliche Verhalten des geschaffenen Willens nur so in Betracht ziehe, wie das von Seiten der Menschen geschieht, als ob sie folglich bloß von demselben als einer von ihr unabhängigen Bedingung ihrer Wirksamkeit Notiz nähme, um sich selbst von ihm bestimmen zu lassen, nicht aber über den thatsächlichen Eintritt desselben in wirksamer Weise verfügen könne und verfüge. Vielmehr heißt das göttliche Wollen namentlich in seiner Beziehung auf die effektive Verwirklichung der voluntas antecedens durch das Zustandekommen der guten Handlungen nur deßhalb consequens, weil es weiter geht, als die in ihm eingeschlossene und vorausgesetzte voluntas antecedens, indem sie die Mitwirkung von Seiten des geschaffenen Willens nicht bloß fordert und erwartet, sondern auch Alles so fügt, daß sie effektiv eintritt. 652

Das Wesentliche dieser ganzen Lehre ist sehr schön zusammengefaßt in folgenden Worten des hl. Bonaventura in 1. dist 47 a. 1. Respondeo ad intelligentiam praedictorum notandum, quod secundum Joannem Damascenum voluntas beneplaciti est duplex, scilicet *antecedens* sive *conditionalis*, qua vult quantum in se est omnium salutem: et *absoluta* sive *consequens*, qua *determinate vult aliquid, quod novit certitudinaliter* 653

evenire. Intelligendum est ergo, quod 1) *nullam* Dei voluntatem possibile est *superari,* 2) *nullam* possibile est *cassari,* 3) *aliquam tamen,* ut antecedentem, *possibile est non impleri,* 4) *aliquam,* ut consequentem, *necesse est impleri,* et *impossibile est impediri.* — (1) Nullam, inquam, est possibile, *superari.* Nam si homo non faciat, quod Deus vult, quantum in se est, voluntate antecedente, Deus facit de ipso, quod vult voluntate consequente, et ita semper impletur, vel de homine, vel ab homine, et sic nunquam vincitur vel superatur. (2) Non etiam possibile est, voluntatem Dei *cassari;* nam cassum dicitur aliquid, dum privatur effectu proprio ad quem est: voluntas autem nullo privatur effectu, ad quem est proprie. Nam (3) quod dicitur, quod Deus vult omnes homines salvos fieri, quantum in se est, haec voluntas non connotat salutem, nec proprie est ad effectum salutis, sed connotat ordinationem naturae, sive naturam ordinabilem ad salutem. Unde nihil plus est dicere, Deus vult istum salvum fieri, quantum in se est, quam Deo placuit dare isti naturam, per quam posset pervenire ad salutem, et quod Deus paratus esset iuvare, ita quod salus non deficit propter defectum a parte Dei. Unde non cassatur, quia habet proprium effectum. (4) De voluntate autem *absoluta* planum est, quod non possit cassari; quia *omnem effectum suum ponit,* nec unquam remanet inexpleta. Cum itaque verum sit, voluntatem Dei nullo modo posse superari nec cassari: tamen voluntatem absolutam necesse est impleri, conditionalem vero minime. Sed attendendum, quod est *necessitas consequentiae et consequentis,* sicut supra dictum est de praescientia. Ipsa enim non habet necessitatem consequentis, sed consequentiae, quia necessario infert et sequitur: Deus praescit hoc, ergo hoc erit. — Sed tamen non necessario praescit, quia in actu praesciendi frequenter notatur effectus contingens. Sic in voluntate intelligendum est, quod voluntas Dei absoluta connotat eventum rei, et ideo est ibi necessitas consequentiae, sed non consequentis, quia non mutat eventum, immo vult Deus quod eveniat consequens contingens. Unde sicut praescientia, quia necessario infert effectum, non potest falli: sic voluntas absoluta, quia necessario infert, non potest impediri, immo eam necessarium est impleri. Voluntatem autem *antecedentem vel conditionatam* non est necesse impleri, nec necessitate consequentis, nec necessitate consequentiae: quia non connotat effectum rei, sed connotat illud quod est ordinabile ad eventum, ut praedictum est. Unde bene sequitur, vult iustum salvari voluntate absoluta: ergo iste salvabitur. *Nunquam enim vellet, nisi pariter praesciret eum esse salvandum;* de voluntate vero conditionata, ut visum est non sequitur. Si ergo obiicitur, quod voluntas Dei est necessaria et necessario infert effectum, ergo omnimodam ponit circa ipsum necessitatem: dicendum, quod quamvis necesse sit Deum velle, et voluntatem eius esse in actu, tamen comparatio eius est ad futurum contingens, et ideo effectus evenit contingenter.

654 Es ist zu bemerken, daß der Gegensatz von voluntas antecedens und consequens in verschiedener Weise gebraucht wird, je nachdem man denselben entweder auf die Stellung verschiedener Objekte im göttlichen Willen zu einander bezieht, (wie bei dem Gegensatz der voluntas bonitatis und justitiae), oder wie hier gleichsam zwei Stadien in der Verfolgung eines und desselben Zweckes versteht. Beide Auffassungen spielen beim hl. Thomas (1. p. q. 19. a. 6. ad 1.) in einander über (vgl. *Valentia* und *Tanner* in l. c.). Bei der Lehre von der Wirksamkeit des göttlichen Willens kommt die letztere ausschließlich in Betracht, wie auch der hl. Bonaventura (oben) sich darauf beschränkt. Analog ist die Ausführung von *Aegid. Rom.* in 1. dist. 46. q. 1.

655 Bei Gelegenheit der Wirksamkeit des göttlichen Willens reden die älteren Theologen nach *Hugo* Vict. (summa sent. tr. 1. c. 13) von einer voluntas *signi* im Gegensatz zur voluntas *beneplaciti.* Sie verstanden unter ersterer metonymisch die Zeichen des göttlichen Willens, wodurch er seine ethische Wirksamkeit übt (praeceptum, consilium, prohibitio) und worin er seine physische Wirksamkeit offenbart (impletio, permissio), und sie bestimmten daher auch die Erfüllung des göttlichen Willens dahin: der durch die drei ersten Zeichen ausgedrückte Wille Gottes werde nicht immer erfüllt, wohl aber der durch die zwei letzten ausgedrückte, weil diese die Erfüllung selbst enthielten. Dieser Unterschied bezeichnet selbstverständlich an sich keinerlei Widerspruch zwischen der äußeren Erscheinung des göttlichen Willens und seinem inneren Wollen; und ein

formeller Widerspruch, wie Calvin ihn durch seine gotteslästerliche Unterscheidung zwischen voluntas manifesta und arcana aufstellen wollte, ist überhaupt bei der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes unmöglich [1]. Dagegen ist es wohl möglich, daß Gott nicht wirklich Alles das und in der Weise wolle, was und wie es den Menschen in einem bestimmten Zeichen des göttlichen Willens deßhalb ausgedrückt erscheinen mag, weil nach menschlicher Sitte die Zeichen gewöhnlich eine weitere Bedeutung haben. So ist z. B. die Vorschrift, etwas zu thun oder die Erreichung eines Zweckes aus allen Kräften anzustreben, bei Menschen nicht bloß ein Zeichen, daß man die entsprechende Pflicht auferlegen will, sondern auch, daß man sie deßhalb auferlege, weil der Vorschreibende wünscht, daß der betreffende Akt selbst sammt seiner Wirkung wenn immer möglich zu Stande komme, resp. weil er entschlossen ist, in jeder möglichen Weise für die effektive Erreichung des Zweckes zu sorgen. Eine solche Deutung der Zeichen seines Willens trifft aber bei Gott nicht nothwendig und immer zu; denn z. B. das Gebot an Abraham, den Isaak zu tödten, ging nicht aus dem Wunsche der Tödtung Isaaks, sondern bloß aus der Absicht, den Abraham zu prüfen, hervor; und das Gebot, für alle Menschen zu beten, daß sie selig werden, beutet zwar einen ernstlichen Willen Gottes, daß Alle selig werden, nicht aber auch den absoluten Willen, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln für die Erreichung der Seligkeit bei Allen zu sorgen. Vgl. über diese Unterscheidung *Mag.* 1. dist. 45; *Thom.* l. p. q. 19. a. 11—12; ver. q. 23 a. 3. *Bonav.* in 1. dist. 45 a. 3. q. 1—2; d. 47 q. 2.

§ 104. Corollar der Lehre vom göttlichen Willen: das göttliche Wollen als **formelle und lebendige Güte und Heiligkeit** Gottes, oder als Leben der Güte und Heiligkeit: Gott selbst als die absolute, wesen- und naturhafte, **substanzielle Heiligkeit.**

Literatur: *Lessius* de perf. div. l. *Thomassin* de Deo l. 3. fin.; *Buse,* de nom. aetern. Sp. S. § 3.

Im Gegensatz zur objektiven Güte und Heiligkeit (s. oben n. 316 ff. u. n. 340 ff.) kommt dem auf diese gerichteten Wollen formelle Güte und Heiligkeit zu; da ferner das Wollen als solches Leben ist, so ist diese Güte und Heiligkeit Attribut des Lebens und ist auch in sich selbst als lebendige Güte und Heiligkeit zu bezeichnen. Zunächst pflegen wir nun unter dieser formellen und lebendigen Güte und Heiligkeit bloß die rechte Richtung des Willens auf das objektiv Gute und Heilige, oder seine Angemessenheit (conformitas) oder Uebereinstimmung mit demselben zu verstehen, namentlich in wie weit sie sich als gütige und gerechte Gesinnung offenbart und die Hochschätzung und Hochachtung des objektiv Guten und Heiligen bethätigt. So aber drückt die Güte und Heiligkeit mehr nur die Vollkommenheit der Lebensweise oder des Lebens, welches der Geist führt, aus, als das, was die Vollkommenheit des Willenslebens seinem Wesen nach ausmacht und gleichsam die Substanz desselben und daher auch die innerste und ganze Vollkommenheit des Willens als Lebenskraft und Lebensthätigkeit darstellt; und wir haben früher schon n. 571 ff. gezeigt, daß namentlich bei Gott die Gütigkeit und Gerechtigkeit auf etwas Tieferes zurückweist, nämlich auf die hochschätzende Liebe und liebevolle Hochschätzung, welche Gott gegen seine eigene absolute Güte und Schönheit hat. In der Theologie ist eine solche tiefere Auffassung der Güte und Heiligkeit Gottes um so mehr nothwendig, als bei einer bloß ethischen Auffassung derselben der hl. Geist nicht füglich als das Produkt der Heiligkeit Gottes und als die hypostasirte Heiligkeit selbst, und die Mittheilung der heiligmachenden Gnade durch ihn nicht als reale Produktion eines höheren Lebens und einer eigentlichen Theilnahme am göttlichen Leben gedacht werden könnte, wie es doch nach der ganzen Redeweise der Kirche und namentlich der griechischen 656

[1] Calvin behauptete nämlich, durch die voluntas manifesta verbiete Gott die Sünde und stelle sich, als ob er auch das Heil der Nichtprädestinirten wolle; aber durch die voluntas arcana arbeite er selbst auf das Zustandekommen der Sünde und auf das Verderben der Menschen hin.

Väter geschehen muß. Und in der That ließe sich leicht nachweisen, wie in der neueren deutschen Theologie der Mangel eines tieferen, physisch realen und substanziösen Begriffes der Heiligkeit jede tiefere Auffassung der dritten Person in der Gottheit verhindert und eine grundfalsche Auffassung des Wesens der heiligmachenden Gnade herbeigeführt hat.

657 Dieser tiefere Begriff der Heiligkeit beruht darauf, daß das eigenthümliche Leben des Willens in seiner innersten Kraft und vollen Energie nicht einfach in der aus irgend welcher Anerkennung seines Werthes hervorgehenden Richtung und Hinweisung auf das objektiv Gute und Schöne, resp. der Conformation mit demselben, sondern in der affektiven Einigung und Erfüllung mit demselben, (resp. der Transformation in dasselbe) besteht, welche bei unserm Willen theils als Wurzel seiner ethischen und praktischen Anerkennung des Guten, resp. des Strebens nach dessen Besitze und Genusse, theils aber auch eben als Ziel und Vollendung dieser praktischen Anerkennung und dieses Strebens und überhaupt gleichsam als die Seele oder *forma* aller weiteren Thätigkeit des Willens erscheint. Es besteht mit anderen Worten in der Liebe, inwiefern diese als Wohlgefallen an dem objektiv Guten und Schönen den Liebenden an dasselbe fesselt, in dasselbe versenkt und hineinbildet, und ihn so mit demselben durchbringt und erfüllt, daß es gleichsam mit ihm verwächst, wie ein ihm selbst immanentes Prinzip zum Handeln und Streben treibt und ihn mit Freude und Wonne durchströmt. Ganz rein und vollkommen ist jedoch dieses Leben des Willens nur dann, wenn der Wille nicht etwa bloß das Geliebte als zu seiner subjektiven Vollkommenheit gehörig an sich und in sich hinein zu ziehen strebt, sondern sich so an dasselbe hängt, daß er zu ihm hingeht und sich mit ihm vereinigt, ihm sich hingibt und in ihm ruht. Daher muß die Liebe hier immer als caritas, als hochschätzende Liebe gefaßt werden; aber die Hochschätzung oder Hochachtung für sich allein macht die caritas nicht aus, weil diese auch in der Form der Ehrfurcht sich kundgeben kann und als solche keine Vereinigung mit dem Gegenstande derselben einschließt [1]. In dieser affektiven Vereinigung mit dem Guten und Schönen besteht dann auch an erster Stelle die Güte des Willens, und ebenso stellt sich in ihr vor Allem das Leben des Willens dar als lebendige Güte und ein Leben der Güte, worin das objektiv Gute als solches aufgenommen wird und sich geltend macht. So kann aber die Güte nicht bloß adjektivisch als Attribut oder adverbialisch als Form oder Richtung des Verhaltens von der Thätigkeit des Willens und diesem selbst ausgesagt werden, sondern auch substantivisch als lebendige Güte für die vollkommene Lebens-kraft und -thätigkeit des Willens selbst gesetzt werden.

658 Wie nun die Heiligkeit überhaupt die höchste Art und Form der Güte des Willens und besonders seiner sittlichen Güte bezeichnet: so bedeutet sie im theologischen Sprachgebrauche ganz vorzüglich die höchste Vollkommenheit des Willens in seiner Vereinigung und Erfüllung mit dem Guten und Schönen. Wie sie daher in sittlicher Beziehung die Achtung vor der höchsten sittlichen Würde und Majestät ausdrückt: so bezeichnet sie auch ganz speziell die Vereinigung des Willens mit der höchsten Güte und Schönheit, welche im Wesen Gottes besteht und in diesem ihren souveränen Charakter auch schlechthin heilige Güte und Schönheit genannt wird. Diese objektive Heiligkeit der göttlichen Güte und Schönheit bezeichnet vor Allem, daß dieselbe Gegenstand der höchsten werthschätzenden Liebe oder der caritas ist; sie bezeichnet aber auch näherhin diejenigen Eigenschaften der göttlichen Güte und Schönheit, durch welche sie befähigt ist, dem Willen in der Vereinigung mit ihr die höchste Vollendung und Befriedigung zu gewähren, nämlich die absolute Einfachheit, Unendlichkeit und Unwandelbarkeit und die dadurch bedingte absolute Reinheit, Fülle und Festigkeit der göttlichen Güte und Schönheit. Demnach wird auch das Leben des Willens dann wahrhaft heilig und Heiligkeit sein, wenn der Wille mit diesem heiligen Gute so vereinigt, von ihm so erfüllt und in dasselbe so hineingebildet wird, daß er dasselbe als heiliges Gut in sich aufnimmt und gleichsam seine Natur annimmt. Dazu ist aber erforderlich, daß das heilige Gut nicht bloß als Ursache und Ziel anderer Güter, oder als bonum

[1] Vgl. hiezu die herrliche Theorie über die Liebe bei *Thom.* in 3. dist. q. 27. q. 1. a. 1 ff. u. q. 2. a. 1 ff.

universale, dem Willen nahe trete, wie es bei derjenigen Liebe der Fall ist, welche den Geschöpfen von Natur möglich ist; es geschieht nur dann, wenn das heilige Gut in seinem eigenen Lichte unmittelbar in sich selbst dem Willen nahe tritt und ihn an sich zieht. Daher kann die vollendete natürliche Güte des geschaffenen Willens, soweit auch sie nicht bloß in der Ehrfurcht vor der höchsten Würde Gottes, sondern zugleich in der Liebe zu ihm besteht, zwar in einem weiteren Sinne ebenfalls Heiligkeit genannt werden; im engern und eigentlichen Sinne jedoch kommt dieser Name bloß derjenigen Liebe zu, welche unmittelbar die heilige Güte und Schönheit Gottes zum Gegenstande hat. Da nun aber eine solche Liebe an sich nur Gott selbst natürlich ist, der Creatur hingegen nur durch Theilnahme an der göttlichen Natur ermöglicht werden kann: so ist die Heiligkeit oder die heilige Liebe nicht bloß hinsichtlich ihres Objektes, sondern auch hinsichtlich ihres Prinzips schlechthin als göttliche (d. h. gottartige) Güte und göttliche Liebe zu bezeichnen.

Wir haben absichtlich immer als Objekt und Inhalt der lebendigen Güte und Heiligkeit, 659
im Anschluß an die platonische Bezeichnung des Objektes der reinen Liebe als solcher, die Güte und Schönheit genannt, weil beide Namen zusammengenommen werden müssen, um allerlei Einseitigkeiten und Mißverständnisse zu vermeiden. Erst durch die Verbindung beider Namen erklärt sich auch insbesondere, warum die griechischen Väter oft die Heiligkeit nicht so sehr als eine erwärmende oder erquickende und beseligende, sondern als eine verklärende, herrlichmachende Gluth und darum, ähnlich, wie die Wahrheit, als ein den Geist erfüllendes Licht auffassen. Es kommt dieß daher, weil die in der Liebe zur Schönheit liegende Transformation des Willens in seinen Gegenstand dem Willen seine höchste Vollendung gibt und so ihn selber schön und herrlich macht, diese Schönheit des Willens aber eine Ausstrahlung desjenigen Lichtes ist, durch welches das objektiv Schöne dem Geiste gegenwärtig wird. Bei den griechischen Vätern, bei welchen der intransitive Name ἁγιότης schlechthin der Name für die heilige Liebe ist, die von ihnen als kontemplative Liebe des Schönen gefaßt wird, und welche daher in der Regel Gott nur als Ideal und Prinzip der Heiligkeit in der Creatur betrachten, ist diese Auffassung die vorherrschende und bestimmt bei ihnen auch die ganze eigenthümliche Fassung der Lehre vom hl. Geiste als der hypostatischen Heiligkeit und von der heiligmachenden Gnade als einer göttlichen Verklärung der Seele. Beim hl. Augustinus hingegen und den übrigen lateinischen Vätern, welche die Heiligkeit in der Regel nicht substantivisch für die heilige Liebe selbst, sondern adjektivisch als sanctitas amoris nehmen und substantivisch für amor sanctus gewöhnlich den ebenso transitiven Namen caritas setzen, und daher Gott im Verhältniß zu ihr mehr als das summum et incommutabile bonum, oder als *objectum* amoris et fruitionis betrachten, herrscht mehr die andere Auffassung vor, wonach die Liebe mehr als wonnige, beseligende und bewegende Gluth erscheint, welche in Gott sich auf Mittheilung des höchsten Gutes, in der Creatur auf den empfangenden Besitz desselben gründet und bezieht, und hier ebenfalls wieder eine eigenthümliche Auffassung des hypostatischen Charakters des hl. Geistes und der heiligmachenden Gnade mit sich führt.

I. Wie die ganze Vollkommenheit des intellektuellen Lebens Gottes von 660
der hl. Schrift dadurch ausgedrückt wird, daß sie Gott „die Wahrheit“ nennt: so drückt sie die ganze Vollkommenheit seines Willenslebens damit aus, daß sie Gott den Heiligen schlechthin und den Heiligen der Heiligen nennt. Wenn aber die Heiligkeit bei Gott die ganze und vor Allem die innerste Vollkommenheit seines Willens bezeichnen soll: dann muß sie nicht bloß in der vollkommensten Richtung seines Willens auf das sittlich Gute, sondern in der unmittelbarsten und innigsten affektiven Einigung, Durchdringung und Erfüllung mit der höchsten, absolut heiligen, d. h. reinsten, vollsten und unwandelbaren objektiven Güte und Schönheit gefunden werden. So aber kann und muß man von Gott nicht nur sagen, daß er wesentlich heilig sei, sondern auch, daß er „die Heiligkeit“ sei; und auch letzteres wiederum nicht bloß in dem Sinne, wie man sagt, daß er die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sei, deren

Uebung nicht die wesentliche Vollkommenheit und Seligkeit Gottes konstituirt, sondern in demselben Sinne, wie man sagt, Gott sei die Wahrheit.

661 Der Satz, daß Gott die Heiligkeit sei, schließt daher folgende drei Momente in sich ein: 1) Das Leben des göttlichen Willens ist Heiligkeit schlechthin und die Heiligkeit *per exc.*, weil das göttliche Wollen ganz, ausschließlich und unmittelbar von der absoluten, alle Güte und Schönheit in sich begreifenden Güte und Schönheit des absoluten Wesens Gottes erfüllt und durchdrungen, mit derselben in jeder denkbaren Weise, als Wohlgefallen, Liebe und Genuß vereinigt, und derselben so gleichartig und adäquat ist, daß es ebenso einfach, unendlich und unwandelbar, und darum seine Güte ebenso rein, voll und fest ist, wie die Güte des göttlichen Wesens. 2) Das Leben des göttlichen Willens ist ferner wesenhafte Heiligkeit, weil sein Wollen, Lieben und Genießen mit der objektiven Güte und Schönheit des göttlichen Wesens nicht erst adäquat geworden ist oder auf dieselbe als auf ein von ihm selbst reell verschiedenes Objekt sich erstreckt, sondern sachlich durchaus und absolut Eins mit ihr ist, und daher nicht durch bloße Einigung, sondern durch reelle Identität die ganze Fülle und Herrlichkeit derselben in sich enthält. 3) Das Leben des göttlichen Willens ist überdieß naturhafte Heiligkeit, weil die Natur Gottes nicht bloß eine Anlage oder ein Vermögen zur Heiligkeit ist, sondern die Heiligkeit als Kraft und Thätigkeit in sich selbst enthält, so daß diese in Gott mit zur Constitution seiner Natur gehört. Als identisch mit dem Wesen und der Natur Gottes aber ist seine Heiligkeit auch substanzielle Heiligkeit und selbst Substanz, und umgekehrt ist Gott seiner Substanz nach ebenso die Heiligkeit selbst, wie er die Wahrheit und das Leben ist.

662 Gegenüber den Creaturen aber braucht diese erhabene Eigenthümlichkeit des Lebens des göttlichen Willens nicht erst dadurch ausgezeichnet zu werden, daß man sagt, Gott sei die Heiligkeit selbst, wie es allerdings geschehen müßte, wenn man das Leben des Willens bloß als lebendige Güte bezeichnete. Denn die geistigen Creaturen können und sollen zwar auf Grund ihrer Natur eine gewisse Güte besitzen oder erwerben; aber die erhabene Art der Güte, die wir Heiligkeit nennen, gehört in keiner Weise zu ihrem natürlichen Lebenskreise. Es ist daher schon ein spezifischer Vorzug Gottes, daß für ihn allein die Heiligkeit von Natur möglich und seiner Natur gemäß ist, oder daß er überhaupt heilig sein kann und ist. Daher mag es sich erklären, daß die hl. Schrift bei der Schilderung der Vollkommenheit des göttlichen Lebens von der Heiligkeit nicht ebenso, wie von der Weisheit und Wahrheit, sagt, Gott sei die Heiligkeit, sondern bloß, er sei heilig und der Heilige, während allerdings die Väter von der dritten Person in Gott ebenso sagen, sie sei die hypostatische Heiligkeit, wie von der zweiten, sie sei die hypostatische Weisheit oder Wahrheit.

663 Darin aber, daß das Leben des göttlichen Willens als die Heiligkeit schlechthin und als substantielle Heiligkeit bezeichnet wird, ist Alles das fernhaft zusammengefaßt und wie vom Centrum aus beleuchtet, was früher über die Natur, die Beschaffenheit, Thätigkeit und Wirksamkeit des göttlichen Willens gesagt wurde. 1) Vor Allem schließt die Heiligkeit ein, daß Gott selbst das einzige Formalobjekt seines Wollens ist, von dem alle übrigen

Objekte abhängig sind, und daß er folglich Alles in Einem einfachen, unendlichen, unwandelbaren und ewigen Akte will. 2) Ebenso liegt darin die absolute Freiheit des göttlichen Wollens; denn die substanzielle Heiligkeit enthält in sich selbst alles zum Wollen Nothwendige und was auf das Wollen bestimmend wirken kann; sie kann auch ebensowenig das Wollen eines anderen Gegenstandes außer dem höchsten Gute als nothwendig erscheinen lassen, als dieses Gut anderer Güter bedarf. 3) Ferner liegt darin, daß das göttliche Wollen bezüglich des höchsten Gutes alle reinen und vollkommenen Affekte einschließt und keine störenden, trübenden und bitteren Affekte zuläßt. 4) Um so mehr enthält, begründet und vollendet die substanzielle Heiligkeit alle ethische Vollkommenheit des göttlichen Willens, indem die absolut vollkommene Vereinigung des göttlichen Willens mit dem höchsten Gute der tiefste Grund ist, weßhalb jener nur in Gemäßheit mit diesem wollen und handeln kann. 5) Endlich liegt darin auch der tiefste Grund der Wirksamkeit des göttlichen Willens gegenüber dem geschaffenen Willen, sowohl der moralischen, indem der göttliche Wille als substanzielle Heiligkeit zugleich das höchste Gut ist, welches jeder Wille über Alles achten muß, wie der physischen, indem der göttliche Wille als der das höchste Gut in sich selbst besitzende das unbewegte Prinzip aller Bewegung zum Guten hin in den Geschöpfen sein muß; insbesondere aber ist er das Prinzip der Güte selbst in allen Akten des creatürlichen Willens; siehe unten.

II. Indem Gott die substanzielle Heiligkeit und a fortiori die substanzielle Güte ist: ist seine Güte für die Creatur, welche erst in dem Anschluß an andere Güter außer und über ihr, und in letzter Instanz an Gott als das Gut aller Güter, ihre formelle und lebendige Güte erlangt und bethätigt, das **Ideal** und die **Quelle** alles Wohlgefallens und aller Liebe, aller Freude und Wonne, sowie alles Strebens, worin sie die Liebe zum Guten bethätigt und den vollkommenen Besitz und damit den wonnigen Genuß desselben erstrebt; sie ist folglich, in sich selbst unbeweglich, das Prinzip aller Bewegung und aller Ruhe im Leben der Geschöpfe, so daß das ganze affektive und appetitive Leben der letzteren als Ausfluß von und Theilnahme an der substanziellen Güte Gottes erscheint. 664

Namentlich ist die substanzielle Güte Gottes **Ideal und Prinzip** aller Vollkommenheit des **ganzen affektiven und appetitiven** Lebens **im Willen der geistigen Creaturen**, indem dieses nur in sofern gut ist, als es der Güte Gottes conform ist, und nur dadurch seine eigene Güte besitzt, daß es dieselbe durch den belebenden Einfluß der göttlichen Güte empfängt und so an der Güte Gottes als Bild derselben Theil nimmt. 665

Ganz vorzüglich aber zeigt die göttliche Güte ihre Macht und Fruchtbarkeit darin, daß sie die geistige Creatur durch ihren Einfluß und durch Mittheilung ihrer selbst **nicht bloß gut**, sondern auch **heilig macht**, indem sie dieselbe an **der Gott eigenthümlichen Form und Art der Güte**, der **Heiligkeit**, theilnehmen läßt und so ein **göttlich gutes** Leben in ihr erzeugt oder vielmehr ihr **einhaucht**. Während aber die erstere Einwirkung Gottes, wodurch er den Willen überhaupt gut macht, eine natürliche ist, d. h. auf Grund der Schöpfung der Natur des endlichen Geistes und in Gemäßheit mit den Anlagen und Ansprüchen derselben erfolgt: ist die letztere wesentlich eine übernatürliche, d. h. aus freiester Herablassung Gottes erfolgende, die geschaffene Natur auf die Stufe der göttlichen erhebende, und darum die **höchste Aehnlichkeit** und die **innigste Gemeinschaft** mit derselben verleihende. Gleichwohl gibt eben diese der geschaffenen Natur ihre höchste Vollendung, weil sie derselben die **innigste und realste** 666

Vereinigung mit dem höchsten Gute verleiht, nach welchem sie von Haus aus strebt, ohne es erreichen zu können. Die Innigkeit und Realität dieser Vereinigung besteht zunächst und formell, wie die Heiligkeit selbst, darin, daß die göttliche Güte und Schönheit hier in ähnlicher Weise unmittelbar in sich selbst und in ihrem eigenen Lichte dem geschöpflichen Willen nahe tritt, wie sie dem göttlichen Willen nahe ist. Aber eben darum schließt sie auch wesentlich ein, daß die substanzielle Heiligkeit Gottes, ähnlich wie die Seele den Leib, mit ihrer eigenen Lebenskraft den geschaffenen Geist durchdringt und erfüllt und ihm den Gegenstand seiner Liebe innerlichst mit seinem eigenen Wesen gegenwärtig macht. Daher bleibt die Heiligkeit in der Creatur zwar immer, wie jede andere Güte des Willens, eine accidentelle, und inwiefern sie zu seiner Natur hinzutritt, ist sie es sogar noch mehr als jede andere. Während aber die natürliche Güte mehr bloß eine Richtung und Ordnung des Willens auf das höchste Gut darstellt, wird der geschaffene Geist in der übernatürlichen Heiligkeit mit der substanziellen Heiligkeit Gottes so innig verbunden, daß die letztere in gewissem Sinne auch seine eigene wird.

667 III. Inwiefern die Heiligkeit in Gott das Leben des göttlichen Willens in seiner Eigenthümlichkeit und ganzen Vollkommenheit als absolute Vereinigung mit dem höchsten Gute bezeichnet, bildet sie auch 1) in der Gesammtheit des göttlichen Lebens dasjenige Element, worin die Vollendung (consummatio) oder auch schlechthin die Vollkommenheit (perfectio) desselben besteht. Denn das Erkennen des Guten findet sein Ziel und seinen Abschluß erst in dem liebevollen und genußreichen Umfangen desselben. Zugleich aber ist 2) die Heiligkeit auch wieder eine Frucht der Erkenntniß, und bei Gott insbesondere geht dieselbe auch nothwendig aus der Erkenntniß hervor; und von dieser Seite ist daher die Heiligkeit in Gott wiederum die Frucht und Offenbarung der Vollkommenheit seines Lebens, in wie weit dieses in der Weisheit und Wahrheit besteht; denn darum und dadurch ist das Leben des göttlichen Willens Heiligkeit, weil das Leben der göttlichen Vernunft lauterste Weisheit und Wahrheit ist. Nach beiden Seiten aber erscheint 3) die Heiligkeit als das Leben Gottes im engeren Sinne, oder per exc., inwiefern nämlich beim Leben besonders an eine gewisse innere Bewegung zu einem Objekte hin und an das innere Hegen, Verwerthen und Genießen desselben gedacht wird. So stellt sich die Heiligkeit Gottes als ein aus seiner Weisheit und Wahrheit hervorquellender Strom der reinsten und genußreichsten Liebe dar, weßhalb denn auch in der ganzen Sprache der Offenbarung und der Kirche speziell die Aeußerungen der Heiligkeit Gottes mit der prägnantesten Aeußerung des sinnlichen Lebens, dem Odem, verglichen werden, und das innere Produkt der Heiligkeit geradezu spiritus oder πνεῦμα genannt wird.

668 Die näheren Belege und die weitere Ausführung und Anwendung dieser ganzen Lehre folgen in der Behandlung der Trinität und der heiligmachenden Gnade, für welche hier der Grund gelegt werden mußte.

Schluß der Lehre vom göttlichen Leben.

§ 105. Die Seligkeit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens und die absolute Seligkeit und innere Herrlichkeit Gottes überhaupt, sowie seine Selbstverherrlichung.

Literatur: *Thom.* c. gent. l. 1. c. 100—102; 1. p. q. 26; in 1. dist. 49 q. 1; *Dion. Carthus.* opusc. de laud. Dei; *Tanner* in 1. p. de Deo q. 12. *Lessius* de summo bono l. 2.

Die Attribute, mit welchen wir bei den geistigen Geschöpfen, namentlich vom Standpunkte des Glaubens aus, die höchste Vollendung ihres ganzen geistigen Lebens, welche dasselbe dann erreicht, wenn es an seinem Ziele angekommen ist, zu bezeichnen pflegen, sind die Seligkeit und die Herrlichkeit; und wir stellen daher das selige und glorreiche Leben als ein höheres dem einfach wahren und weisen, resp. dem guten und heiligen gegenüber. Bei Gott, dessen Leben von vornherein durchaus vollendet ist, muß dieser Gegensatz wegfallen; weil er die Weisheit und Wahrheit und die Güte und Heiligkeit selbst ist, muß sein Leben auch von vornherein und wesentlich absolut selig und herrlich sein. Gleichwohl müssen diese Attribute auch im Leben Gottes eigens hervorgehoben werden, weil dasselbe eben in ihnen als Vorbild der höchsten Vollkommenheit erscheint, die wir durch Theilnahme an seiner Wahrheit und Güte erreichen sollen. Zugleich läßt sich an diesen Attributen das ganze Verhältniß des göttlichen Lebens zum göttlichen Wesen, und der Gegensatz zwischen Gott und der Creatur in ein neues Licht setzen, zumal wenn die Seligkeit und Herrlichkeit nicht bloß intransitiv, sondern auch transitiv, als Beseligung und Verherrlichung, gefaßt wird. Denn durch letztere Fassung entsteht der wichtige Unterschied, welchen die alten Theologen durch die Namen beatitudo, resp. gloria *objectiva* und *formalis* ausdrückten. Die Seligkeit des Lebens oder das selige Leben selbst heißt nämlich beatitudo formalis; der Gegenstand hingegen, dessen Besitz und Genuß das Leben zu einem seligen macht oder den Seligen beseligt, heißt beatitudo objectiva. Ebenso heißt die Herrlichkeit des Lebens oder das herrliche Leben selbst gloria formalis; inwiefern dagegen das herrliche Leben wesentlich eine Verherrlichung des Gegenstandes ist, in dessen Erkenntniß und Liebe es besteht, heißt das, wodurch dieser glorwürdig ist, gloria objectiva. 669

Dieser Gegensatz setzt aber voraus, daß überhaupt die Seligkeit direkt und zunächst in die Vollendung des geistigen Lebens der Erkenntniß und Liebe gesetzt, und daß die Herrlichkeit des Geistes, als innere Herrlichkeit desselben gefaßt, auf die vollkommene Ausgestaltung seines Lebens bezogen wird. Denn wenn man die Seligkeit eines Wesens einfach in den bewußten und genußreichen Besitz aller möglichen Güter, und die Herrlichkeit in den Besitz alles möglichen Großen und Schönen setzt, trifft jener Gegensatz entfernt nicht bei Allem zu, was als Gegenstand seligen oder herrlichen Besitzes bezeichnet werden kann. Im Gegentheil können alle übrigen Güter, mit Ausnahme des summum bonum, ebensowenig Gegenstand des eigentlichen beseligenden Genusses, als der eigentlichen Verherrlichung von Seiten des Besitzenden sein; sie stehen vielmehr im Dienste und unter der Herrschaft desjenigen Gutes, welches durch sich selbst den Besitzenden beseligt und in sich selbst verherrlicht werden soll, und gerade darum in sich selbst verherrlicht werden soll, weil es nur dadurch beseligt, daß es in seiner eigenen Güte und Herrlichkeit erkannt und geliebt, und daß so auch alles Uebrige auf seine Verherrlichung bezogen und in dieser Beziehung zum Gegenstande der Freude gemacht wird. 670

Daher unterschieden die Theologen nach dem Vorgange des hl. Augustinus (vgl. *Mag.* in 1. dist. 1. und die Commentare bes. *Bonav.* und *Aegid. Rom.*) sehr strenge das bonum quo sit fruendum und die bona quibus sit utendum, womit die weitere Unterscheidung in beatitudo oder gloria essentialis und accidentalis in Verbindung steht. Bei der gloria trifft dieser Gegensatz meist zusammen mit dem von gloria interna und externa, welche letztere wiederum theils in der äußeren Darstellung oder Erscheinung der inneren Glorie in oder durch andere Wesen (gloria ext. objectiva) oder in der Anerkennung und dem Lobe der inneren Glorie von Seiten anderer Wesen (gloria ext. formalis) besteht. Schlechthin aber verstehen die Theologen (vgl. *Thom.* c. gent. l. 1. ll. cc.) unter „Seligkeit und Herrlichkeit des Geistes" den aus der vollendeten Lebensthätigkeit desselben resultirenden Zustand, sowie auch diese Thätigkeit selbst; und sie unter-

scheiden beide unter einander nur insofern, als bei der Seligkeit direkt auf die innere Sättigung und Befriedigung und die wonnevolle Ruhe des Subjektes, bei der Herrlichkeit auf die Zierde und Schönheit und den bewunderungswürdigen Glanz des Subjektes Bezug genommen wird. Und von hier muß auch bei Gott ausgegangen werden, um die Erhabenheit seiner Seligkeit und Herrlichkeit zu bestimmen.

671 I. Zunächst ist es de fide und auch für die Vernunft evident, daß das Leben Gottes wesentlich ein unendlich seliges und herrliches Leben ist, sowie daß Gott von Natur die höchste Seligkeit und lebendige Herrlichkeit besitzt oder vielmehr diese selbst ist. Denn das Leben Gottes besteht wesentlich in der vollkommensten Erkenntniß und Liebe der absoluten Güte und Schönheit des göttlichen Wesens. Diese Thätigkeit aber enthält einerseits den vollkommensten, unmittelbarsten und adäquatesten Besitz und Genuß des höchsten und unendlichen Gutes und gewährt darum die höchste Sättigung und Befriedigung und eine unendlich wonnevolle Ruhe, also die höchste Seligkeit. Andererseits aber leuchtet in dieser Thätigkeit die ganze Zierde und Schönheit und der bewunderungswürdige Glanz sowohl der göttlichen Natur als des Prinzips derselben, wie des göttlichen Wesens als des Gegenstandes derselben hervor; sie ist also die vollkommenste, unmittelbarste und adäquateste Darstellung der lichtvollsten, erhabensten und unendlichen Herrlichkeit der göttlichen Natur und Wesenheit und folglich auch in sich selbst höchst herrlich und die lebendige Herrlichkeit selbst. Mit Einem Worte: Gott ist deßhalb von Natur unendliche Seligkeit und Herrlichkeit, weil er in seinem Leben die Wahrheit und Heiligkeit selbst ist. Daher nennt die hl. Schrift Gott schlechthin den Seligen (ὁ μακάριος 1 Tim. 1, 11; 6, 15) und deutet auch in vielfacher Weise an, daß er der allein schlechthin Herrliche sei, indem sie ihn in seinem Sein und Leben als den einzig absolut preiswürdigen darstellt.

672 Im Gegensatze zu Gott besitzt der geschaffene Geist von Natur nicht nur keine unendliche Seligkeit und Herrlichkeit seines Lebens; er hat auch in seiner Natur nicht einmal die Kraft und den Anspruch zu der erhabenen Art der Seligkeit und Herrlichkeit, welche in dem unmittelbaren Besitze des höchsten Gutes und der unmittelbaren, die ihr eigenthümliche Herrlichkeit in sich aufnehmenden Darstellung der höchsten Schönheit besteht. Ja, er besitzt nicht einmal in seiner Natur, als mit ihr sofort und untrennbar verbunden, diejenige Seligkeit und Herrlichkeit seines Lebens, zu welcher er von Natur bestimmt und befähigt ist. Er wird vielmehr theils durch unterstützenden theils durch erhebenden Einfluß Gottes erst zur Seligkeit und Herrlichkeit seines Lebens geführt und erlangt dieselbe nur als eine mehr oder minder vollkommene Theilnahme an der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes. Ganz besonders gilt das von derjenigen Seligkeit und Herrlichkeit der Creatur, welche, als in dem unmittelbaren Besitze des höchsten Gutes bestehend, der göttlichen in ihrer Eigenart ähnlich ist und darum in engerem Sinne eine Theilnahme an der eigenen Seligkeit und Herrlichkeit Gottes ist; sie kommt nur dadurch zu Stande, daß Gott selbst durch unmittelbare übernatürliche Einwirkung die Creatur aktiv beseligt und verherrlicht, gleichsam den Strom seiner Seligkeit in sie ergießend und mit dem Glanze seiner Herrlichkeit sie verklärend. Diese von

Gott verliehene Herrlichkeit der Creatur ist aber darum auch zugleich eine glänzende Offenbarung der in ihrem Gleichnisse sich wiederspiegelnden eigenen Herrlichkeit Gottes, die Gott zur Ehre gereicht, sowie dasjenige, was die Creatur vor Gott am höchsten wohlgefällig macht und sie bei Gott in Ehren stehen läßt.

Aus den eben genannten Gründen wird nicht bloß die innere Glorie Gottes selbst, 673
sondern auch die übernatürliche Vollendung der Creatur im Neuen Testament mit Vorliebe gloria Dei genannt, nämlich gloria similis gloriae Dei ipsius, gloria ex Deo, gloria manifestans gloriam Dei, und gloria apud Deum oder in oculis Dei. Dagegen gebraucht die hl. Schrift selbst hier nicht den Namen beatitudo, sondern statt dessen die Namen vita aeterna (vgl. darüber oben n. 396), sowie salus und pax, welche letztere mehr die negative Seite der Seligkeit ausdrücken, d. h. den Ausschluß des Verderbens und der Unruhe, während sie dieselben bei Gott nicht gebraucht, aber desto öfter ihn als auctor salutis (salvator) und pacis darstellt; denn bei der Creatur steht der Seligkeit immer die Möglichkeit und thatsächlich auch die Gefahr der Unseligkeit gegenüber, und wie daher hier die Seligkeit wesentlich als Befreiung von oder Sicherstellung gegen die Unseligkeit gedacht wird, so wird auch Gott als Urheber der Seligkeit zugleich als Befreier von der Unseligkeit dargestellt.

II. Die Erhabenheit der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes und ihr 674
Verhältniß zur Seligkeit und Herrlichkeit der Creatur, sowie auch das Verhältniß von Seligkeit und Herrlichkeit zu einander erhellt erst vollkommen, wenn beide betrachtet werden in Bezug auf ihren Gegenstand, d. h. dasjenige, dessen Besitz beseligt und was durch die Erkenntniß und Liebe verherrlicht wird, mit einem Worte, in Bezug auf den Gegensatz der beatitudo und gloria formalis zur objectiva.

1. Die Seligkeit Gottes ist insbesondere darum absolute Selig- 675
keit, weil sie nicht bloß die schlechthin höchste ist, sondern auch weil Gott alles, was Gegenstand seligen Besitzes und Genusses ist und sein kann, in sich selbst und durch sich selbst besitzt. Denn das höchste Gut, welches allein beseligen kann, besitzt er so, daß es in seinem eigenen Wesen enthalten und er es selbst ist; und in wie weit auch die Verherrlichung seiner selbst durch ehrenvolle Anerkennung mit zum Gegenstande der Seligkeit gehört, besitzt er in seiner eigenen Erkenntniß und Liebe eine ehrenvolle Anerkennung, welche ebenso unendlich ist, wie seine Güte und Schönheit, und durch das Lob und den Preis, den ihm andere Wesen zollen können, nicht ergänzt und vermehrt, sondern bloß reflektirt und nachgeahmt werden kann. Der Besitz äußerer Güter aber kommt bei der Seligkeit Gottes nur in sofern in Betracht, als er sich der Macht bewußt ist, auch solche nach Belieben hervorzubringen und durch die absolute Herrschaft, die er über dieselben übt, sich auch nach Außen zu verherrlichen, nicht jedoch, um durch deren Genuß seine innere Seligkeit zu vermehren. Der aktuelle Besitz äußerer Güter kann daher bei Gott nicht einmal als accidentelle Seligkeit, sondern bloß als Aeußerung seiner Seligkeit bezeichnet werden.

Umgekehrt ist die Seligkeit der Creaturen wesentlich eine relative, 676
nicht bloß in dem Sinne, daß sie bloß eine verhältnißmäßige ist, sondern auch, weil sie in dem Besitze von Gütern besteht, welche nicht in ihrem Wesen enthalten sind, und deßhalb eine wesentliche Beziehung nach Außen und Abhängigkeit von Außen einschließt. Denn das höchste Gut, in dessen Er-

kenntniß und Liebe die Substanz ihrer Seligkeit besteht, ist ein Wesen außer und über der Creatur, Gott, mit dem sie in Verbindung treten muß; und ebenso ist das Bewußtsein, von Gott geliebt und anerkannt zu sein oder bei Gott in Ehren zu stehen, zur Seligkeit der Creatur wesentlich nothwendig; die in dieser Seligkeit enthaltene Liebe zu Gott bringt es sogar mit sich, daß die höchste Wonne der seligen Creatur nicht in der Freude über den eigenen Besitz des höchsten Gutes, sondern in der Freude über die Seligkeit und Herrlichkeit, welche Gott besitzt, enthalten ist, und daß so auch die eigene Vollkommenheit den Geist noch mehr deßhalb erfreut, weil sie Gott gefällt und zu seiner Ehre gereicht, als weil sie ihm selbst gefällt und zur Ehre gereicht. Wie jedoch der Besitz des höchsten Gutes nicht ausschließt, daß das Geschöpf von und aus demselben noch andere äußere Güter empfange, so ist auch bei ihm noch eine gewisse accidentelle Ergänzung seiner inneren Seligkeit durch den Besitz und Genuß anderweitiger Güter denkbar.

677 2. Die Herrlichkeit Gottes ist ebenfalls eine absolute, nicht bloß inwiefern sie überhaupt die höchste ist, sondern ganz besonders darum, weil das göttliche Leben den glorwürdigen Gegenstand, den es als gloria formalis, d. h. als ehrenvolle Anerkennung, verherrlicht, einzig und allein in sich selbst besitzt und außer sich nichts Glorwürdiges vorfindet, dem Gott Ehre und Anerkennung schuldete. Vielmehr ist die Glorwürdigkeit der Creaturen ein freies Geschenk der Güte Gottes und wird auch von Gott wesentlich auf sich selbst zurückbezogen.

678 Die Herrlichkeit des geschaffenen Geistes hingegen ist wesentlich eine relative, nicht nur, weil sie eine empfangene und beschränkte ist, auch nicht bloß deßhalb, weil sie als Wirkung Gottes zu dessen äußerer Ehre gereichen soll; sondern weil sie in ihrem innersten Wesen und in ihrer höchsten Vollendung eben darin besteht, daß der Geist Gott als das höchste Gut durch die Erkenntniß und Liebe desselben lobt und preist und alle seine eigene Herrlichkeit auf die Verherrlichung Gottes bezieht.

---

679 Weil die Seligkeit wie die Herrlichkeit Gottes absolut in sich selbst vollendet ist, so kann alles Wirken Gottes nicht auf eine Ergänzung oder Vermehrung seiner Seligkeit und Herrlichkeit, sondern nur auf eine eben aus ihrer überschwenglichen Fülle hervorgehende Mittheilung und Offenbarung derselben gerichtet sein. Eine solche Mittheilung und Offenbarung gibt es aber nicht nur in dem freien Wirken Gottes nach Außen; es gibt auch ein nothwendiges inneres Wirken in Gott, wodurch die ganze Fülle seiner Seligkeit und Herrlichkeit mitgetheilt und offenbart wird — und dieß ist die Grundidee des Geheimnisses der Trinität, welches sich hier naturgemäß anschließt.

Zweiter Theil der Gotteslehre

oder:

Viertes Hauptstück.

Die göttliche Trinität,

d. h. die innere, substanzielle Offenbarung und Mittheilung des göttlichen Lebens und die dadurch bedingte Existenz der göttlichen Wesenheit und Natur in drei Hypostasen oder Personen, oder die dreifaltige Subsistenz der Einen göttlichen Substanz.

Literatur: Die ganze Lehre von der Trinität ist schon von den Vätern, besonders 680
bei Gelegenheit der arianischen Häresie in umfassender Weise behandelt worden; zunächst positiv und apologetisch, aber insofern auch spekulativ, als die dialektische Lösung der rationalistischen Einwände der Häretiker es forderte, und die Betrachtung der mannigfaltigen Beziehungen dieses Grunddogmas mit allen anderen Dogmen, besonders der Incarnation und der heiligmachenden Gnade, es mit sich brachte. Als klassisch sind besonders hervorzuheben: *Athanas.* contra Arianos orationes 4 (über die Gottheit des Sohnes: l. 1. Filius non temporalis nec mutabilis, l. 2. Filius non factus nec creatus, l. 3. Filius non alienus a Patre, sed unum cum Patre; l. 4. Filius ut *Verbum* subsistens Patris simul unum cum ipso et distinctus ab ipso) und ad Serapionem epistolae 4 (besonders über die Gottheit des hl. Geistes); *Basil.* contra Eunomium libri 5 (besonders Lösung der philosophisch-dialektischen Einwände; die Authenticität der beiden letzten Bücher wird freilich bestritten: 1. de Ingenito, 2. de Genito, 3. de Spiritu Sancto, 4. und 5. Ergänzung zu 2. und 3.), und de Spiritu S. ad Amphilochium; *Greg. Naz.* besonders in den orat. 5. theologicae; (vgl. über die Trinitätslehre Gregor's das vorzügliche Werk von Hergenröther: die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit &c. Regensburg 1850); *Greg. Nyss.* contra Eunomium libri 12; *Didymus* de Trinitate libri 3 (l. 1. Beweis der Gottheit des Sohnes, l. 2. des hl. Geistes, l. 3. Recapitulation und Widerlegung der Einwände) und de Spiritu S.; *Cyrill.* Alex. thesaurus de ss. Trinitate; *Hilar. Pict.* de Trinitate ll. 12 (zunächst über die Gottheit des Sohnes, vom hl. Geiste nur vorübergehend in l. 2. und l. 12.; streng systematischer Beweis und Apologie des Dogmas, wozu der Plan im ersten Buche dargelegt ist); *Ambros.* de fide Trinitatis (speziell von der Consubstantialität des Sohnes ll. 5.) und de Spir. S. ll. 3.; *August.* de Trinitate ll. 15. (l. 1—4. das Positive besonders mit Rücksicht auf die äußern Erscheinungen der Trinität in den Theophanien oder missiones; l. 5—7. begriffliche Fixirung und Formulirung des Dogmas; l. 8—15. analogische Vermittlung und spekulative Erklärung des Dogmas für den intellectus fidei; das letzte (15.) Buch enthält die Resultate, welche durch die übrigen vorbereitet worden, und gibt auch in cap. 3. eine Uebersicht über die früheren Bücher). Der letzte Theil dieses Werkes, worin August. über die Leistungen der übrigen Väter hinausging, bildete die Grundlage für die großartigen spekulativen Arbeiten der Scholastik. — Sein Inhalt wurde zunächst von *Anselm.* bündig und organisch zusammengefaßt im Monologium und weiter überarbeitet von *Petr. Lomb.* in 1. dist. 1. ff. und *Guilelm. Paris.* opusc. de Trinitate. *Richard* a S. Vict. brachte in seinen geistvollen ll. 6. de Trinitate noch viele neue Ideen dazu. Technisch vollendet wurde die theologische Entwicklung durch *Alex. Hal.* 1. p. q. 42 ff.; *Bonav.* in Mag.

l. 1. (die Lehre des h. B. ist später eigens bearbeitet worden von dem Kapuziner *Theod. Foresti* Rom. 1633), und *Thom.* bes. 1. p. q. 27 ff.; c. gent. l. 4. c. 1. ff., und in den qq. disp. passim. Alle Leistungen des 13. Jahrhunderts sind vereinigt bei *Dion. Carth.* in 1. l. sent. Nach dem Tridentinum sind durch positiv-apologetische Behandlung ausgezeichnet *Bellarmin* de Verbo Dei l., *Gregor.* de Valentia de Trinitate ll. 5., *Petav.* de dogm. tom. II. (jedoch bezüglich der vornicänischen Väter nicht vorsichtig), kürzer *Thomassin.* de Trinit. (in tom. III. der dogmat.); das positiv und scholastisch vorzüglichste Hauptwerk ist aber *Ruiz* de Trinitate. — Aus der neuesten Zeit sind als eingehende und lehrreiche Behandlungen zu erwähnen: Kuhn, die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, (vorzüglich dogmenhistorisch, das Spekulative weniger glücklich); *Franzelin* tr. de ss. Trinitate (positiv und spekulativ gleich gut) u. Kleutgen Th. d. V. 2. Aufl. Bd. I. (speziell gegen die Entstellungen des Dogmas durch die Günther'sche Philosophie). S. a. unsere „Mysterien des Christenthums", woraus hier alles Wesentliche verwerthet ist. Das Dogmenhistorische ist auch reichlich behandelt von Schwane in seiner Dogmengesch. Bd. I.—II. und Werner, Gesch. der apol. Literatur.

681 Plan und Methode. Um diesen Gegenstand in einer möglichst übersichtlichen und zugleich erschöpfenden Weise zu behandeln, schlagen wir folgenden Weg ein. Zuerst legen wir das kirchliche Dogma von der Dreiheit und Einheit der göttlichen Personen nach der Glaubensregel vor, und zeigen dann sofort, wie dasselbe in der hl. Schrift enthalten und in der kirchlichen Tradition schon in den ersten vier Jahrhunderten besonders von den griechischen Vätern in seiner deutlichen und bestimmten begrifflichen Fassung vollständig ausgebildet worden ist — dogmatischer Theil (de *fide* Trinitatis). An zweiter Stelle geben wir dann die genetische und principielle Entwicklung des Dogmas, welche, wie die Verbindung in der Summa des hl. Thomas zeigt, die Gotteslehre von dort aus weiterführt, bis wohin wir sie dargestellt haben, weil die Trinität in Gott eben auf der inneren Offenbarung und substanziellen Mittheilung des absolut in sich vollendeten Lebens Gottes, resp. der Fruchtbarkeit und Mittheilsamkeit der göttlichen Natur beruht — theologischer Theil (de *intellectu* fidei). Der Gesichtspunkt, von welchem der theologische Theil auszugehen hat, ist historisch zugleich mit der Vollendung der begrifflichen Fassung von den griechischen wie den lateinischen Vätern, besonders von dem hl. Augustinus, beiderseits freilich in etwas verschiedener Gestalt, festgestellt, aber erst in der Scholastik des Mittelalters von St. Anselm an vollständig verwerthet worden. Daher nimmt der zweite Theil in seinem Ausgangspunkte die Geschichte des Dogmas dort auf, bis wohin sie im ersten geführt wurde. Auf diese Weise läßt sich in unserem Plane der doppelte Vortheil erzielen, daß er sowohl die Genesis der Erkenntniß der Trinität, wie die Construktion ihres Inhaltes in einem geordneten Bilde zur Anschauung bringt. Dieselbe Anordnung befolgt in der Hauptsache auch der hl. Augustinus in den Büchern de Trinitate (s. oben).

682 Das Verhältniß dieses Theiles der Gotteslehre zu dem vorhergehenden drückt man in neuerer Zeit auch so aus, daß der erste von der göttlichen Wesenheit und Natur, der zweite von der Subsistenz und Persönlichkeit Gottes handle. Damit aber ist sowohl der Gegensatz wie die Verbindung der Theile nicht deutlich genug ausgesprochen. Denn unter Subsistenz und Persönlichkeit Gottes bezeichnet man heutzutage vielfach bloß, daß Gott ein von allen anderen Wesen verschiedenes, in sich selbst bestehendes und selbstbewußtes Wesen sei. In diesem Sinne wird aber die Subsistenz und Persönlichkeit Gottes schon durch die Lehre von seiner Wesenheit und Natur erledigt; und es wäre ein fundamentaler Irrthum zu glauben, bei Gott ließen sich Natur und Subsistenz so unterscheiden, wie bei einem Menschen Idee und Wirklichkeit, oder Natur und Persönlichkeit, wie beim Menschen Potenz und Verwirklichung. Im Gegentheil setzt die Trinitätslehre die göttliche Wesenheit und Natur selbst als eine subsistente und persönliche im obigen Sinne schon voraus und zeigt nur, wie die vollendete Aktualität der göttlichen Natur eine solche Fruchtbarkeit und eine solche überschwengliche Fülle mit sich bringt, daß sie wesentlich nicht bloß in Einer, sondern in drei Hypostasen subsistiren, und nicht nur einer, sondern drei Personen angehören kann und muß.

Erste, dogmatische Abtheilung.

Die dogmatischen Bestimmungen über die Dreiheit und Wesenseinheit der göttlichen Personen nachgewiesen in Schrift und Tradition.

§ 106. A. Die Lehre von der Trinität in ihrer kirchlich-dogmatischen Formulirung.

683 Als Haupt- und Grunddogma des ganzen Christenthums, zugleich als unterscheidendes Dogma gegenüber dem Judenthum einer- und dem Heidenthum andererseits, war das Geheimniß der Trinität von *den apostolischen Zeiten* an für den allgemeinen Glauben formulirt, indem es den Kern des *Taufsymbolums* bildete; und von dieser ursprünglichen Formulirung sind alle späteren ausgegangen, um deren Sinn gegenüber den häretischen Verdrehungen klarer und reicher zu entwickeln.

684 I. Das *ursprüngliche einfache Bekenntniß* lautete: Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, . . . et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum . . . est in Spiritum Sanctum. Weil Vater und Sohn offenbar als verschiedene Personen unterschieden werden, muß dieß auch beim heiligen Geiste der Fall sein; da auf alle drei der Glaube und der Glaubens*kult* sich gleichmäßig richtet, erscheinen sie alle als Personen von gleichem göttlichen Range; da aber auch der Glaube an Einen Gott zu Grunde gelegt wird, so müssen der Sohn und der heilige Geist Ein Gott sein mit dem Vater, indem sie aus ihm und mit ihm dieselbe göttliche Natur besitzen. Wenn aber die Gottheit beim Sohne und dem hl. Geiste nicht ausdrücklich ausgesprochen oder wiederholt wird: dann geschieht das deßhalb, weil nicht nur für beide schon in ihrer Beziehung zum Vater der Mitbesitz der Gottheit ausgesprochen ist, sondern auch die Wiederholung der Formel „et in unum Deum“ bei Filium und Spiritum S., von ihrer Härte abgesehen, die enge Beziehung beider Personen zum Vater und damit auch die Art und Weise, wie alle drei Personen *Ein* Gott sind, verdunkelt haben würde.

685 Von dem wahren Sinne dieser Formel wich die Häresie der ersten Jahrhunderte, an das Judenthum und Heidenthum sich anlehnend und im Allgemeinen vorherrschend rationalistisch, nach drei Richtungen ab. 1) Die *Antitrinitarier* oder *Monarchianer* (wie sie sich selbst nannten) läugneten in Folge einseitiger Betonung der Einheit Gottes die reale Verschiedenheit oder die *Dreifaltigkeit* der drei Personen, und betrachteten dieselben nur als verschiedene Erscheinungsformen (πρόςωπα), Modalitäten oder Kräfte einer und derselben Person; untereinander unterscheiden sie sich dann hauptsächlich durch die verschiedene Beziehung, in welche sie die Eine göttliche Person zu Christus und zur Welt überhaupt brachten — ebionitische und sabellianische (patripassianische) Form. — 2) Die *Subordinatianer*, schon im dritten Jahrhundert durch rationalisirende katholische Gelehrte vorbereitet, hauptsächlich aber durch den Arianismus und seinen Ausläufer, den Macedonianismus, vertreten, läugneten dagegen durch falsche Betonung und Auffassung des realen Unterschiedes der Personen und des Ausganges der beiden letztern aus der ersten die *Dreieinigkeit*, namentlich in soweit als diese die vollkommene *Gleichheit* der drei Personen einschließt. Sie ließen nämlich die beiden letzten Personen durch eine Wirksamkeit Gottes nach Außen, durch Schöpfung entstehen, sprachen ihnen daher die Gemeinschaft der göttlichen Natur, folglich auch der göttlichen Eigenschaften, namentlich Ewigkeit und Unwandelbarkeit, Allmacht und Anbetungswürdigkeit ab und stellten sie als Mittelwesen *über* den übrigen Creaturen, aber *unter* dem wahren Gott dar. — 3) Der *Tritheismus*

endlich, welcher jedoch erst später sporadisch als geschlossenes System auftrat und vorher nur von den Monarchianern und Subordinatianern als Zerrbild der von ihnen bekämpften katholischen Lehre hingestellt, von den Katholiken aber als solches stets zurückgewiesen wurde, wollte sowohl den Unterschied der Personen wie die Gleichheit der Natur und der Würde in denselben wahren, glaubte aber beide nicht wahren zu können, wenn er nicht mit den Personen die Natur vervielfältigte und dadurch die wesentliche Gemeinschaft derselben untheilbaren Natur läugnete; er vernichtete also ebenso sehr, nur in anderer Weise, die Dreieinigkeit in Gott, wie der Subordinatianismus.

686 II. Gegenüber allen drei obengenannten Richtungen zugleich fixirte schon Papst Dionysius die katholische Lehre in seinem berühmten Lehrschreiben an Dionysius von Alexandrien, der in seinem antisabellianischen Eifer den Unterschied der Personen so betont hatte, daß dadurch die Einheit gefährdet schien. Zunächst wendet der Papst sich gegen die Sabellianer, dann gegen den Tritheismus und zuletzt gegen den Subordinatianismus; nur die beiden letztern Partieen, welche sich auf die Einheit und Gleichheit des Wesens oder die „göttliche Monarchie" beziehen, sind uns von Athanasius, der sich den Arianern gegenüber darauf bezog (in l. de sent. Dion. Alex.), erhalten.

687 Jam vero aequum fuerit disputare adversus eos, qui *monarchiam*, quae augustissima est Ecclesiae Dei praedicatio, *in tres quasdam virtutes ac separatas hypostases tresque deitates dividentes ac discindentes destruunt.* Audivi enim quosdam, qui apud vos divinum verbum praedicant et docent, huius opinionis magistros esse, qui quidem e diametro, ut ita loquar, Sabellii opinioni adversantur. Hic enim blasphemat, ipsum Filium dicens esse Patrem, et vicissim: illi vero tres Deos quodam modo praedicant, dum sanctam unitatem (μονάδα) in tres diversas (ξένας) hypostases ab invicem omnino separatas dividunt. *Uniri* enim necesse est divinum *Verbum Deo universorum* et *Spiritum Sanctum in Deo manere et inhabitare;* atque ita *divinam Trinitatem in unum*, quasi in quendam verticem, *Deum universorum omnipotentem dico, reduci* (συγκεφαλαιοῦσθαι) *atque colligi* omnino necessarium. Insipientis enim Marcionis doctrina, quae in tria principia monarchiam secat et dividit, diabolica sane est, non autem verorum Christi discipulorum, vel eorum quibus Salvatoris disciplina placet. Hi enim probe norunt Trinitatem quidem in divina Scriptura praedicari, tres autem esse Deos neque in veteri neque in novo Testamento doceri.

Sed neque minus culpandi sunt, qui Filium *opus* esse existimant, et Dominum *factum* esse, sicut unum eorum, quae vere facta sunt, arbitrantur: cum illum genitum esse, ut congruit ac decet, non conditum aut factum, divina eloquia testentur. Non levis igitur, sed maxima est impietas, Dominum aliquo modo manufactum dicere. Nam si factus est Filius, erat tempus quando non erat: atqui fuit semper, si utique est, ut ipse declarat, in Patre. Et si Christus verbum, sapientia et virtus est — haec enim Christum esse divinae docent litterae, ut ipsi nostis — haec sane virtutes Dei sunt. Quocirca si factus est Filius, fuit tempus quando haec non erant: adeoque fuit tempus, quo sine his erat Deus: quod perabsurdum est .... [Nach einer kurzen Abweisung der Berufung auf die Stelle Dominus creavit me wird schließlich das Gesagte, wie folgt, zusammengefaßt:

Neque igitur admirabilis et divina *unitas in tres divinitates est separanda, neque factionis vocabulo dignitas* ac summa magnitudo *Domini est diminuenda:* sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem, et in Christum Jesum eius Filium, et in Spiritum Sanctum: Verbum autem Deo universorum esse unitum (ἡνῶσθαι). Quippe *Ego*, inquit, *et Pater unum sumus*: et, *Ego in Patre, et Pater in me est. Ita scilicet divina Trinitas et sanctae monarchiae praedicatio integra servabitur.* Vgl. über die epochemachende Bedeutung dieses Lehrschreibens Kuhn, Trinität § 16; Hagemann, römische Kirche § 22.

In diesem päpstlichen Lehrschreiben war schon Alles präformirt, was später das Nicänische Concil über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und das Constantinopolitanische über den hl. Geist feststellte; das letztere hatte überdieß noch die unmittelbar vorhergegangenen Anathematismen des Papstes Damasus zur Grundlage, welche ebenso allgemein, wie das Lehrschreiben von Papst Dionysius, aber noch eingehender, als dieses, die Gesammtlehre von der Dreiheit und Einheit in Gott fixiren. Jene beiden Concilien haben dagegen je nur Eine der drei Personen in's Auge gefaßt; und zwar hat nur das erstere, welches von vorn herein ökumenisch war, auch einen schärferen Ausdruck des Dogmas aufgestellt, indem es das ἑνῶσθαι bei Dion. durch ὁμοούσιος erklärte, während das andere, das nicht von vornherein ökumenisch war, bloß die Lehre des Damasus kurz zusammenfaßte. 688

III. Das Nicänum präcisirte den Arianern gegenüber das Objekt des Glaubens an den Sohn Gottes, und zwar theils positiv in der Erweiterung des apostolischen Symbolums durch Entwicklung des Begriffes der Sohnschaft, resp. der Zeugung, theils negativ durch einen dem Symbolum beigegebenen Anathematismus. 689

Das Symbolum lautet: Et in unum Dominum, Jesum Christum Filium Dei, qui *ex* Patre unigenitus generatus, hoc est ex substantia Patris, — Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, — genitum, non factum, consubstantialem (ὁμοούσιον) Patri, per quem omnia facta sunt, et quae in coelo, et quae in terra. — Eos autem qui dicunt: erat quando non erat [Filius Dei], et priusquam gigneretur non erat — et ajunt Filium Dei ex non exstantibus factum vel ex alia substantia (ὑποστάσεως) [1] vel essentia esse [d. h. ex alia quam Patris] — vel creatum vel mutabilem vel vertibilem esse, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia. Das Nicänum erklärt also den Sohn als Sohn im eigentlichsten und strengsten Sinne des Wortes, der, nach der Schrift aus wahrer Zeugung hervorgehend, in einziger Weise so genannt werde. Als wahrhaft gezeugt geht er aber aus der Substanz des Vaters, nicht bloß aus seiner Macht oder seinem Willen, so hervor, daß diese auf ihn übergeht und er mit dem Vater gleichen oder vielmehr desselben Wesens ist (denn diesen strengeren Sinn hat das ὁμοούσιος auf Gott angewandt von selbst), also auch Gott ist, wie dieser und Ein Gott mit ihm. Das lumen ex lumine bezeichnet den geistigen Charakter der Zeugung; das Deum verum ex Deo vero soll verhüten, die Gottheit des Sohnes anders zu denken, als die des Vaters; und das per quem omnia facta sunt soll vollends zeigen, daß der Sohn nicht nur keine Creatur ist, sondern ebenso, wie es im Anfang des Symbolums vom Vater gesagt wird, vermöge seiner göttlichen Natur der Schöpfer aller Creatur und daher auf denselben Titel hin, wie der Vater, unser Herr sei. — Der beigefügte Anathematismus verwirft aber nicht nur den formellen Gegensatz der Homousie, — das aus Nichts oder aus einer anderen Substanz sein, — sondern auch die von den Arianern besonders hervorgehobene Zeitlichkeit des Ursprungs und die dadurch bedingte Wandelbarkeit des Sohnes Gottes. 690

IV. Das Constantinopolitanum präcisirte sodann den Macedonianern gegenüber das Objekt des Glaubens *in Spiritum Sanctum*, aber in etwas anderer Weise, als das Nicänum mit dem Sohne gethan, weil der Begriff der Zeugung, welcher beim Sohne von selbst auf die Consubstantialität überleitete, hier nicht zu verwenden war. 691

[1] Es wird zwar hier zwischen ὑπόστασις und οὐσία unterschieden, aber doch nicht so scharf, wie es später geschah, wo hypostasis den Sinn von suppositum erhielt, sondern mehr im Sinne des lat. substantia im Unterschied von essentia (s. unten § 114.)

692 Der Text lautet: Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem (im Griechischen Alles in adjektivischer Form τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν) qui ex Patre procedit (ἐκπορευόμενον) qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.

Die Gottheit und Homousie des hl. Geistes wird hier formell dadurch ausgesprochen oder vielmehr umschrieben, daß verschiedene göttliche Prädikate, welche ihm in der hl. Schrift beigelegt sind, kurz zusammengefaßt werden. Unter diesen Prädikaten befindet sich aber auch eines, das „ex Patre procedit", worin der Grund angegeben wird, weßhalb der hl. Geist vermöge seines Ursprungs den beiden anderen Personen gleichzustellen sei. Das *ex* Patre steht allerdings nicht in dieser Verbindung in der hl. Schrift, sondern a Patre (παρὰ πατρός); aber durch das *ex* wollte das Concil den Ursprung des hl. Geistes nach der vom Nicänum darüber gegebenen Erklärung als einen Ursprung ex substantia Patris bezeichnen. Daß hingegen das Concil den Ausdruck der hl. Schrift nicht auch durch Beifügung des Filioque erklärte, sondern bloß sagte ex *Patre*, beruht darauf, daß es 1) nicht darauf ankam, das direkte Verhältniß des hl. Geistes zum Sohne, sondern das beiden Gemeinschaftliche hervorzuheben, nämlich, daß der hl. Geist kraft seines Ursprunges aus dem Vater (als ἐκπορευόμενος) ebenso in innerem substanziellen Zusammenhange mit dem Vater stehe, wie der Sohn kraft der Zeugung; 2) daß hiedurch sofort der tiefste Grund angegeben wird, weßhalb der hl. Geist göttlichen Wesens ist und Ein Gott ist mit dem Vater; 3) daß endlich auch die Gegner der Gottheit des hl. Geistes, um dieselbe läugnen zu können, behaupteten, er gehe unmittelbar bloß vom Sohne aus, und zwar wie die übrigen Dinge, quae per eum facta sunt. Daher heißt es auch in den Anathematismen des Papstes Damasus, welche dem obigen Symbolum vorausgingen und zu Grunde lagen, ausdrücklich n. 16.: Si quis non dixerit, Spiritum *ex* Patre esse vere et proprie, *sicut Filius ex divina substantia* et Deus Dei Verbum A. S.; und n. 18: Si quis dixerit Spiritum Sanctum facturam aut *per Filium factum* A. S. Der Ausgang des hl. Geistes vom Sohne sollte also hiermit nicht ausgeschlossen werden; vielmehr wurde er vorausgesetzt und in seiner wahren Bedeutung erklärt.

693 V. Obgleich die Anathematismen des Papstes Damasus dem Constantinopolitanum vorausgegangen sind, so läßt sich doch der letzte derselben, wie als Zusammenfassung des Inhaltes der übrigen Anathematismen, so auch als Schlußstein aller bisherigen dogmatischen Formeln betrachten. Er wendet sich zugleich, wie die Formel des Papstes Dionysius, gegen den Tritheismus und Suborbinatianismus [1].

694 Er lautet: Omnes haeretici de Filio Dei et Spiritu S. male sapientes in Judaeorum atque Gentilium incredulitate consistere convincuntur. Si quis autem *diviserit Deitatem,* Patrem dicens *divisim* Deum et Filium Deum et Spiritum S. Deum, atque ita temere putet *Deos* dici, et non *Deum* propter unam deitatem et dominationem, quam credimus et scimus Patris et Filii et Spiritus S.; aut si quis rursus *subtrahat* Filium et Spiritum S., ita ut *solum* Patrem putet Deum dici aut unum Deum credi: anathema sit. Nomen namque *deorum* et angelis et sanctis omnibus a Deo est impositum et donatum; de Patre autem et Filio et Spiritu S. propter unam aequalem divinitatem non nomen deorum, sed *Dei,* nobis ostenditur et indicatur: ut credamus [d. h. atque hoc causa est cur credamus], quia in Patre et Filio et Spiritu S. solum [d. h. in *uno nomine* P. et F. et Sp. S.] baptizamur, et non in archangelorum nominibus aut angelorum, sicut haeretici aut Judaei aut etiam Gentiles insanientes. Haec ergo est salus christianorum, ut dum credimus in *Trinitatem,* id est, in Patrem et Filium et Sp. S., in ea *unam eandemque divinitatem* et dominationem, majestatem et substantiam sine dubio credamus.

---

[1] Der alte lateinische Text, wie er sich bei Denzinger findet, ist theilweise mangelhaft und kaum verständlich. Wir geben daher eine dem deutlicheren griechischen Texte bei Theodoret accommodirte Version. Letzterer bei *Hardouin* I pag. 805 und *Coustant* ep. Rom. Pontif.

VI. Das sogenannte *Symbolum Athanasianum* (wahrscheinlich aus dem 695
V. Jahrhundert) faßt die ganze Trinitätslehre formell als solche zusammen, indem es die Doppelform: unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate ausführt und lehrt, wie weder die Personen vermengt (neque confundentes personas) noch die Substanz getrennt (neque substantiam separantes) werden dürfe. Namentlich aber betont es, daß zwar jeder einzelnen Person wegen der substanziellen Einheit mit den andern alle Wesensattribute beigelegt werden müßten (increatus, immensus, aeternus — omnipotens, Deus, Dominus), daß aber diese Attribute wegen derselben Einheit der Substanz, woran sie haften und vermöge deren sie den einzelnen Personen zukommen, ebenso wenig vervielfältigt werden, wie die Substanz, und daher in substantivischer Fassung keinen Plural zulassen, sondern von allen Personen zusammen, wie von jeder einzelnen, nur im Singular ausgesagt werden können.

VII. Die vollständigste symbolische Formulirung der Trini- 696
tätslehre aus der patristischen Zeit enthält aber das Symbolum der XI. Synode von Toledo (v. J. 675), welches die ganze technische Ausbildung des Dogmas, wie sie sich in den Kämpfen mit der Häresie gestaltet, wiederspiegelt. Es behandelt zunächst im Anschluß an die früheren Symbole I. die einzelnen drei Personen der Reihe nach, und entwickelt II. im Anschluß daran in drei weiteren Abschnitten das Allgemeine des Dogmas: 1) die wahre Einheit der Substanz unbeschadet der Dreiheit der Personen; 2) die wahre Dreiheit der Personen unbeschadet der Einheit der Substanz und 3) die trotz der Verschiedenheit und gerade kraft der Verschiedenheit bestehende untrennbare Verbindung zwischen den Personen untereinander.

I. Confitemur et credimus sanctam et ineffabilem Trinitatem, Patrem et Filium 697
et Spiritum S., unum Deum naturaliter esse, unius substantiae, unius naturae, unius quoque majestatis atque virtutis.

1) Et *Pater* essentia quidem ineffabilis substantiae suae Filium ineffabiliter genuit; Deus Deum, lux lucem: ab ipso est ergo omnis paternitas in coelo et in terra.

2) *Filium* quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natum, nec tamen factum esse fatemur: quia nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando exstitit sine Patre. Et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio: quia non Pater a Filio, sed Filius a Patre generationem accepit. Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus, sed non de Filio; Pater quidem Filii, non Deus de Filio: ille autem Filius Patris et Deus de Patre; aequalis tamen per omnia Filius Deo Patri: quia nec nasci coepit aliquando, nec desiit. Hic etiam unius cum Patre substantiae creditur, propter quod et ὁμοούσιος Patri dicitur, hoc est, eiusdem cum Patre substantiae creditur: ὁμός enim graece unum, οὐσία vero substantia dicitur, quod utrumque coniunctum sonat una substantia. Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia eius, idem Filius genitus vel natus esse credendus est. Sempiternus ergo Pater, sempiternus et Filius. Quodsi semper Pater fuit, semper habuit Filium, cui Pater esset: et ob hoc Filium de Patre natum sine initio confitemur. Nec enim eundem Filium Dei pro eo, quod de Patre sit genitus, defectae naturae portiunculam nominamus; sed perfectum Patrem perfectum Filium sine diminutione, sine defectione genuisse asserimus, quia solius divinitatis est inaequalem Filium non habere. Hic etiam Filius Dei *natura est Filius*, non adoptione, quem Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est; quia nec ulla in Deo necessitas cadit, nec voluntas sapientiam praevenit.

3) *Spiritum quoque sanctum,* qui est tertia in Trinitate persona, unum atque

aequalem cum Deo Patre et Filio credimus esse Deum, unius substantiae, unius quoque esse naturae: non tamen genitum vel creatum, sed *ab utrisque procedentem amborum esse Spiritum.* Hic etiam Spiritus sanctus nec ingenitus nec genitus creditur: ne aut si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus, aut si genitum, duos Filios praedicare monstremur. Qui tamen nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur; nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandum creaturam, sed *simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum agnoscitur.* Hic igitur Spiritus sanctus missus ab utrisque creditur; sed minor a Patre et Filio non habetur, sicut Filius propter assumptam carnem minorem se Patre et Spiritu sancto esse testatur.

II. Haec est sanctae Trinitatis relata narratio: quae *non triplex,* sed *Trinitas* et dici et credi debet. Nec recte dici potest, ut *in uno Deo* sit Trinitas, sed *unus Deus Trinitas.*

1) In relativis vero personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, sanctus Spiritus ad utrosque refertur: quae quum relative tres personae dicantur, una tamen natura per substantiam creditur. Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas. Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est: similiter et Spiritus sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur, in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur. Item quum dicimus: Deus, non ad aliquid dicitur, sicut Pater ad Filium vel Filius ad Patrem, vel Spiritus sanctus ad Patrem et Filium, sed ad se specialiter dicitur Deus. Nam et si de singulis personis interrogemur, Deum necesse est fateamur. Deus ergo Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus singulariter dicitur; nec tamen tres dii, sed unus est Deus. Item et Pater omnipotens et Filius omnipotens et Spiritus sanctus omnipotens singulariter dicitur; nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens, sicut et unum lumen unumque principium praedicatur. Singulariter ergo, ut unaquaeque persona plenus Deus, et totae tres personae unus Deus confitetur et creditur: una illis vel indivisa atque aequalis Deitas, maiestas sive potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus; quia nec minus aliquid habet, quum unaquaeque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius quum totae tres personae unus Deus enuntiatur (al. enuntiantur). Haec ergo sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, *nec recedit a numero, nec capitur numero.* In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Nam ita huic sanctae Trinitati unum naturale convenit nomen, ut in tribus personis non possit esse plurale. Ob hoc ergo credimus illud in sacris Litteris dictum: Magnus Dominus noster et magna virtus eius et sapientiae eius non est numerus.

2) Nec quia tres has personas esse diximus unum Deum, eundem esse Patrem, quem Filium, vel eum esse Filium, qui est Pater, aut eum, qui Spiritus sanctus est, vel Patrem vel Filium dicere poterimus. Non enim ipse est Pater, qui Filius; nec ipse Filius, qui Pater; nec Spiritus sanctus ipse, qui est vel Pater, vel Filius: quum tamen ip*sum* sit Pater quod Filius; ip*sum* Filius quod Pater; ip*sum* Pater et Filius quod Spiritus sanctus: id est, natura unus Deus. Quum enim dicimus, ipsum esse Patrem quod Filium; ipsum Filium quod Patrem; ipsum Spiritum sanctum quod Patrem et Filium, ad naturam, qua Deus est, vel substantiam pertinere monstratur, quia substantia unum sunt: personas enim distinguimus, non deitatem separamus. Trinitatem igitur in personarum distinctione agnoscimus; unitatem propter naturam vel substantiam profitemur. Tria ergo ista unum sunt, natura scilicet, non persona.

3) Nec tamen tres istae personae *separabiles* aestimandae sunt; quum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel exstitisse, vel quidpiam operasse aliquando credatur. Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt: quia inter generantem Patrem et generatum Filium vel procedentem Spiritum sanctum nullum fuisse credimus temporis intervallum, quo aut genitor genitum aliquando praecederet, aut genitus genitori deesset, aut procedens Spiritus Patre vel Filio

posterior appareret. Ob hoc ergo inseparabilis et inconfusa haec Trinitas a nobis et praedicatur et creditur. Tres igitur personae istae dicuntur, iuxta quod maiores definierunt, ut agnoscantur, non ut separentur. Nam si attendamus illud, quod Scriptura sancta dicit de Sapientia: Splendor est lucis aeternae: sicut splendorem luci videmus inseparabiliter inhaerere, sic confitemur Filium a Patre separari non posse. Tres ergo illas unius ac inseparabilis naturae personas sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus.

Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut *etiam in his nominibus,* quibus voluit singillatim personas agnosci, *unam sine altera non permittat intelligi:* nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam, dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum. Quum enim igitur haec tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero sanctus processionem sine nativitate.

In der späteren Zeit wurde das Dogma hauptsächlich nur in zwei Punkten genauer formulirt, um auch die subtilsten Formen der Spaltung und Trennung in Gott auszuschließen.

VIII. Einerseits erklärte das IV. Laterankoncil in der mit seinem Symbolum verbundenen Definitio contra abbatem Joachim (cap. Damnamus) genauer die absolute Identität der göttlichen Substanz in den verschiedenen göttlichen Personen mit den Personen sowohl, wie mit sich selbst, indem es hervorhob, daß eben die reale Identität der göttlichen Substanz mit jeder einzelnen Person allen Gedanken an eine Vervielfältigung der Substanz in den verschiedenen Personen ausschließe und nicht zulasse, die Einheit Gottes als die eines Collektivganzen zu denken. 698

Nach ausführlicher Darlegung der auf Tritheismus hinauslaufenden Lehre Joachim's heißt es hier: Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod *una quaedam summa res* est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, tres simul personae ac singillatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas: quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. Licet igitur ali*us* sit Pater, ali*us* Filius, ali*us* Spiritus Sanctus, non tamen ali*ud;* sed *id, quod* est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus, *idem omnino;* ut secundum orthodoxam et catholicam fidem *consubstantiales* esse credantur. [Bis hierhin die eigentliche Definition. Das Folgende ist Begründung und Widerlegung.] Pater enim ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: *Pater quod dedit mihi, maius omnibus est.* Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit: cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi: alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit: et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens. — Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem: *Volo* (inquiens) *ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus:* hoc nomen unum, pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia: pro personis vero divinis, ut attendatur *identitatis unitas* in natura, quemadmodum alibi Veritas ait: *Estote perfecti, sicut et* 699

Pater vester coelestis perfectus est, ac si diceret manifestius: Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae, utraque videlicet suo modo: quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.

700 IX. Andererseits wurde auch schärfer und nachdrücklicher die Einheit der Wechselbeziehung der göttlichen Personen hervorgehoben, welche in dem Ausgange des hl. Geistes vom Vater und Sohne sich kundgibt. Dieß geschah in den wiederholten Erklärungen der Concilien von Lyon (II.) und Florenz gegen die von den Griechen zur Rechtfertigung ihres kirchlichen Schisma's ersonnene Häresie von einem Schisma in dem Verhältnisse der göttlichen Personen zu einander; denn dieß und nichts Anderes liegt in der Läugnung des Ausgangs des hl. Geistes vom Vater und Sohn, weil dadurch die volle Gemeinschaft des Vaters und Sohnes, die direkte Beziehung des hl. Geistes zum Sohne, sein Charakter als Liebesband zwischen Vater und Sohn und die natürliche Ordnung und Reihenfolge der Personen aufgehoben wird.

701 Am vollständigsten ist die Definition des Florentinum im Decretum unionis: . . . . definimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes quod id, quod sancti doctores et patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum, quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est.

702 X. Ebenfalls auf dem Concil von Florenz in dem decretum **pro Jacobitis** wurde endlich noch eine bündige Gesammtdarstellung der Trinitätslehre gegeben, die man als Schlußstein der dogmatischen Entwicklung betrachten kann. Sie präcisirt 1) den strengen unvermengbaren Unterschied, resp. die besondere Individualität der Personen auf Grund des Ursprungs; 2) die Einheit derselben als absolute, mit Ausnahme des Gegensatzes der Relationen, und die daraus folgende Immanenz und Gleichheit; 3) speziell den Unterschied und die Einheit derselben in Hinsicht auf ihren principiellen Charakter.

703 Sacrosancta Romana ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et praedicat unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et aeternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, *trinum in personis:* 1) Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedentem. Patrem non esse Filium aut Spiritum Sanctum: Spiritum Sanctum non esse Patrem aut Filium: sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus est. Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio. — 2) Hae tres personae sunt *unus Deus,* et non tres Dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, *omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio Propter hanc unitatem* Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto: Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto: Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat

potestate. Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre exstitit; et aeternum ac sine initio est, quod Spiritus Sanctus de Patre Filioque procedit. — 3) Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se, et est *principium sine principio*. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est *principium de principio*. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed *unum principium:* sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium.

XI. In neuerer Zeit sind bezüglich der Trinität von kirchlichen Entscheidungen noch zu erwähnen die Zurechtweisung der Synode von Pistoja durch Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei, weil sie den bedenklichen Ausdruck gebrauchte: Deus in tribus personis distinc*tus* (statt in tribus personis distinc*tis*), und die Erklärung des Kölner Provinzialkoncils von 1860 (p. I. c. 9—10) gegen die Günther'sche Philosophie, welche in der Trinitätslehre in bunter Mischung sabellianische, arianische und tritheistische Irrthümer vereinigte. 704

Die Hauptpunkte des kirchlichen Dogma's sind nach den vorgeführten Glaubensregeln folgende:

1. Der Eine Gott existirt wahrhaft, wirklich und wesentlich als Vater, Sohn und hl. Geist; d. h. die Gottheit als Substanz subsistirt in der Form von drei unter einander sachlich verschiedenen Hypostasen oder Personen, so daß die Gottheit als Wesenheit und Natur drei Trägern oder Inhabern gemeinschaftlich angehört. 705

2. Diese drei Träger oder Inhaber unterscheiden sich sachlich nicht von der ihnen gemeinschaftlichen Wesenheit und Natur, etwa wie Subjekt und Form, sondern stellen nur drei verschiedene Weisen dar, wie die göttliche Wesenheit und Natur als absolut selbständige und individuelle Substanz sich selbst angehört. Noch weit weniger ist die Wesenheit und Natur selbst in den einzelnen Personen, wie bei verschiedenen Inhabern der menschlichen Natur, substanziell verschieden und folglich vervielfältigt. Und diese vom Lateranense IV. erklärte höchste Identität der Wesenheit mit den einzelnen Personen und in den verschiedenen Personen mit sich selbst ist dann auch der nächste und formelle Grund, weßhalb die drei Personen Ein Gott, d. h. Ein göttliches Wesen, also nicht mehrere Götter sind oder bloß irgendwie Einen Gott ausmachen oder darstellen. 706

3. Ein sachlicher Unterschied besteht nur zwischen den Personen untereinander und zwar in Bezug auf ihren besonderen persönlichen Charakter, welcher darin besteht, daß jede auf eine eigenthümliche Weise die gemeinschaftliche Natur besitzt, resp. in den Besitz derselben gelangt. 707

4. Diese Verschiedenheit in der Weise des Besitzes beruht darauf, daß nur eine Person die Natur ursprünglich besitzt, die beiden anderen aber, und zwar jede wieder auf eine besondere Weise, durch Ursprung aus einer andern in den Besitz der Natur gesetzt werden, — beides mit der Maßgabe, daß die erste Person nicht bloß zufällig, sondern wesentlich ihren Besitz den andern mittheilt, und die beiden andern nicht bloß zufällig, sondern wesentlich in den Besitz der Natur gelangen, weil die Natur, wie sie mit allen Personen sachlich identisch ist, so auch gleich nothwendig allen zukommt und gleich wesentlich in allen zu sein verlangt. 708

709 5. Die Verschiedenheit der Personen unter einander schließt folglich eine wesentliche Beziehung der einen auf die anderen ein, so daß die positive Eigenthümlichkeit einer jeden nur durch einen diese Beziehung ausdrückenden Namen bezeichnet werden kann, indem die zweite und dritte Person als Empfänger, die erste als Spenderin des Besitzes der Natur charakterisirt wird.

710 6. Obgleich die Personen als gleichberechtigte und folglich unterschiedene Inhaber der Natur nebeneinander bestehen, so sind sie doch nicht so neben einander, daß sie, wie mehrere menschliche Personen, zugleich von einander getrennt und außereinander wären. Vielmehr sind sie sowohl wegen ihrer Identität mit der einen untheilbaren Substanz, wie wegen der wesentlichen Beziehung der einen auf die andere wesentlich nicht etwa bloß (wie Ast, Stamm und Wurzel eines Baumes) miteinander zu Einem substantiellen Wesen verwachsen, sondern auch in der denkbar innigsten Weise — nämlich in wechselseitiger, innigster und adäquatester Durchdringung und Umfassung — ineinander (περιχώρησις = circumincessio), sowie in der unmittelbarsten Weise zueinander gehörig (συνάφεια = cohaerentia) und miteinander verkettet (ἀλληλουχία), so daß sie selbst in Gedanken zwar unterschieden (distingui), aber nicht geschieden (separari), d. h. in keiner Hinsicht eine ohne die andere und außer der anderen gedacht werden können.

711 7. Aus denselben Gründen besteht zwischen den Personen nicht bloß eine absolute Aehnlichkeit und Gleichheit hinsichtlich der Substanz und aller Attribute derselben, sondern die innigste und realste Gemeinschaft in allem, was ihnen als Gegenstand des Besitzes zukommt — und in gewisser Beziehung sogar auch in dem, was ihre Eigenthümlichkeit ausmacht, indem die hervorbringenden Personen die hervorgebrachten als ihr Produkt besitzen, und ihrerseits wieder, weil wesentlich auf deren Produktion angewiesen, diesen als Wurzel ihrer Persönlichkeit angehören. Es ist folglich trotz des Ursprunges einer Person aus der anderen in keiner Weise ein Untereinander oder Nacheinander zwischen den göttlichen Personen denkbar.

712 8. Wie die Natur, so ist auch alle Thätigkeit, weil sie durch die Natur als principium *quo* geübt wird und der Person nur als der Inhaberin der Natur und somit als dem principium *quod* gehört, bei Gott aber überdieß von der Natur nicht reell verschieden ist, allen Personen in soweit gemeinschaftlich eigen, als die betreffende Thätigkeit sich nicht eben auf die Produktion einer Person erstreckt oder abzielt. Wie aber die Natur eine absolut einfache und untheilbare, so ist auch die mehreren Personen zugleich eigene Thätigkeit eine absolut einfache und untheilbare, so daß das gemeinsame Handeln der Personen nicht ein Zusammenwirken verschiedener Kräfte und Akte in einer Gesammtthätigkeit, sondern nur den gemeinsamen Besitz der Einen Thätigkeit und des Einen principium quo, d. h. derselben Natur, ausdrückt.

713 9. Somit erscheinen die drei Personen, wie als Ein göttliches Wesen, so auch als Ein Prinzip aller Dinge; sie sind also wie nach Innen, so auch nach Außen der Eine Gott und Herr, oder die göttliche Monarchie = μόνη ἀρχή. Dieses aber sind sie um so

mehr, als die Einheit des Wesens und der äußeren Thätigkeit wiederum darin begründet ist, daß die erste Person das Eine Prinzip der beiden andern ist, die erste und zweite aber Ein Prinzip der dritten sind.

B. Die Lehre der hl. Schrift über die Trinität.

§ 107. a. Die Lehre des Neuen Testamentes über die Trinität im Allgemeinen.

Literatur: Das Meiste ist spezieller Natur, daher bei den ff. §§; vgl. das Allgemeine bei Kuhn Trinität § 5; *Franzelin* de Deo Trino thes. 2—7.

Obgleich die Dreiheit der Personen in Gott auch schon im alten Testa- 714
mente vielfach vorausgesetzt und deutlich genug ausgesprochen wird: so wurde doch dort mehr die Einheit des göttlichen Wesens in den Vordergrund gestellt und die Trinität nur insofern berücksichtigt, als auf die dereinstige Incarnation der zweiten Person hingewiesen werden mußte. Im neuen Testamente hingegen wird umgekehrt die Einheit Gottes als selbstverständlich vorausgesetzt und die Dreiheit der Personen zum Mittel- und Brennpunkte seiner ganzen Lehre gemacht. Dort handelte es sich nämlich zunächst darum, dem Menschen sein natürliches Verhältniß zu Gott als seinem Schöpfer und alleinigen höchsten Herrn einzuschärfen; hier aber sollte er in die innigste und vertraulichste Lebensgemeinschaft mit Gott aufgenommen werden, welche in der Lebensgemeinschaft der göttlichen Personen untereinander ihr Vorbild, Ziel und Centrum hat [1]. Wegen der größeren Deutlichkeit und Bestimmtheit der Lehre des Neuen Testamentes beginnen wir mit dieser, um von ihr aus die des Alten Testamentes leichter zu verstehen und zu würdigen.

Bei der wissenschaftlichen Zusammenstellung der Schriftlehre kann man 715
in doppelter Weise verfahren, indem man entweder nach der Reihenfolge der Bücher oder der Offenbarungsgeschichte die betreffenden Stellen beleuchtet [2], oder aber von allen Seiten das denselben Punkt Betreffende zusammenstellt. Bis auf einen gewissen Grad lassen sich beide Methoden verbinden, wie wir im Folgenden versuchen werden. Zuerst nehmen wir die Stellen, in welchen von allen drei göttlichen Personen zusammen gehandelt wird, und sodann diejenigen, welche von einzelnen Personen handeln. Ueberall kommt es natürlich auf ein Doppeltes, resp. Vierfaches an, auf die wahre selbständige Persönlichkeit der einzelnen Personen im Unterschied von den anderen, der durch den Ursprung einer aus der anderen bedingt ist, und auf ihre göttliche Wesenheit und die damit sich von selbst ergebende Wesenseinheit mit den anderen Personen.

Zunächst behandeln wir hier diejenigen Stellen, in welchen alle 716
drei göttlichen Personen vorkommen, und entweder ihr persönlicher Unterschied oder ihre Wesenseinheit, oder beides zusammen mehr oder minder klar hervortritt. Solcher Stellen zählt man je vier I. in den Evangelien und II. in den apostolischen Briefen.

I. In den Evangelien finden sich solche Stellen in vier der bedeutungs- 717

[1] Vgl. oben n. 81 ff. und Bch. I. n. 51 ff.
[2] So bei Bade, Christotheologie, Schwetz, Dogm.

vollsten Momente der Offenbarungsgeschichte, nämlich 1) in der Ankündigung der Menschwerdung des Sohnes Gottes durch den Engel (Luk. 1, 35), 2) beim Antritt des öffentlichen Lehramtes Christi in der Erzählung von seiner Taufe im Jordan (Matth. 3, 13 ff.), 3) in der letzten feierlichen Rede Christi vor seinem Leiden (Joh. 14, 15 und 16), und 4) nach seinem Leiden bei der Ertheilung der Lehrmission an die Apostel vor seiner Himmelfahrt in dem mandatum der Taufe (Matth. 28, 19). Von diesen Stellen ist die dritte die klarste und unzweideutigste für den Unterschied der Personen, die vierte für den Unterschied und die Einheit; letztere erklärt zugleich formell die Dreieinheit als Fundamentaldogma des christlichen Glaubens und ist daher in jeder Beziehung als klassischer Text zu betrachten. Die zweite Stelle hingegen enthält die vollkommenste äußere Erscheinung der Trinität, indem der Sohn als Träger einer sichtbaren Natur, der hl. Geist unter dem Symbol der Taube, der Vater jedoch nur durch sein vernehmbares Wort in die Erscheinung tritt; diese Erscheinung aber veranschaulicht sowohl dasjenige Verhältniß zur Trinität, welches nach der ersten Stelle bei Christus selbst nach der Ankündigung des Erzengels in seiner Empfängniß eingetreten war, wie dasjenige, welches nach der letzten Stelle bei den nach dem Vorbilde Christi Getauften eintreten sollte.

718 1. Die Verkündigung des Engels Luc. 1, 35 lautet: *Spiritus Sanctus* superveniet in te, et *virtus Altissimi* obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur *Filius Dei*. Der Altissimus ist hier Gott als Vater des Sohnes, wie es auch in Vers 34 heißt: hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur, und wie auch bei der Taufe im Jordan der Vater des Sohnes vom Himmel herab (oder ex altissimis) redet. Das obumbrare der virtus Altissimi erinnert daran, daß Sap. 7, 25 die ewige Weisheit als vapor virtutis Dei bezeichnet wird; denn die Frucht des Schooßes Mariä konnte nur dadurch wahrer Sohn Gottes werden, daß dieselbe nicht bloß durch den hl. Geist gebildet wurde, sondern zugleich als Ausströmung der ewigen Zeugungskraft Gottes erschien. (Das Nähere in der Lehre von der Incarnation, und unten vom „Sohne Gottes, n. 735.")

719 2. Die Taufe im Jordan wird fast gleichlautend von allen Synoptikern erzählt (Matth. 3, 13—17, Mark. 1, 9—11, Luk. 3, 21—22), während Johannes (1, 32) sie nur kurz als Gegenstand des Zeugnisses des Täufers erwähnt. Bei Matth. lautet die Schilderung: Baptizatus autem Jesus confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei coeli; et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se. Et ecce vox de coelis dicens: hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui (ἐν ᾧ εὐδόκησα, nach Maldonat: in quo, i. e. per quem reconciliatus sum mundo, hoc est placari et reconciliari decrevi, in quem cum intueor, omnem iram et offensionem pono). In beiden Stellen erscheinen Vater und Sohn offenbar als verschiedene Personen, der hl. Geist aber als Mittelsperson zwischen beiden; daß aber letzterer nicht das ursprüngliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn vermittelt, vielmehr es nur voraussetzt und aus ihm hervorgeht, geht aus der folgenden Stelle hervor, worin er vom Sohne empfängt und gesandt wird.

720 3. In der Abendmahlsrede kommen drei hieher bezügliche Stellen vor, welche sich aneinander ketten lassen: Joan. 14, 16: *Ego* rogabo *Patrem* et *alium Paraclitum* dabit vobis, qui maneat vobiscum in aeternum, *Spiritum veritatis* .... 15, 26: Cum autem venerit *Paraclitus*, quem *ego* mittam vobis a *Patre*, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me ....; 16, 13: Cum autem venerit *ille Spiritus veritatis*, docebit vos omnem veritatem; non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur ... *Ille me* clarificabit, quia *de meo accipiet* et annuntiabit vobis. Omnia, quaecumque habet *Pater*, mea sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Deutlicher kann man die Persönlichkeit

und zwar die verschiedene Persönlichkeit der drei hier vorkommenden Subjekte nicht aussprechen, als es hier geschieht, wo sie als andere, selbständig handelnde, und untereinander als sendende, gebende und empfangende Subjekte vorgeführt werden. Ebenso deutlich ist hier die Ordnung des Ursprungs der Personen, sowie bezüglich der zweiten und ersten (in dem: omnia quaecumque habet Pater, mea sunt) die wesenhafte Einheit beider ausgedrückt; bezüglich aller drei zusammen geschieht letzteres in der folgenden Stelle.

4. Das Taufmandat (Matth. 28, 19) lautet wie folgt: Euntes ergo docete 721
omnes gentes baptizantes eos in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) Patris et Filii et Spiritus Sancti. Der Inhalt der Taufformel erscheint hier zugleich als erster Gegenstand der Predigt der Apostel und folglich auch des Glaubens der Täuflinge. Er besteht aber darin, daß die drei genannten Subjekte, Vater, Sohn und hl. Geist, als solche bezeichnet werden, auf deren Namen die Taufe vollzogen wird, d. h. kraft deren Auktorität und Macht (in nomi*ne*) die Wirkungen der Taufe, Nachlassung der Sünde und heiligmachende Gnade, ertheilt, und für deren Majestät (εἰς τὸ ὄνομα = in nom*en*) der Täufling in Besitz und Pflicht genommen, oder deren Verehrung er gewidmet und geweiht wird; die griechische Formel gibt formell mehr den letzteren Sinn, der aber den ersteren einschließt, während die lateinische unmittelbar mehr den ersteren ausdrückt, aber zugleich den letzteren einschließt. Hieraus folgt 1) daß die drei Bezeichnungen Vater, Sohn und hl. Geist Personen bezeichnen müssen, weil nur diese Auktorität und geistige Macht besitzen und eine Widmung empfangen können. Es folgt 2) daß sie verschiedene Personen ausdrücken, weil sonst die verschiedenen Bezeichnungen einen unsinnigen Pleonasmus enthielten. Es folgt 3) daß die drei Personen an Würde und Macht gleichgestellt und allen dreien göttliche Würde und Macht zugeschrieben wird, weil alle drei in dasselbe Verhältniß zum Täuflinge treten und die Wirkungen der Taufe ebenso eine göttliche Auktorität und Macht voraussetzen, wie die Majestät, für welche der Täufling in Besitz genommen wird, nur die göttliche sein kann. Endlich 4) folgt aus der Singularform des in nomine, daß die darin ausgedrückte göttliche Würde und Macht in den drei Personen nicht vervielfältigt, sondern untheilbar vorhanden ist, und daß mithin die drei Personen, wie sie dem Täuflinge gegenüber als Ein göttliches Prinzip und Endziel auftreten, so auch in sich nur Ein göttliches Wesen, Ein Gott sind. (Vgl. zu dieser Stelle *Franzelin* de Trin. thes. 3. n. I. Kuhn, l. c. § 5. 1). Somit sind hier alle Momente, welche bei der Trinität im Allgemeinen in Betracht kommen, in der klarsten und unzweideutigsten Weise ausgesprochen.

II. Aus den apostolischen Briefen werden gewöhnlich ebenfalls 722
vier Stellen hervorgehoben, in welchen die drei Personen unterschieden und zugleich, wenigstens durch deren Coordination im Verhältnisse zu ihrem Wirken und zu den Geschöpfen als gleichwesentlich gekennzeichnet werden. Am schärfsten und ausdrucksvollsten ist hier wieder die letzte Stelle, das sogenannte comma Joanneum, dessen Aechtheit zwar von außerkirchlichen Kritikern beanstandet wird, aber von kirchlichem Standpunkte aus unbedingt aufrecht erhalten werden muß.

Hierhin gehört 1) die Erklärung 1 Cor. 12, 3—6: Nemo potest dicere 723
Dominus *Jesus*, nisi in Spiritu Sancto. Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem *Spiritus;* et divisiones ministrationum (διακονιῶν Aemter) sunt, idem autem *Dominus* (= Christus, Filius Dei); et divisiones operationum (ἐνεργημάτων) sunt, idem autem *Deus* (Pater) qui operatur omnia in omnibus. — Ferner 2) der Segenswunsch 2 Cor. 13, 13: Gratia Domini nostri *Jesu Christi* et caritas *Dei* (Patris) et communicatio *Sancti Spiritus* sit cum omnibus vobis. — Weiter 3) die Anrede 1. Petr. 1, 1—2. Electis ... secundum praescientiam *Dei Patris* in sanctificationem *Spiritus*, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi.

Endlich gehört hierhin besonders 4) das sogenannte *comma Joanneum* 1. Joh. 5, 7. 724
(Ueber die Aechtheit vgl. die erschöpfende Behandlung von *Franzelin* l. c. thes. 4.) Der Context lautet: 5) Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quod Jesus est Filius Dei (et ideo verus Christus cf. v. 1). 6) Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus, non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et Spiritus est, qui testificatur quoniam Christus est veritas. 7) Quoniam tres sunt, qui testi-

monium dant in coelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. 8) Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus, aqua et sanguis; et hi tres unum (graec. vulg. εἰς τὸ ἕν) sunt. 9) Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. Der Sinn des Contextes ist nicht ohne Schwierigkeit und hängt namentlich davon ab, ob Johannes mehr die gnostische Lehre von dem Scheinleibe Christi, oder die Cerinthische Lehre im Auge hatte, welche, den Sohn Gottes und Christus von dem Menschen Jesus unterscheidend, lehrte, bei der Taufe im Jordan sei Jener auf diesen herabgestiegen, aber beim Leiden habe er ihn verlassen. Im erstern Falle kam es darauf an, die wahre Menschheit Christi zu zeigen, und dann ist das Wasser das aus der Seite Christi am Kreuze geflossene Wasser, der Spiritus in V. 6 und 8. die am Kreuze ausgehauchte Seele Christi (vgl. Joh. 19, 30, 34, 35). Im anderen Falle, und dieß ist uns weit wahrscheinlicher, kam es darauf an, die Einheit und zwar die dauernde, unauflösliche Einheit Jesu mit dem Sohne Gottes herauszustellen; und dann heißt V. 6 so viel als: dieser Jesus, welcher der Sohn Gottes ist, ist als solcher, wie im Wasser bei der Taufe im Jordan, so auch im Blute bei seinem Leiden gekommen, und hat sich durch die nach seiner Himmelfahrt am Pfingstfeste erfolgte Ausgießung der Geistesgaben, die er erfleht und verheißen, bewährt. Weil aber nun nicht bloß mit der letzteren Form der Erscheinung Christi, sondern auch mit den beiden ersten ein Zeugniß für seine Würde als Sohn Gottes und Christus verbunden war, (nämlich mit der Taufe das Wort des Vaters und mit dem Leiden das Bekenntniß seiner Gottheit von Seiten Jesu): so weist Johannes nachdrücklich auf dieses übereinstimmende dreifache Zeugniß für die dauernde Einheit Christi hin; und er fügt zur Verstärkung und Erklärung dieser Uebereinstimmung hinzu, daß diese Einheit des auf Erden kundgewordenen dreifachen Zeugnisses der Einheit der drei himmlischen Zeugen entspreche, von welchen dasselbe ausgegangen und an welche die einzelnen Momente desselben zu vertheilen sind. Nach diesem Zusammenhange braucht die in V. 7 behauptete Einheit nicht nur nicht formell dieselbe zu sein, wie in V. 8., nämlich Einheit der Uebereinstimmung im Zeugnisse, sondern muß sogar eine höhere sein, weil sie den tiefsten Grund der anderen Einheit enthält. Auf jeden Fall aber erscheinen in V. 7 die dantes testimonium als Personen, welche Zeugniß ablegen, in V. 8 aber als Werkzeuge oder Vehikel, worin das Zeugniß liegt oder woran es geknüpft ist. Folglich kann und muß die von letzteren ausgesagte Einheit allerdings nur eine Einheit der Uebereinstimmung im Zeugnisse sein; die ohne Einschränkung behauptete Einheit der persönlichen Zeugen aber kann und muß als absolute wesenhafte Einheit gefaßt werden, in Folge deren sie eben auch in der Ablegung ihres Zeugnisses nur in absoluter Uebereinstimmung handeln, oder vielmehr als Ein Zeuge, d. h. mit einer und derselben Auktorität, Wissenschaft und Wahrhaftigkeit auftreten. Das erhellt noch deutlicher daraus, daß in V. 9 die vorher erwähnten Zeugnisse schlechthin als „Zeugniß Gottes", nämlich des wahren und des Einen Gottes bezeichnet und dem menschlichen Zeugnisse gegenübergestellt werden; folglich müssen die drei himmlischen Zeugen eben darum und darin Eins sein, daß sie der Eine und wahre Gott sind.

---

725 Die in den bisher angeführten Stellen enthaltene Lehre der hl. Schrift über die Trinität im Allgemeinen wird erweitert und befestigt durch die Betrachtung desjenigen, was die Schrift über die einzelnen Personen lehrt. Was die Persönlichkeit und Gottheit des Vaters anbelangt, so braucht diese nicht eigens dargelegt zu werden, theils weil sie zu evident und zugleich ganz unbestritten ist, theils weil der eigenthümliche Charakter des Vaters, die Vaterschaft nur durch ihr Correlat, die Sohnschaft, bestimmt werden kann. Es braucht also im Einzelnen nur die selbständige Persönlichkeit und Gottheit des Sohnes und des hl. Geistes näher dargelegt zu werden. Und zwar liegt beim Sohne seine vom Vater unterschiedene Persönlichkeit und sein Ursprung aus demselben schon so deutlich in seinem Namen ausgesprochen,

daß bei ihm der Nachweis sich hauptsächlich auf seine Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit dem Vater beschränken kann. Beim hl. Geiste hingegen drückt sein Name nach gewöhnlichem menschlichem Sprachgebrauche nicht eine von den Personen, als deren Geist er bezeichnet wird, verschiedene Person aus, und könnte mithin an sich auch die den anderen Personen eigene geistige Wesenheit, Kraft oder Thätigkeit ausdrücken; bei ihm ist folglich der Nachdruck auch auf seine selbständige Persönlichkeit im Unterschiede von den beiden anderen Personen und vermöge seines Ursprungs aus beiden zu legen. Dasselbe wäre auch beim Sohne der Fall, wenn er bloß mit dem Namen Verbum Dei in der hl. Schrift bezeichnet würde.

§ 108. b. Die Lehre des neuen Testamentes über die Person des Sohnes Gottes, d. h. seine wahre Sohnschaft, seine Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit dem Vater.

Literatur: Von den Vätern: *Athan.* or. c. Arianos; Hilar. de Trin. l. 6—8; *Ambros.* de fide; *Cyrill. Alex.* thesaurus de Trin. u. dialogi de Trinit.; *Thom.* c. gent. l. 4. c. 7; *Bellarmin.* controv. de Christo l. 1. Von Neueren: Bade, Christotheologie, und die Dogmatiken von *Knoll, Schwetz, Franzelin* (de Trin. und theilweise de Incarn.).

Die Lehre des N. T. über den Sohn Gottes concentrirt sich in dem Begriffe der wahren und vollkommenen Gottessohnschaft selbst; denn die wahre Sohnschaft schließt die Wesensgleichheit mit dem Vater, die Wesensgleichheit mit Gott dem Vater die absolute Wesenseinheit ein. Es genügte also, aus der hl. Schrift jenen Grundbegriff nachzuweisen, um die beiden anderen Momente mit sicher zu stellen. Umgekehrt werden aber auch die Belege für die beiden anderen Momente jenen Grundbegriff bewähren und bestätigen. Wir stellen daher die Lehre des N. T. nach jenen drei Momenten zusammen, um dann am Schluß die im Prolog des Johannesevangeliums enthaltene Lehre über die geistige Natur der Sohnschaft, worin mit der Wesensgleichheit zugleich die Wesenseinheit unmittelbar ausgesprochen ist, beizufügen. 726

Die Hauptstellen, in welchen ex professo über das Verhältniß des Sohnes zum Vater gehandelt wird, finden sich natürlich zunächst im Evangelium (sowie auch im ersten Briefe) des hl. Johannes, und zwar, außer der Einleitung von c. 1, besonders in drei Reden des Sohnes Gottes selbst, nämlich in der Rede nach der am Sabbath vollzogenen Heilung des Gichtbrüchigen (c. 5, 17 ff.) zur Vertheidigung seiner göttlichen Auktorität, in der Fortsetzung der Beschreibung des guten Hirten (c. 10, 14 ff.) zur Bewährung seiner göttlichen Macht, und in dem hohenpriesterlichen Gebete beim letzten Abendmahl (c. 17) zur Erklärung seiner Mittlerstellung; sodann beim hl. Paulus je im ersten Kapitel des Briefes an die Hebräer (c. 1 ganz) und des Briefes an die Kolosser (1, 13—20), indem er dort den Juden, hier den Heiden die Herrlichkeit und Majestät des Erlösers kund thun will. Indeß sind manche einzelne sonst vorkommende Ausdrücke und Sätze wegen ihrer besonderen Prägnanz nicht von geringerer Bedeutung. 727

I. Die Sohnschaft des Sohnes Gottes erscheint als Sohnschaft im strengsten und vollkommensten Sinne des Wortes, als ein auf Mittheilung derselben lebendigen Wesenheit und Natur beruhendes Verhältniß.

1. Dieses ergibt sich schon aus der Art und Weise, wie der Name 728

Sohn Gottes in der hl. Schrift gebraucht wird. Obgleich er nämlich auch anderen Wesen, die nicht mit dem Vater wesensgleich sind, beigelegt und daher hier nur im Sinne einer Adoptivkindschaft oder eines irgendwie dem kindlichen analogen Verhältnisses der Aehnlichkeit, Liebe u. s. w. gemeint sein kann: so wird er alsdann doch a) auch nur als appellativer Name gebraucht und keinem einzelnen Wesen an und für sich als distinktiver und ihm ausschließlich eigenthümlicher Eigenname beigelegt, wie dieses bei der Person geschieht, welche zugleich Wort Gottes, Jesus und Christus genannt wird. Vielmehr wird b) diese Person gerade als der Sohn Gottes (ὁ υἱὸς θεοῦ) und der eingeborene Sohn von allen geschaffenen Wesen, auch den höchsten, den Engeln, und insbesondere von allen durch besondere Gnade bevorzugten Wesen so unterschieden, daß c) der Adoptivkindschaft der Engel und Menschen eben in dem Sohne Gottes ihr Vorbild und ihr Grund zugewiesen wird. Aus dem verschiedenen Gebrauche des Namens folgt also nicht nur nicht, daß er auch bei Christus nur in einem abgeschwächten Sinne gebraucht werde; es folgt vielmehr, daß er bei Christus in einem ganz einzigen und eminenten Sinne und folglich, da sonst nichts im Wege steht, im strengsten Wortsinne gebraucht wird.

729 Zu a. Obgleich an sich der Name auch im uneigentlichen Sinne in der Form „ein Sohn Gottes" auf einzelne bestimmte Personen angewandt werden könnte, so ist doch, um die Prärogative des Sohnes Gottes in keiner Weise zu verdunkeln, der Sprachgebrauch der hl. Schrift so strenge, daß dieß niemals geschieht, sondern das Subjekt immer entweder ein Plural (z. B. Gal. 4, 7. Accepistis spiritum adoptionis filio*rum* Dei), oder ein unbestimmter, dem Plural äquivalenter Singular (z. B. Apok. 21, 7; Hebr. 1, 5: *Qui vicerit,* ero illi in Deum et ipse erit mihi in filium), oder ein Collektivum ist (Exod. 4, 22: Dimitte populum meum Israel, filium primogenitum meum.) Daher konnte der hl. Paulus (Hebr. 1, 5) geradezu erklären, zu keinem anderen, als zu Christus, habe Gott jemals gesagt, er sei sein Sohn: Cui dixit aliquando Angelorum [a fortiori: cui hominum]: „Filius meus es tu, ego hodie genui te!" (Ps. 2, 7.) Et rursum: „Ego ero illi in Patrem et ipse erit mihi in Filium?" (2 Kön. 7, 14). Allerdings erscheinen die zuletzt vom Apostel angezogenen Worte in der Ansprache des Propheten Nathan an David zunächst und in buchstäblichem Sinne auf Salomon bezogen; aber nach der Erklärung des Apostels kann Salomon hier nur als Typus Christi stehen, und fallen folglich die Worte auf jenen nicht für seine Person, sondern inwiefern er die Person Christi vertritt.

730 Zu b. Die oben erwähnte Gegenüberstellung der eigentlichen und uneigentlichen Gottessohnschaft findet besonders im Anfange des Hebräerbriefes und des Evangeliums Johannes' statt. Hebr. 1. heißt es eben mit Rücksicht auf den Namen „Sohn Gottes" gegenüber den Engeln: Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen haereditavit; und Hebr. 3, 5—6 gegenüber den Stellvertretern Gottes, auch den höchst ausgezeichneten, wie Moses: Et Moyses quidem fidelis erat in tota domo *ejus* [Dei] tanquam *famulus* .... Christus vero tanquam *filius* in domo *sua.* (Aehnliches in der Parabel vom Gastmahl und dem Weinberge Matth. 22, 2; Luk. 20, 9.) Joh. 1, 12 aber heißt es vom Logos, der gleich nachher der unigenitus a Patre genannt wird, gegenüber den begnadigten Menschen: dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.

731 Der emphatische Sinn, der mit dem Namen „der Sohn Gottes" in der hl. Schrift verbunden wird, ist so klar, daß die Juden, welche nicht an die Messiaswürde Christi glaubten, den Anspruch auf diese nur als Anmaßung, den Anspruch auf den Charakter des Sohnes Gottes aber als Gotteslästerung bezeichneten, weil Jesus durch letzteren sich Gott gleichstelle. Joh. 5, 18, Propterea *magis* quaerebant eum Judaei interficere, quia . . . Patrem suum (πατέρα ἴδιον) faciebat Deum, aequalem se faciens Deo.

Ebenso bildete dieser letztere Anspruch neben dem ersteren den Grund einer speziellen Anklage vor den Hohenpriestern und vor Pilatus, nämlich der Anklage auf Gotteslästerung, auf welche nach dem Gesetze (Lev. 24, 16) der Tod stand. Bei Matth. 26, 63 ist zwar die doppelte Anklage in Eine zusammengefaßt: si tu es Christus, Filius Dei vivi; aber bei Lukas 22, 66—71 ist sie auseinander gehalten (si tu es Christus, dic nobis — tu ergo es Filius Dei?); ebenso bei Joh. 18, 33 vor Pilatus ff.: dixit se Christum regem esse u. 19, 7: Nos legem habemus et secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit. — Wenn es aber schon falsch ist, daß die Juden unter dem Sohne Gottes sich nur einen menschlichen Messias gedacht hätten: dann ist es vollends abgeschmackt, aus dieser falschen Voraussetzung herzuleiten, auch im Sinne Christi und der Gläubigen habe der Name nichts anderes bedeuten sollen; vielmehr wurde von den Gläubigen, wenn sie wie Petrus (Matth. 16, 16 und Joh. 6, 69) und Martha (Joh. 11, 27) Jesus als Christus Filius Dei vivi bekannten, durch letzteren Namen der erstere ergänzt und in seiner vollen und wahren Bedeutung bestimmt.

Eine Bestätigung der Ansicht, daß Christus in einem nicht wesentlich anderen Sinne 732
sich Sohn Gottes genannt habe, als die Geschöpfe so genannt zu werden pflegen, wollen Einige darin finden, daß er Joh. 10, 35—36 die Anklage auf Blasphemie einfach dadurch abgelehnt habe, daß auch Andere Söhne Gottes und Götter genannt würden: Nonne scriptum est in lege vestra, quia ego dixi, dii estis (Ps. 81, 6) et filii excelsi omnes. Si illos dixit Deos, ad quos [in Psalmo] sermo Dei factus et non potest solvi scriptura: quem Pater sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis, quia blasphemas, quia dixi, filius Dei sum? Allein die Ablehnung der Blasphemie beruht hier gar nicht auf dem angeblichen Parallelismus; die Schneide der Antwort liegt vielmehr in Folgendem. Die Juden hatten gesagt: lapidamus te de blasphemia, et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum. Darauf erwiedert Jesus: Das Menschsein schließe das Gottsein nicht wesentlich aus, und wenn schon solche Menschen, zu denen Gott als zu seinen Dienern rede, gleichwohl von ihm selbst Götter genannt würden, dann müsse derjenige Mensch, dem der Vater seine Gewalt über die ganze Welt übertragen, den er zum Erben seiner Herrschaft eingesetzt, und der in dem citirten Psalme als Gott gegenüber den Göttern erscheine, ohne Blasphemie in einem ganz anderen Sinne Gott genannt werden können; indem aber er sich Sohn Gottes nenne, beanspruche er eben dieß, daß er jener Erbe Gottes sei, der im Psalme als richtender Gott auftrete. Vgl. *Franzelin* de incarn. thes. 7. *Maran.* Div. J. Chr. l. 1. p. 1. c. 5.

2. Die Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit der Sohnschaft des Sohnes 733
Gottes geht ferner aus den Epithetis hervor, welche diesen Namen häufig begleiten. Der Sohn wird näher genannt 1) Filius *verus* (ἀληθινός 1 Joh. 5, 20.) — 2) Filius *proprius* (Röm. 8, 32, qui proprio Filio non pepercit) dem hier wiederum Gott pater proprius ist, (Joh. 5, 18 nach dem Griech.) — 3) Filius *unigenitus* (μονογενής Joh. 3, 15 und 1, 14.) — 4) Filius *dilectus* (Matth. 3, 17) und Filius dilectionis (Col. 1, 13.) — 5) Unigenitus Filius, qui est *in sinu Patris* und der dort allein Gott schaut (Joh. 1, 18.) — 6) Filius a Patre *genitus*, (Hebr. 5, 5 nach Ps. 2, 7): Filius meus es tu, ego hodie genui te; *ex utero* genitus (Ps. 109, 4 nach der Vulg.); ex Deo procedens (Joh. 8, 42.) Wenn er zuweilen auch *primo*genitus inter multos fratres, oder mortuorum oder omnis creaturae genannt wird, so liegt darin keine Nebenordnung mit bloßem Vorbehalt der Erstgeburt der Zeit oder der Würde und Vollkommenheit nach, sondern eine kausale Ueberordnung über alles Andere, was aus Gott hervorgegangen ist oder von ihm an Kindesstatt angenommen wird; es soll heißen, daß dieser Sohn Gottes eben als einziger wahrer Sohn nicht nur negativ allen Wesen außer Gott vorgehe, sondern auch positiv als Vorbild, Prinzip und Endziel aller Wesen (als principium creaturae Dei Apoc. 3, 14) und speziell der

Adoption der vernünftigen Wesen sich geltend mache; ganz deutlich und großartig ist dieß in der Hauptstelle, welche von dieser Primogenitur Christi handelt, Col. 1, 13—19 ausgesprochen.

734 In der letzteren Stelle ist namentlich auch deutlich die Bedeutung der doppelten Primogenitur, welche dem Sohne Gottes als Schöpfer bezüglich aller Wesen und als Erlöser in seiner menschlichen Natur bezüglich der adoptirten Menschen zukommt, unterschieden. Sie lautet: Gratias agentes Deo Patri . . . qui transtulit nos in regnum Filii dilectionis suae . . . qui est imago Deo invisibilis, *primogenitus omnis creaturae;* quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra . . . . .; omnia per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) creata sunt, et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant. (Auf Grund dieser ursprünglichen Primogenitur folgt nun die andere). Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, *primogenitus ex mortuis,* ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.

735 Ebenso ergibt sich schon aus dieser Stelle allein, daß diejenige Zeugung, welche der eigentliche und formelle Grund ist, weßhalb Christus Sohn Gottes genannt wird und ist, nicht erst in seiner wunderbaren Geburt und Wiedergeburt als Mensch gesucht werden darf. Die Stellen, welche dieses anzudeuten scheinen, sind vielmehr so zu erklären, daß sie mit obiger übereinstimmen. Dahin gehören zuerst die Worte des Engels Luk. 1, 35: *ideoque* et, quod nascetur ex te sanctum, *vocabitur* Filius Dei. Dieselben beziehen sich jedoch nur darauf, daß der Träger der aus dem Schooße Mariä gebildeten menschlichen Natur kein Anderer sei als der Sohn Gottes, und deßhalb die Frucht Mariä auch Sohn Gottes genannt werden müsse. Sie weisen daher entweder auf die jungfräuliche Geburt als verheißenes Zeichen der hypostatischen Union der Menschheit mit dem Sohne Gottes, oder auf die Einwirkung des hl. Geistes als vermittelnde Ursache derselben hin; höchstens enthält die obumbratio der virtus Altissimi auch den formellen Grund der Ausdehnung der Sohnschaft des Sohnes Gottes auf seine Menschheit, inwiefern nämlich unter virtus Altissimi hypostatisch der nach Psalm 71, 6 sicut pluvia in vellus in den Schooß Mariä herabsteigende Sohn Gottes selbst, oder aber dynamisch die virtus generatrix Patris verstanden wird, welche den von ihr ausströmenden ewigen Sohn in den Schooß Mariä hineinzeugt.

736 Ebenso wenig kann man sagen, die Worte Gottes in Psalm 2, 7 Filius meus es tu, ego hodie genui te bezeichneten deßhalb keine ewige und immanente Zeugung, weil der Apostel Akt. 13, 33 sie auf die Auferweckung Christi und Hebr. 5, 5 auf die Weihe Christi zum Hohenpriester, also auf die Heiligung seiner Menschheit in der Menschwerdung beziehe. Denn eben diese doppelte Anwendung der Worte zeigt, daß beide Erklärungen nicht die fundamentale Bedeutung des genui te enthalten, sondern bloß eine aus der ewigen Zeugung folgende und an dieselbe sich anschließende zeitliche Offenbarung, resp. Erweiterung und Aeußerung derselben ausdrücken sollen. Vgl. über die Namen des Sohnes und der Zeugung *Petav.* de Trin. l. 2. c. 10.

737 3. Die Wahrheit und Vollkommenheit der Sohnschaft wird überdieß dadurch ausgedrückt, daß der Sohn als das vollkommenste Ebenbild (imago εἰκών) des Vaters bezeichnet wird, spezieller als ein Ebenbild, worin die ganze Herrlichkeit des Vaters erstrahle und seine Substanz sich abdrücke, welches die Gestalt oder die Natur Gottes des Vaters und die ganze Fülle der Gottheit in sich trage, dadurch dem Vater gleich sei, und denselben vollkommen offenbare.

738 Oefter wird der Sohn Gottes ohne nähere Bestimmung, aber immer mit Emphase Ebenbild Gottes, nämlich des Vaters genannt; und die Emphase soll, wie die obige Stelle Kol. 1, 13 zeigt, eine Ebenbildlichkeit ausdrücken, wie sie keinem außergöttlichen Wesen zukommen kann. Dieselbe wird jedoch näher bestimmt Hebr. 1, 3 durch die Worte: qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus, portans omnia verbo virtutis suae (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ [ὑπόστασις steht hier noch nicht in dem spezifischen Sinne, für den es später in der Kirchensprache fixirt wurde, sondern,

wie die Vulgata übersetzt, für Substanz] φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). — Als Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck der Substanz des Vaters besitzt aber der Sohn auch die Gestalt des Vaters, d. h. die Wesensform und Art oder Natur des Vaters und ist ihm dadurch gleich nach Phil. 2, 4: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo (ἴσα θεῷ). Daß μορφή hier keinen andern Sinn haben kann, folgt daraus, daß es bei Gott keine andere Gestalt gibt, als den Typus seines Wesens, und daß die forma Dei der forma servi gegenübergestellt, diese aber wieder von dem *habitus* hominis, d. h. der natürlichen äußeren Beschaffenheit und Erscheinung des Menschen, unterschieden wird. — Wo möglich noch nachdrücklicher wird die hieraus resultirende Gleichheit des Sohnes mit dem Vater betont, indem es Kol. 1, 20 und 2, 9 von Christus im Hinblick auf seine Menschheit, worin er mit seiner göttlichen Person und Natur wohnt, heißt, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm sei: In ipso complacuit *omnem plenitudinem* inhabitare und: in ipso inhabitat *omnis plenitudo divinitatis* corporaliter. Deßhalb repräsentirt der Sohn den Vater auch für die Erkenntniß der Geschöpfe so vollkommen, daß demjenigen, der den Sohn sieht oder erkennt, der Vater nicht eigens vorgeführt zu werden braucht. Joh. 14, 9: Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum.

II. Wie der Sohn Gottes als eigentlicher und wahrer Sohn Gottes 739
des Vaters diesem wesensgleich und folglich Inhaber der gleichen göttlichen Natur und wahrer Gott sein muß: so wird er auch wirklich im N. T. als dem Vater wesensgleicher Gott dargestellt, indem ihm alle göttlichen Namen und Prädikate beigelegt werden. Einerseits nämlich erscheint er (1) unter den substantivischen Eigennamen „Gott" und „der Herr", welche schlechthin den Besitz der göttlichen Wesenheit und Würde ausdrücken; andererseits (2) erscheint er auch unter allen erdenklichen theils substantivischen theils adjektivischen Prädikaten, welche die Gott allein zukommende Wesensbeschaffenheit, sowie die Eigenschaften und Thätigkeiten, worin dieselbe sich äußert, ausdrücken.

1. Was die substantivischen Namen „Gott" und „der Herr" betrifft, 740
so wird dieselbe Person, welche Sohn Gottes genannt wird,

a. ausdrücklich als Gott bezeichnet, und zwar in einer Weise, daß der Name nur von der eigentlichen und wesentlichen Gottheit verstanden werden kann.

α. Im neuen Testament selbst wird sie, abgesehen von der förm- 741
lichen Behauptung (Joh. 1, 1), daß sie Gott sei, wenigstens fünfmal Gott genannt: zweimal in der Anrede und beide Male mit dem Artikel (ὁ θεός, der Nominativ hier im Sinne des Vocativs), nämlich in dem Ausrufe des Thomas (Joh. 20, 28): Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, und in der vom hl. Paulus Hebr. 1, 8 citirten Psalmenstelle: Thronus tuus, Deus (ὁ θεός), in saeculum saeculi . . . propterea unxit te, Deus, Deus tuus (in Ps. 44, woraus die Worte citirt, steht für Deus immer Elohim); — und dreimal mit einer verschärfenden Apposition, der „wahre Gott, der große Gott, Gott über Alles, hochgelobt in Ewigkeit": nämlich Tit. 2, 13: exspectantes . . . adventum *magni Dei* et salvatoris nostri Jesu Christi (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν), wo der Eine Artikel beide vorhergehende Appositionen auf Jesus Christus bezieht; 1 Joh. 5, 20: ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio ejus; *hic* est *verus* Deus et vita aeterna; und Röm. 9, 5: ex quibus [Israelitis] est Christus secundum carnem, qui est *super omnia* Deus benedictus in saecula (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς

αἰῶνας)[1]. Diese Ausdrücke sind um so bedeutungsvoller, als im Neuen Testament der Gottesname θεός im Singular und substantivisch ebensowenig auf ein einzelnes geschöpfliches Wesen angewandt wird, als im Alten Testament die Pluralform Elohim (Vgl. *Franzelin* de inc. th. 3.)

742 Die andere Deutung der Worte des hl. Thomas als einer Interjektion der Verwunderung ist läppisch. — Das Gewicht der Stelle Tit. 3 wird noch dadurch verstärkt, daß an vielen Stellen der hl. Schrift die Ankunft Christi als Ankunft des Reiches Gottes bezeichnet wird, dagegen mit der Ankunft dieses Reiches niemals die des Vaters verbunden wird. — Die Beziehung des hic in 1 Joh. 5, 20 auf Filius erhellt vollends daraus, daß 1) der mit verus Deus verbundene Name vita aeterna bei Johannes geläufig ist für den Sohn, und daß hier der Schluß des Briefes den Anfang wiederaufnimmt, wo es (1, 3) hieß: annuntiamus vobis *vitam aeternam, quae erat apud Patrem;* daß 2) Filius das nächste Subjekt ist, vom Vater aber unter dessen eigenem Namen gar nicht die Rede war, sondern nur unter dem Namen Deus, und folglich, wenn das hic auf Deus bezogen werden sollte, der Wortlaut herauskäme: hic Deus est verus Deus. — Daß in Röm. 9, 5 zwischen Christus und ὁ ὢν kein Punkt stehen kann, wodurch die Doxologie von Christus getrennt würde, ist sowohl kritisch ausgemacht, als aus dem Conterte, der sonst absolut sinnlos würde, evident. Vgl. jedoch gegen die frivolen Anfechtungen der Rationalisten *Franzelin* de inc. thes. 9., wo auch bewiesen wird, daß Kuhn jenen zu viel eingeräumt hat, wenn er zugab, daß sogar einige Väter den Text so mißverstanden hätten.

743 β. Ueberdieß finden sich im Neuen Testament manche Citationen aus dem Alten Testament, worin auf Christus oder den Sohn Gottes solche Stellen des Alten Testamentes bezogen werden, in denen das Subjekt mit dem *nomen incommunicabile,* mit dem eigensten Wesensnamen der Gottheit bezeichnet wird. Es ist also wiederum klar, daß bei Christus die göttlichen Namen überhaupt im strengsten und eigentlichsten Sinne zu verstehen sind.

744 Vgl. beispielsweise folgende Stellen: Hebr. 1, 6 bezieht Paulus auf Christus als den primogenitus Dei die Worte des Psalmes 96 (hebr. 97): et adorent eum omnes Angeli Dei; nun aber wird der, dessen Ankunft und Herrschaft in diesem Psalme geschildert wird, im hebräischen Texte des Psalmes wiederholt Jehova genannt. Dasselbe gilt von Hebr. 1, 10—12 und Psalm 101 (hebr. 102). Diese beiden Psalmenstellen werden auch vom hl. Paulus eigens zum Beweise der Gottheit angeführt. Bei anderen alttestamentlichen Stellen, die im Neuen Testamente angezogen werden, ist die Absicht der Citation eine andere, aber darum der thatsächliche Beweis nicht schwächer. So werden die Worte, welche „Jehova" Malach. 3, 1 von sich sagt: Ecce ego mitto Angelum meum et praeparabit viam ante faciem *meam*, von allen Synoptikern (Mark. 1, 2; Matth. 11, 10; Luk. 7, 27) so aufgefaßt, daß Christus derjenige sei, vor dessen Angesicht der Bote geschickt werde und den Weg bereiten solle. Ebenso werden die Worte des Isaias: Parate viam Domini (Jehovah) Mark. 1, 3 auf Christus bezogen. — Isa. 6. wird die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes, des rex Dominus (Jehovah) exercituum geschildert; Joh. 12, 40—41 wird aber von den Worten, welche der hier erscheinende Gott über den Unglauben der Juden gesprochen, gesagt, sie bezögen sich auf den Unglauben gegenüber dem Sohne Gottes, und dazu bemerkt: Haec dixit Isaias, quando vidit gloriam *ejus* et locutus est de eo. — Endlich wird auch die alttestamentliche Erklärung des Namens Jehovah, primus et novissimus, im Neuen Testamente wiederholt auf Christus angewandt, nebst den gleichbedeutenden

---

[1] Man kann noch einige weitere Stellen hierhin rechnen, wo jedoch die Beziehung nicht so offenbar oder der Text nicht so unbestritten ist. So Act. 20, 28: Spiritus S. posuit episcopos regere ecclesiam *Dei*, quam acquisivit *sanguine suo*. Der Deus kann hier nur Christus sein; aber die Lesart Dei ist im Griechischen bestritten; der text. vulg. hat τοῦ κυρίου.

Ausdrücken principium et finis, Alpha et Omega; qui est, qui erat et qui venturus est; so Apok. 1, 17; 2, 18; 22, 13. —

Zwei Schwierigkeiten sind indeß hier zu berühren. Die eine ist, daß Gott der 745
Vater in Ps. 44 auch Gott desjenigen genannt wird, der von ihm gesalbt wird, und das eben in demselben Satztheile, wo dieser selbst „der Gott" genannt wird. Und ähnlich nennt Christus in der Anrede an Magdalena (Joh. 20, 17) seinen Vater seinen Gott. Aber diese Redeweise kann die in demselben Contert liegende Behauptung der Gottheit und Sohnschaft Christi nicht aufheben, und findet ihre Erklärung darin, daß Christus nicht bloß Gott, sondern zugleich Mensch ist, und eben als Mensch von Gott als seinem Gott auch gesalbt wird, von ihm ausgeht und zu ihm zurückkehrt. — Die andere Schwierigkeit ist, daß Christus Joh. 17, 3 den Vater allein als wahren Gott zu bezeichnen scheint: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum verum Deum (τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν) et quem misisti Jesum Christum. Aber schon der griechische Text zeigt, daß der Sinn ist: dich, den einzigen wahren Gott, oder: der du der allein wahre Gott bist; nicht: der du allein wahrer Gott bist. Nun aber soll auch Christus kein anderer Gott, sondern zugleich mit dem Vater und durch den Vater derselbe Gott sein. Daß letzteres der Fall sei, wird in der Stelle selbst angedeutet, indem Christus nur wegen seiner Gottheit neben dem Vater und auf einer Linie mit demselben als wesentlicher Gegenstand der das ewige Leben bedingenden Erkenntniß aufgeführt werden kann. Deßhalb sagt der hl. Johannes am Schlusse seines ersten Briefes offenbar im Hinblick auf diese Worte des Herrn: ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio ejus; hic est verus Deus et vita aeterna.

b. Oefter, als der Name Gott, wird dem Sohne der Name Herr, ge- 746
nauer der Herr (ὁ κύριος), beigelegt, und dieser Name ist sogar der stehende, wo der Sohn neben dem Vater aufgeführt und letzterer einfach als Gott bezeichnet wird. Die Ursache dieser Redeweise kann nach dem Gesagten nicht darin liegen, daß der Sohn an sich nicht ebenso gut Gott, wie Herr, genannt werden könne; sie ist hinreichend dadurch erklärt, daß der Sohn, wo er Herr genannt wird, speziell in seiner Menschwerdung als Gesandter Gottes die Herrschaft Gottes zur Geltung bringt und als Haupt der ganzen Schöpfung und der Menschheit insbesondere in einem speziellen Herrschaftsverhältnisse steht, während der Vater, als ursprünglicher Inhaber der göttlichen Natur, mit besonderer Emphase Gott genannt werden kann. Dagegen liegt in der Art und Weise, wie die Schrift den Namen Herr bei Christus gebraucht und näher bestimmt, deutlich ausgesprochen, daß derselbe ebenso bei Christus die wahrhaft göttliche Würde ausdrückt, wie der Name Gott beim Vater die göttliche Wesenheit und Natur, und folglich in dieser Beziehung mit dem alttestamentlichen Gottesnamen Adonai gleichbedeutend ist. Dieß geht schon daraus hervor, daß der Name „der Herr" im Alten Testament zum Eigennamen Gottes gestempelt war und daher im Neuen Testament nicht constant und ohne alle Einschränkung als Eigenname einer Person hätte gebraucht werden können, wenn dieser nicht dieselbe göttliche Würde zuerkannt würde. Nun wird aber nicht bloß keine Einschränkung gemacht, sondern der Name noch verstärkt, indem Christus genannt wird solus Dominator et Dominus (ὁ μόνος δεσπότης καὶ κύριος Br. Judas 4), Dominus gloriae (1 Cor. 2, 8), rex regum et dominus dominantium (Offenb. 3, 17; 17, 14; 19, 16) und omnium Dominus, dessen Herrschaft sich ebenso nothwendig über Alles erstrecke, als Alles aus Gott ist, und der deßhalb im Gegensatz zur Vielgötterei der Heiden die Einheit der christlichen Gottesverehrung bedinge.

Vgl. hiezu 1 Cor. 8, 6: *Nullus est Deus nisi unus.* Nam etsi sunt, qui dican- 747
tur dii, sive in coelo sive in terra, (siquidem sunt [paganis] dii multi et domini

multi): nobis tamen unus est Deus, Pater, (εἷς θεός, ὁ πατήρ), ex quo omnia et nos in ipsum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum. Man bemerke, daß die Einheit des Herrn Christus hier zur Erklärung dient, wie die Christen nur Einen Gott verehren, und daß folglich „dem Herrn" eine göttliche Herrschaft zugeschrieben wird. Vgl. über den Namen „Herr" bei Christus *Bellarmin.* de Christo l. 1. c. 6.

748 2. Wie die substantivischen Namen Gott und Herr, werden dem Sohne Gottes alle Prädikate ohne Unterschied beigelegt, welche Eigenschaften und Thätigkeiten ausdrücken, die Gott allein vermöge seiner Wesenheit und Natur zukommen. Daß ihm überhaupt alle solche Prädikate zukommen, erklärt Christus selbst: *Omnia, quaecumque habet* Pater, mea sunt (Joh. 16, 15) und [sicut] mea omnia tua sunt, et [für ita] tua mea sunt (Joh. 17, 10); und speziell bezüglich der Werke: *quaecumque* ille fecerit, haec et Filius *similiter* facit (Joh. 5, 19). Speziell wird der Sohn dem Vater gleichgestellt a) in dem fundamentalen Charakterzug des göttlichen Wesens, dem wesenhaften Besitz des Seins und des Lebens, kraft dessen Gott das Prinzip alles gewordenen oder geschaffenen Seins und Lebens außer ihm ist; b) in dem Besitze der einzelnen hierin eingeschlossenen oder daraus folgenden göttlichen Attribute, und c) ganz besonders in der göttlichen Würde und als Gegenstand des göttlichen Cultes der Anbetung.

749 Zu a. Als Prinzip alles gewordenen Seins erscheint er u. A. Joh. 1, 3 (omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est), Col. 1, 16. 17. (s. oben n. 734), 1 Cor. 8, 6 (s. oben n. 747) und Hebr. 1, 10 (Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli); daher auch der Name principium schlechthin (d. h. principium creaturae Dei Offenb. 3, 14 und mit Anspielung auf Sprüchw. 8, 22), welchen der Apostel Col. 1, 18 Christus beilegt, und den Christus selbst angibt, indem er Joh. 8, 25 auf die Frage, wer er sei, antwortet, principium (τὴν ἀρχήν.) Mit Vorzug aber erscheint der Sohn bei Johannes und in den eigenen Reden Jesu in Gemeinschaft mit dem Vater als Prinzip alles gewordenen Lebens und speziell des höchsten geistigen und ewigen Lebens; so Joh. 5, 21: Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat: und als Grund wird angegeben (l. c. v. 26): Sicut Pater habet vitam *in semetipso,* sic dedit et Filio habere vitam *in semetipso,* d. h. der Sohn habe das Leben wesentlich, nicht als ein von Außen empfangenes. Daher wird er denn auch wiederholt geradezu „das Leben", und „das ewige Leben" genannt; so Joh. 1, 3. In ipso vita (ζωή) erat, et vita (ἡ ζωή als Eigenname des Logos) erat lux hominum; 1 Joh. 1, 2: Et vita (ἡ ζωή) manifestata est . . . et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem; (vgl. Joh. 14, 6: ego sum via, veritas et vita (ἡ ζωή) und 1 Joh. 5, 20 hic est verus Deus et vita aeterna.) Näherhin wird der Sohn Gottes als das Prinzip alles geistigen Lebens, des lichten Lebens der Wahrheit und Weisheit, und damit als das Licht, die Wahrheit und die Weisheit bezeichnet: so Joh. 1, 4: erat lux (τὸ φῶς) hominum [1] und ibid. 9: erat *lux* vera (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν); Joh. 14, 6: ego sum via, *veritas* (ἡ ἀλήθεια) et vita. Selbst der „Geist der Wahrheit, der alle Wahrheit lehrt," ist dieß nur dadurch, daß er vom Sohne, wie vom Vater, die Wahrheit empfängt. *Sapientia* aber ist schon im Alten Testament sein Eigenname (s. unten § 110), Paulus nennt ihn 1 Cor. 1, 24 Christus Dei virtus et Dei sapientia, und Col. 2, 3 wird von ihm gesagt: in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae reconditi.

---

[1] Man bemerke bei Joh. 1 die stufenweise Aneinanderreihung der drei Momente, daß der Logos Prinzip alles Seins, alles Lebens und alles Lichtes ist.

Allerdings wird in Bezug auf den prinzipiellen Charakter des Sohnes gegenüber dem des Vaters in den wichtigsten Stellen Joh. 1, 3 und 14, 6 vgl. 1 Cor. 8, 6 der Unterschied gemacht, daß der Sohn das principium *per* quod omnia ist, während der Vater als das principium *ex* quo omnia dargestellt wird; namentlich nennt so Christus sich „den Weg", auf welchem man zum Vater gelange, um aus ihm die Wahrheit und das Leben zu schöpfen, wie er nach Sprüchw. 8, 22 das principium viarum Domini ist, durch welches alles Sein vom Vater ausgeht. Damit ist aber nur gesagt, daß der Sohn eben als Sohn principium *de* principio sei, nicht aber, daß ihm die Fülle des Seins und Lebens, wodurch er wirkt, weniger eigen sei, als dem Vater; im Gegentheil wird sowohl Joh. 1, 3 wie 14, 6 gerade deßhalb sofort beigefügt, er sei das Leben und das Licht, resp. die Wahrheit und das Leben, um zu zeigen, daß er nicht bloß Canal, sondern Quelle, und nicht bloß Weg, sondern auch zugleich Prinzip des Weges der Wirksamkeit Gottes in der Creatur und Ziel des Weges der Vereinigung der Creatur mit Gott sei. 750

Zu b. Von einzelnen göttlichen Eigenschaften wird durch das öfter erwähnte vorweltliche Dasein Christi seine Ewigkeit, durch sein Dasein im Himmel und auf Erden seine Allgegenwart, in der von ihm bekundeten Herzensergründung und Voraussicht der Zukunft seine Allwissenheit angedeutet. Ebenso beweist die selbständig ausgeübte Macht der Wunder und der Sündenvergebung seine göttliche Allmacht, während in den Worten: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra ausdrücklich die souveräne Allgewalt des Lehrers, Gesetzgebers und Richters ausgesprochen ist. Vergleiche über die göttlichen Attribute und Werke Christi *Bellarmin* l. c. c. 7—8; *Greg. de Val.* de Trin. l. 1; *Knoll* de Deo § 82—83. 751

Wenn dagegen einzelne Stellen, namentlich in den Reden des Heilandes selbst, ihm einzelne göttliche Attribute abzusprechen scheinen, löst sich die Schwierigkeit sofort bei näherer Betrachtung der Tendenz jener Stellen. So wird die göttliche Macht dem Sohne darum nicht abgesprochen, wenn er sagt: Joh. 5, 19: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; es ist damit bloß gesagt, daß der Sohn, indem er dem Vater gleich ist (V. 18), immer Sohn bleibt, und deßhalb wie sein ganzes Sein, so auch sein ganzes Wirken vom Vater ausgeht; es wird aber auch sofort hinzugefügt: *quaecumque* enim ille fecerit, haec et Filius *similiter* facit. — Desgleichen wird seine Gewalt dadurch nicht eingeschränkt, daß er Matth. 20, 27 sagt: Sedere autem ad dexteram meam vel sinistram *non est meum* dare vobis, sed Patris . . .; denn da er „alle Gewalt hat im Himmel und auf Erden", kann das nur heißen, er könne in Sachen des Reiches Gottes nicht nach Sympathien, die ihm seiner menschlichen Natur nach zugemuthet würden, verfügen, sondern nur in Gemeinschaft mit dem Vater, oder, was dasselbe ist, er könne es nur in seiner Eigenschaft als Sohn Gottes. — Ebensowenig verläugnet er sich als die Quelle der Weisheit, wenn er sagt (Joh. 7, 16): Mea doctrina non est mea, sed ejus, qui misit me Patris: d. h. seine Lehre sei nicht auf ihn als bloßen Menschen, sondern auf Gott zurückzuführen, indem er dieselbe als ein vom Vater ausgehender verkünde; er geht aber eben vom Vater aus durch die Zeugung, die ihn zum Sohne Gottes und damit zum Inhaber der Weisheit des Vaters macht. — In den Worten aber Mark. 13, 32: de die autem illa vel hora nemo scit, neque angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater, ist nicht vom Besitze der fraglichen Erkenntniß an sich die Rede, sondern von dem mittheilbaren Besitz, d. h. man könne jenen Tag nicht erfahren weder von den Engeln noch von dem Sohne Gottes selbst; denn keinem der Boten Gottes sei jene Mittheilung aufgetragen oder gestattet, sondern ihr Inhalt sei als ein Geheimniß Gottes zu betrachten und zu behandeln. — Desgleichen ist auch in dem Worten Christi Mark. 10, 18 an den Jüngling, der ihn magister bone angeredet hatte: Quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi solus Deus, keine Ablehnung der göttlichen Eigenschaft der Güte enthalten; vielmehr wird der Jüngling darauf hingewiesen, daß er nur dann mit vollem Rechte Christus gut nennen könne, wenn er dessen Gottheit anerkenne, ohne diese Anerkennung aber mit dem Namen „gut" ihm nicht die schuldige Ehre erweise. 752

Zu c. Endlich wird der Sohn Gottes in der mannigfaltigsten Weise als Gegenstand der Gott allein zukommenden Verehrung und Anbetung bezeichnet und ihm dieselbe Ehrwürdigkeit zugesprochen wie dem Vater. Pater omne judicium dedit Filio, ut *omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* (Joh. 5, 23) was nicht bloß von einer 753

analogen Verehrung verstanden werden kann, da es den Juden gesagt wird, die Christus nicht als aequalis Deo (l. c. 18) anerkennen wollten. Sein Name ist ferner ein Name über alle Namen, vor dem Alles im Himmel und unter der Erde die Kniee beugen muß (Phil. 2, 10); selbst die Engel müssen ihn anbeten (Hebr. 6, 6). Insbesondere erscheint der Sohn in Gemeinschaft mit dem Vater als Gegenstand der theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und als Grund und Mittelpunkt der durch die Uebung dieser Tugenden bedingten Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Vgl. die einzelnen Stellen bei *Franzelin* de inc. thes. 5; *Knoll* de Deo § 86.

754 III. Mit der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, welche in seiner Sohnschaft und Gottheit enthalten ist, ist zugleich die volle und untheilbare Wesens**einheit** gegeben, weil es nur Ein göttliches Wesen geben kann und der Sohn als „der Gott" und folglich als einer und derselbe Gott mit dem Vater bezeichnet wird. Formell ist aber auch diese Wesenseinheit von Christus selbst ausgesprochen in den Worten Joh. 10, 30: Ego et Pater *unum sumus*, und ib. 38: Operibus credite, ut cognoscatis, quia Pater *in me est* et *ego in Patre*. Das unum sumus könnte nämlich nicht so absolut hingestellt werden, wenn es nicht auf die Identität des Wesens bezogen würde; und nur die Identität, nicht die bloße Gleichheit des Wesens macht es auch möglich, daß zwischen Vater und Sohn die ebenso absolut hingestellte wechselseitige Immanenz oder περιχώρησις bestehe, von welcher der Heiland redet.

755 Daß diese Einheit und wechselseitige Immanenz im absoluten Sinne zu verstehen ist: folgt 1) daraus, daß sie weder hier noch sonst irgendwie eingeschränkt wird, und eine unbeschränkte „Einheit" Gottes mit der Creatur in ähnlicher Weise nirgendwo behauptet wird. 2) Ferner behauptet Christus jene Einheit, um zu zeigen, daß das, was seine Hand festhalte, zugleich von der Hand des Vaters festgehalten werde, und daher ihr nicht entrissen werden könne, und daß er mit dem Vater durch dessen Mittheilung etwas gemeinsam habe, was größer und stärker, als Alles sei (quod dedit mihi Pater, majus omnibus est). 3) Zudem verstanden die Juden jene Worte so, daß sie Steine aufhoben, um ihn (als Gotteslästerer) zu steinigen, weil er sich zu Gott mache. Christus aber corrigirte diese Auffassung nicht; er verwahrte sich nur, daß die Worte, also verstanden, eine Gotteslästerung enthielten. Er wiederholte vielmehr, daß er damit nicht mehr und nicht weniger sage, als daß er der Sohn Gottes sei und folglich nur als Sohn Gottes auch Gott sei. — Was aber die wechselseitige Immanenz betrifft, so hat der Heiland diese Joh. 14 im Anfange der Abendmahlsrede, als er von seinem Hingange zum Vater sprach, wiederholt in der nachdrücklichsten Weise betont, indem er darauf hinwies, daß er allein zum Vater führe, weil er allein im Vater sei, daß aber auch ihn erkennen und besitzen ebensoviel sei, als den Vater erkennen und besitzen.

756 Diese Bedeutung des unum sumus wird nicht abgeschwächt, sondern bestätigt durch die parallele Stelle im Abendmahlsgebete Joh. 17, 21—23, wo die Einheit des Vaters mit dem Sohne als Grund und Ideal der übernatürlichen Einheit der Menschen mit dem Sohne und durch ihn mit dem Vater dargestellt wird. Rogo, ut omnes unum sint, *sicut tu*, Pater, *in me et ego in te*, ut et ipsi *in nobis* unum sint, et credat mundus, quia me misisti. Et ego claritatem [gloriam, δόξαν], quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus; ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum, ut cognoscat mundus, quia me misisti et dilexisti eos, sicut et me dilexisti. Eine Schwierigkeit würde hier nur entstehen, wenn Christus sagte, er sei mit dem Vater Eins, wie die Menschen mit ihm oder untereinander eins seien; nun sagt er aber umgekehrt, die Menschen sollten mit ihm und dem Vater Eins werden, wie er mit dem Vater Eins sei, und zwar so, daß ihre Einheit durch seine Einheit mit dem Vater (ipsi in nobis, ego in eis et tu in me) vermittelt und getragen werde. Das sicut hat also hier dieselbe Bedeutung, wie in den Worten: *Estote* perfecti, sicut et Pater vester perfectus *est*, und bedeutet demnach keine Gleichstellung der einen Einheit mit der andern. Ueberdieß

ist beiderseits nicht an eine bloße sogen. moralische Einheit, d. h. die Einheit übereinstimmender Gesinnung und wechselseitiger Liebe gedacht, wie die Worte tu in me et ego in te, ego in eis et ipsi in me, sowie: claritatem quam dedisti mihi dedi eis anzeigen. Vielmehr ist nach Analogie von Joh. 6, 58 an eine durch substanzielle Verbindung vermittelte reale Lebensgemeinschaft gedacht, kraft deren der Sohn das göttliche Leben, wie der Vater, in sich selbst hat (Joh. 5), also dasselbe substanzielle Lebensprinzip besitzt wie der Vater, und durch seine substanzielle Verbindung mit den Gläubigen in der Eucharistie diesen eine accidentelle Theilnahme am göttlichen Leben gewährt. Diese Theilnahme am göttlichen Leben und, was dasselbe ist, an der göttlichen Herrlichkeit könnte aber auch der Sohn nicht Anderen mittheilen, wenn er selbst dieses Leben und diese Herrlichkeit nicht wesentlich besäße. In dieser Weise erklären die Stelle von den Vätern bes. *Cyr. Alex.* in h. l. (vgl. unsere „Mysterien" S. 512 ff.) und vor ihm *Hilarius Pict.* de Trin. I. 8. (vgl. „Myst." S. 472 ff.).

IV. Die ganze Lehre über den Sohn Gottes findet sich in der reinsten, geistigsten und bündigsten Form ausgesprochen, im Prolog des Johannesevangeliums, wo dessen Person charakterisirt wird, wie sie vor, ohne und unabhängig von der Annahme der menschlichen Natur war, oder wie sie in sich selbst ist. Er erscheint hier 1) unter dem Namen ὁ λόγος, Verbum, das Wort per exc., d. h. als das Wort, in welchem die Weisheit per excell., die allumfassende Weisheit oder die substanzielle ewige Wahrheit selbst, ausgedrückt und niedergelegt ist, nicht wie in einem äußeren todten Zeichen, sondern als in ihrem inneren lebendigen Ausdruck und Abglanz, in dem sie selbst lebt und besteht, und welches folglich ebenso zum innern Wesen und Leben Gottes gehört, wie die in ihm ausgesprochene Weisheit, also auch kein neues Wesen außer Gott, sondern dasselbe Wesen mit Gott selbst ist. Dieses Wort ist 2) „bei Gott", also einerseits eine von dem sprechenden Gott verschiedene eigene Person, andererseits aber, als innerer Ausdruck der Weisheit und Wahrheit Gottes, nicht außer Gott oder getrennt von Gott, sondern aufs Engste mit ihm verbunden, hat also auch keine von Gott verschiedene, sondern dieselbe Substanz. Als eigene Person, aber als Person von derselben Substanz, wie Gott, ist es 3) auch selbst „Gott" (θεός ohne Artikel) d. h. Inhaber der göttlichen Natur, und zwar ebenso wahrhaft, wie „der Gott" (ὁ θεός) oder wie die göttliche Person, von welcher und bei welcher es ist. Als Inhaber der göttlichen Natur aber ist es hinwiederum 4) Prinzip alles außergöttlichen Seins, Lebens und Erkennens und darum auch in sich selbst „das Leben", das Alles belebt und „das Licht", das Alles erleuchtet. Wie es daher 5) als „das Wort" negativ in absoluter Weise im Anfange war (V. 1), d. h. vor allem wirklichen und denkbaren Anfange der gewordenen Dinge, also selbst ohne Anfang war, wie die Weisheit, deren Ausdruck es ist: so war es auch 6) nach V. 2. als das bei Gott seiende Wort positiv in eminenter Weise im Anfange, d. h. vor allen wirklichen Dingen außer Gott, welche eben von ihm ihren Anfang nahmen und durch seine Macht in's Dasein traten. Es ist also selbst nicht geschaffen oder in der Zeit geworden, sondern von Ewigkeit aus der Weisheit des Vaters gezeugt, als einziges Wort auch einzig gezeugt und heißt daher 7) „der Eingeborene des Vaters" (V. 14), der zwar mit seiner Fülle von Gnade und Wahrheit in das Fleisch hinabsteigt, aber zugleich im Schooße des Vaters bleibt (V. 18). 757

758 Vgl. die Erklärung und Verwendung dieser Stelle bei *Cyr. Alex., August. Thom.* in h. l.; *Bas.* hom. in haec verba; *Athan.* l. 4. c. Arian. etc., sowie in den Commentaren von *Tolet. Maldonat. Contzen.*. Ueber die Bedeutung des Namens λόγος = Verbum Näheres später. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur noch zu bemerken, daß der griechische Name λόγος noch ausdrucksvoller ist, als das lateinische Verbum, weil er zugleich die Vernunft und den Begriff bezeichnet, deren Ausdruck das Wort ist, und daher das Wort als ein solches bezeichnen kann, welches die Vernunft und den Begriff, deren Ausdruck es ist, in sich selbst einschließt. Daher schließen die griechischen Väter aus den Worten des Evangelisten, daß das Wort seiner Substanz nach ebensowenig vom Vater verschieden sein könne, wie die Vernunft und Erkenntniß des Vaters als eine andere Substanz oder ein Accidenz von ihm verschieden sein kann, sowie daß das Wort ebenso nothwendig ewig sei, als der Vater nicht ἄλογος sein kann. Vgl. bes. *Athan.* l. c.

---

759 So klar die angeführten Momente die wahre Sohnschaft, Gottheit und Wesenseinheit mit dem Vater an's Licht stellen, so ist doch nicht zu läugnen, daß andere Aeußerungen des Neuen Testaments für eine oberflächliche und einseitige Betrachtung mancherlei Schwierigkeiten darbieten. Im Allgemeinen rühren diese Schwierigkeiten her: theils 1) von solchen Ausdrücken, die in einem symbolischen, analogischen oder metaphorischen Sinne gebraucht werden, welcher erst durch die Natur des Gegenstandes bestimmt werden muß, theils 2) von dem Umstande, daß der Sohn Gottes meist in concreto als Gottmensch aufgefaßt wird, und deßhalb sowohl a) in Hinsicht auf seine menschliche Natur manche neue positive und negative Prädikate ihm zufallen, welche ihm, wenn er bloß Gott wäre, nicht beigelegt werden könnten, wie auch b) andere Prädikate, die ihm in gewissem Sinne kraft seiner göttlichen Persönlichkeit oder kraft seines Ursprungs aus dem Vater zukommen, eine spezielle Färbung erhalten und einen Ausdruck zulassen, der sonst nicht angebracht wäre. Bei einzelnen Wendungen der hl. Schrift, z. B. bei der Sendung des Sohnes durch den Vater, kommen alle drei Momente in Betracht, indem diese Sendung in ganz anderer Weise stattfindet, als bei Menschen, und sowohl auf die göttliche Person des Sohnes vor seiner Menschwerdung und in seiner Menschwerdung, wie auch auf die Funktionen seiner menschlichen Natur nach seiner Menschwerdung bezogen werden kann; in den beiden ersteren Fällen ist die Sendung kein Akt der Auktorität des Vaters über den Sohn, sondern beruht einfach auf dem Ursprungsverhältnisse zwischen beiden, während im letzteren Falle allerdings von Auktorität die Rede sein kann, aber von einer solchen, die mit dem Vater auch dem Sohne über seine menschliche Natur zusteht. Aehnlich verhält es sich mit allen Wendungen, welche ein Empfangen des Sohnes vom Vater, oder ein Folgen, resp. Gehorchen, eine Verehrung, resp. Huldigung, überhaupt eine Anerkennung der prinzipiellen Stellung des Vaters von Seiten des Sohnes ausdrücken. Daher lassen solche Wendungen nicht nur Einen, sondern einen mehrfachen Sinn zu, weßhalb es nicht zu verwundern ist, wenn die betreffenden Schwierigkeiten von den Vätern und Theologen in vielfältiger Weise gelöst werden.

760 Vgl. über die Erklärung dieser Schwierigkeiten von den Vätern bes. *Athanas.* or. quattuor c. Arianos, *Hilarius* Pict. Trin. l. 9—11; von den Theologen *Thom.* c. gent. l. 4. c. 8 (sehr reichhaltig und bündig), *Bellarm.* de Christo l. 1. c.; *Greg. Val.*

de Trinitate l. 1.; *Ruiz* de Trin. disp. 50 u. 96. u. *Petav.* de Trin. l. 2. c. 1—4, bei beiden mit den Lösungen der Väter; von Neueren bes. *Knoll* de Deo § 87. Die aus den creatürlich-menschlichen Prädikaten Christi entnommenen Schwierigkeiten löst sehr schön *Greg. Naz.* or. theol. 3 in fine durch Confrontation der göttlichen Prädikate mit den menschlichen. Das „major" sein des Vaters gegenüber dem Sohne (Joh. 14, 28) erklären die Väter nach den oben angegebenen Beziehungen verschieden. Manche beziehen es auch auf den Sohn in seiner Gottheit und finden darin die auctoritas oder dignitas principii, die dem Vater dem Sohne gegenüber zustehe. Nach dem Contexte: si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem, quia Pater major me est, ist jedoch nur von einer Erhabenheit des Vaters über den Sohn seiner Menschheit nach die Rede, weil dieser nur in seiner Menschheit „zum Vater geht", und zwar, um auch in dieser an der Herrlichkeit des Vaters theilzunehmen, welche er nach Joh. 17. in seiner Gottheit schon vor Anbeginn der Welt besaß. Im Einzelnen berühren wir nur einige Stellen, welche ein zeitliches Werden des Sohnes anzudeuten scheinen.

Das zeitliche Werden scheint angedeutet in folgenden Worten: 1) Joh. 1, 27. Worte 761
des Täufers: Qui post me venturus est, ante me factus est (ἔμπροσθέν μου γέγονεν). quia prior me erat. Indeß das factus est bezeichnet nicht nothwendig ein Werden der Person Christi, und hier kann es das auch deßhalb nicht bezeichnen, weil das „früher sein" als Grund für das ante me factus est angegeben wird, während doch eben das frühere Entstehen einer Person der Grund ihres früheren Daseins ist. Das ante me factus est ist vielmehr per modum unius zu nehmen = ist mir zuvorgekommen oder hat mir den Vorsprung abgewonnen oder auch = ante me exortus est [ut veniret in mundum]. — 2) Hebr. 1, 4.: Tanto melior [κρείττων = excellentior] Angelis *effectus* (γενόμενος), quanto differentius prae illis nomen haereditavit. Wenn das melior die innere Würde anzeigen soll, erklärt sich das γενόμενος aus dem splendor gloriae in v. 3, und bezeichnet bloß den Empfang dieser Würde durch die ewige Zeugung ohne alles eigentliche Werden; soll es aber die unmittelbar vorher ausgesprochene Herrlichkeit des zur Rechten des Vaters Sitzenden bezeichnen, dann bezeichnet es allerdings ein Werden, aber nicht ein Werden des Sohnes Gottes als solchen, sondern der Herrlichkeit seiner Menschheit, die nach der Auferstehung seiner inneren Würde entsprechend gemacht wurde. — 3) Röm. 1, 3. Evangelium Dei . . . de Filio suo, qui *factus est* ei (τοῦ γενομένου) ex semine Abrahae secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei (τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ,) in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum. Das factus est bezeichnet hier ein wirkliches Werden, aber kein anderes als das Menschwerden des bereits existirenden Sohnes Gottes (secundum carnem), nicht ein Werden des letzteren selbst (ähnlich wie Gal. 4, 4: Misit Deus Filium suum factum (γενόμενον) ex muliere). Letzteres kann auch nicht in dem praedestinatus est Filius Dei gefunden werden, als ob die Person, die Sohn Gottes genannt wird, erst durch göttlichen Rathschluß dazu gemacht werde; denn die Ausführung dieses Rathschlusses wird vom Apostel erst in der Auferstehung gefunden, weßhalb dieser Satztheil den vorhergehenden, wenn beide auf das Werden des Sohnes Gottes als solchen bezogen würden, aufheben müßte. Das praedestinatus est heißt vielmehr so viel, wie praefixus et demonstratus tanquam Filius Dei. — 4) Hebr. 3, 2 heißt es allerdings von Christus qui fidelis est ei, qui *fecit eum;* aber das durch eum demonstrirte Subjekt ist nicht der Sohn Gottes als solcher, sondern Jesus; und dieser ist es wiederum nicht der Persönlichkeit nach, sondern als apostolus et Pontifex confessionis nostrae; das „machen" bezieht sich also einfach darauf, daß Jesus zum Boten und Priester bestellt war; inwieweit er aber geborner Hohepriester war, setzt eben diese Bestellung nach Hebr. 5, 5 voraus, daß er von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt sei. — 5) Die Worte Apg. 2, 35: Certissime ergo sciat omnis domus Israel, quia Dominum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis sind so aufzulösen: Gott habe durch die Vereinigung der menschlichen Natur Jesu mit dem Sohne Gottes bewirkt, daß das mit dem Namen Jesus als Träger dieser Natur bezeichnete Subjekt der von Gott verheißene Herr und Messias sei, und habe mithin in dem von den Juden gekreuzigten Jesus seine Verheißungen von dem kommenden Herrn und Messias erfüllt. Vgl. zu 4—6 *Ruiz* disp. 96. s. 7. — 6. Wenn aber die souveräne Gewalt (Matth. 28, 18) oder der höchste Name (nomen super omne nomen Phil. 2, 9) zuweilen als in der Zeit, und zwar erst nach dem Leiden Christi verliehen erscheint: dann ist das in dem Sinne zu verstehen, den Christus

selbst (Joh. 17, 5) mit den Worten erklärt: Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te. Das accipere divinitatem (Apoc. 5, 12 griechisch πλοῦτον, divitias) als Lohn für den Tod des Lammes kann sich daher ebenfalls nur auf die äußere göttliche Herrlichkeit beziehen.

§ 109. Die Lehre des Neuen Testaments über die Persönlichkeit und Gottheit des hl. Geistes und seinem Verhältnisse zu Vater und Sohn.

Literatur: *Athanas.* ad Serapionem l. 1. 3. u. 4; *Basil.* co. *Eunom.* l. 5 u. l. de Spir. S.; *Greg. Naz.* or. theol. 5; *Cyr. Hier.* cat. 16. 17 (gewissermaßen eine biblische Geschichte des hl. Geistes); *Didymus* de Spir. S. ll. 3; *Ambros.* de Spir. S. ll. 3. (eine Zusammenfassung des von den griechischen Vätern Geleisteten); *Paschas.* de Spir. S. ll. 3; *Thom.* c. gent. l. 4. c. 16—18 u. 23 bes. die Schwierigkeiten reichhaltig; *Petav.* l. 2. c. 13 ff. (sehr reichhaltig). Bezüglich des Ausganges von Vater und Sohn außer den bereits citirten Vätern *Thom.* l. c. c. 24; *Franzelin* de Trin. thes. 32—34.

762 Das Subjekt, um dessen nähere Bestimmung es sich hier handelt, wird, wie der hl. Athanasius bemerkt (ad Serap. l. 1. c. 4) in der hl. Schrift nicht einfach als „Geist" bezeichnet — dieser Name paßt auf viele unpersönliche und außergöttliche Dinge — sondern durchgängig in der einen oder andern Weise näher bestimmt: z. B. als Spiritus Dei oder Patris, Spiritus Christi oder Filii (resp. Spiritus meus), Spiritus qui est ex Deo oder a Deo procedit, Spiritus sanctus, Spiritus veritatis, Spiritus Paraclitus, oder wenigstens als der Geist, τὸ πνεῦμα mit dem Artikel. Es bleibt jedoch immer möglich, daß auch einzelne dieser näheren Bezeichnungen nicht immer ganz genau eben die in Rede stehende göttliche Person ausdrücklich als solche bezeichnen (z. B. der spiritus Dei Gen. 1, 2, obgleich hier auch in der Septuaginta wie im Hebr. der Artikel fehlt); und jedenfalls bezeichnen sie nicht immer die göttliche Person ausschließlich für sich selbst ohne ihre Wirkungen. Die flüssige Natur des Namens bringt es vielmehr mit sich, daß unter Geist = Odem Gottes wie im menschlichen Sprachgebrauch sowohl das innere Leben der Gottheit, wie auch das Wehen der Macht Gottes nach Außen und das aus ihm ausströmende Leben der Creatur[1] verstanden werden kann, oft sogar mitverstanden werden muß und im Alten Testament zuweilen wohl auch direkt verstanden wird.

763 Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit eigens nachzuweisen, daß unter den oben angeführten Namen wenigstens in der Regel eine wirkliche und eigene Person verstanden werden muß, d. h. daß der hl. Geist oder der Geist Gottes 1) nicht ein bloßes Attribut, oder speziell ein bloßes Accidenz oder eine bloße Qualität in den Creaturen, welche von Gott in sie ausströme, sondern eine von den Wesen, denen der Geist gegeben wird, verschiedene geistige Substanz sei, — und 2) daß er auch in Gott nicht bloß die substanzielle Lebenskraft und Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes, sondern ein von ihnen verschiedener, eigener Inhaber einer geistigen Substanz sei. Erst nach diesem Nachweise tritt die Bedeutung des dritten Satzes, daß der hl. Geist eine dem Vater und Sohne gleich wesentliche, göttliche Person sei, in ihr volles Licht oder ist vielmehr dadurch schon von selbst erledigt. Daran schließt sich dann zuletzt die nähere Bestimmung des Ursprungsverhältnisses zu den beiden andern Personen, wodurch sowohl seine besondere Persönlichkeit wie seine Gottheit bedingt ist.

764 I. Daß der hl. Geist nicht bloß etwa eine von Gott ausgegangene Wirkung in und an den Geschöpfen, speziell nicht die natürliche oder übernatürliche Lebenskraft, geschweige denn eine bloße Lebensrichtung oder -bethätigung in den vernünftigen Geschöpfen, sondern eine von den Geschöpfen,

---

[1] Es ist sehr bezeichnend, daß z. B. die Sept. in Ps. 50 bei den Worten Spiritum *sanctum tuum* ne auferas auch den Artikel setzt, dagegen bei spiritum rectum innova und spiritu principali confirma den Artikel wegläßt. Im Hebr. fehlt es freilich auch an der ersten Stelle, wie auch sonst oft.

in denen er ist, verschiedene geistige Substanz ist: erhellt 1) schon daraus, daß der hl. Geist geradezu als die freiwollende Ursache aller den Menschen zu Theil werdenden Gaben bezeichnet wird (1 Cor. 12, 11.: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult). Deßgleichen wird 2) der hl. Geist oft als ein von den geschaffenen Wesen verschiedenes, wissendes, erforschendes, wollendes, lehrendes, sendendes, genehmigendes, tröstendes, kommendes, wohnendes, überhaupt geistig handelndes und wirkendes Subjekt dargestellt.

Wenn ihm dagegen zuweilen Prädikate (wie 1 Thessal. 5, 19 Spiritum nolite ex- 765
tinguere) beigelegt werden, welche formell und direkt allerdings bloß auf eine Qualität der Geschöpfe passen: dann geschieht das durch eine sehr naheliegende und tiefsinnige Figur, indem der hl. Geist als das innerste Prinzip der übernatürlichen Lebenskraft der Creatur (nach Analogie des Verhältnisses der Seele zu ihren Kräften und zum Leibe) als Eins mit dieser aufgefaßt wird. Man braucht also nicht einmal zu sagen, daß in solchen Wendungen der Name τὸ πνεῦμα selbst in einem anderen Sinne, als im persönlichen aufgefaßt werde. Daß das „Ausgießen" und „Schenken" des hl. Geistes seine Substanzialität nicht aufhebt, liegt auf der Hand. Das Ausgießen bezieht sich auf die überströmende Fülle seiner Wirkungen. Das Schenken kann sich zwar ebenso gut auf den hl. Geist als Prinzip anderer Gaben beziehen; es steht aber auch nichts im Wege, es auf sein substanzielles Sein zu beziehen, da auch eine Person sich anderen schenken kann. Uebrigens kann man kühn zugeben, daß manche vom hl. Geiste gebrauchte Ausdrücke, wie eben das Ausgießen desselben, das Erfüllt- und Besiegeltwerden mit ihm, auf keine selbständige geschaffene geistige Substanz passen, weil diese zu anderen Substanzen nicht in einem so innigen Verhältnisse stehen kann oder einer so innigen Mittheilung ihrer Kraft fähig ist. Um so mehr passen sie aber auf die göttliche Substanz und sind darum gerade ein Beweis für die Gottheit des hl. Geistes. S. unten n. 733.

II. Der hl. Geist ist aber nicht nur ein substanzielles Wesen im Unter- 766
schiede von den geschaffenen Dingen, in welchen er ist und wirkt. Er ist ebenso wenig bloß ein substanzielles Attribut Gottes oder des Vaters und des Sohnes, sondern eine eigene, von diesen reell verschiedene Person. Dieses folgt zwar noch nicht mit Evidenz daraus, daß er in der oben angeführten Weise als handelnd und wirkend dargestellt wird, da man in ähnlicher Weise auch vom Geiste eines Menschen reden kann, obgleich allerdings die konstante Anwendung dieser Personifikation um so befremdender wäre, als bei der Einfachheit Gottes der Grund, der beim Menschen jene Personifikation zunächst rechtfertigt, nämlich die eigene Substantialität der Seele im Gegensatz zum Leibe, und der Umstand, daß sie eben das personbildende Prinzip ist, wegfällt. Um so evidenter aber folgt es daraus, daß der hl. Geist 1) neben den beiden anderen Personen, im Unterschied und Gegensatz zu ihnen als handelndes Subjekt, und zugleich mit ihnen als Gegenstand des Cultus aufgeführt wird; daß 2) ihm Beziehungen zu den anderen Personen zugeschrieben werden, wie sie nur eine Person zu anderen haben kann (wie Empfangen und Geben, Gesandtwerden), und daß er 3) überdieß ihnen gegenüber ausdrücklich als ein Anderer bezeichnet wird (s. die oben n. 720 angeführten Stellen). Ganz speziell aber wird die eigene Persönlichkeit des Geistes Gottes dadurch zugleich bedingt und charakterisirt, daß er nicht bloß als in Gott seiend dargestellt wird, wie der Geist des Menschen im Menschen ist, sondern zugleich als aus Gott seiend (Spiritus, qui ex Deo est, τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ 1 Cor. 2, 12) und von Gott

ausgehend (qui a Patre procedit Joh. 15, 26), wie der Odem des Menschen von diesem ausgeht, und folglich in ähnlicher Weise wie der Sohn aus Gott seinen Ursprung habend.

767 III. Die Gottheit des hl. Geistes ist, seine Substanzialität und Persönlichkeit vorausgesetzt, sofort dadurch nach der Lehre der hl. Schrift evident, daß der hl. Geist ebenso nachdrücklich und bestimmt als in Gott seiend und als Träger des göttlichen Lebens bezeichnet wird, wie der Geist des Menschen im Menschen ist; wie daher letzterer das Innerste der Gesammtsubstanz des Menschen ausmacht, so muß der Geist Gottes das Innerste der göttlichen Substanz, oder vielmehr, da diese absolut einfach ist, die ganze göttliche Substanz eben so innig und wesentlich in sich haben, wie die Personen, von welchen er ausgeht. Schon vermöge seines Namens erscheint er folglich nicht einmal wie der Sohn zunächst als gleichwesentlich, sondern unmittelbar und direkt als im strengsten Sinne des Wortes einwesentlich mit den Personen, von welchen er ausgeht. In dieser Weise kann die Stelle 1 Cor. 2, worin der hl. Geist in der oben angedeuteten Weise geschildert wird, ebenso als die Hauptstelle für die vollkommene Homousie des hl. Geistes gelten, wie Joh. 10, 30. 38 für die vollkommene Homousie des Sohnes. Deßgleichen müssen im Lichte dieser Stelle die Worte Christi Joh. 15, 26: Spiritus qui *a Patre procedit* dahin verstanden werden, daß der hl. Geist ebenso wesenhaft wie der Sohn aus dem innersten Wesen Gottes ausgehe und darum auch ebenso vollkommen wie der Sohn im Innersten Gottes und selbst Gott sei.

768 Die ganze Stelle 1. Cor. 2. lautet: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum (τὸ πνεῦμα) suum: Spiritus autem omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, *qui in ipso est?* Ita et quae Dei sunt, nemo novit nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui *ex Deo* est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis.

769 Weiterhin erhellt die Gottheit des hl. Geistes aus folgenden Momenten, welche in ihren Grundzügen sämmtlich, ebenso wie das oben genannte, im konstantinopolitanischen Symbolum angedeutet sind.

770 1. Der Name „Gott" wird zwar dem hl. Geiste niemals förmlich als Prädikat oder Apposition beigelegt[1]; wohl aber wird der hl. Geist oft als ein und dasselbe Subjekt vorausgesetzt oder erklärt, welches in demselben Contexte oder in einem anderswoher angezogenen Texte unzweideutig als Gott, und als der wahre einzige Gott erscheint. Formell dagegen wird der hl. Geist als identisch mit „dem Herrn" erklärt (2 Cor. 3, 17), und er erscheint daher auch mit diesem Namen als dem ersten Charakteristikum seiner Gottheit im constantinopolitanischen Symbolum.

771 Beispiele der Beziehung des Namens Gott auf den hl. Geist 1) in demselben Contexte 1 Cor. 3, 16: Nescitis quia templum *Dei* estis et *Spiritus Dei*

[1] In den Worten Joh. 4, 24: spiritus est Deus (ὁ θεός) ist nämlich Deus Subjekt, und spiritus (ohne Artikel) Prädikat. Gleichwohl kann aus dieser Stelle insofern ein Beweis für die Gottheit des hl. Geistes hergeleitet werden, als er nicht das πνεῦμα schlechthin genannt werden und im ganzen Neuen Testament als Träger des pneumatischen Einflusses Gottes erscheinen könnte, wenn er nicht πνεῦμα in dem erhabenen Sinne wäre, wie es hier zur Bezeichnung der Natur Gottes gebraucht wird.

habitat in vobis? Si quis autem templum *Dei* violaverit, disperdet eum Dominus. Vgl. 1 Cor. 6, 19: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt *Spiritus Sancti,* qui habitat in vobis .... Glorificate et portate *Deum* in corpore vestro. — Ferner Apg. 5, 4: Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri *Spiritui Sancto?* Non es mentitus hominibus, sed *Deo.* — Die Beispiele 2) in der Bezugnahme auf andere Stellen, speziell so, daß, wo im Alten Testament Gott als redend aufgeführt wurde, im Neuen Testament der hl. Geist als redend dargestellt wird, sind häufig. Vgl. bes. die Citation des hl. Paulus Apg. 28, 25: Bene *Spiritus Sanctus* locutus est per Isaiam prophetam: Vade ad populum et dic ad eos: Aure audietis et non intelligetis; bei Isa. 6, 8 aber ist es der Dominus (Adonai, nach dem Contexte = Jehova Zebaoth), von dem der Prophet sagt: Audivi vocem Domini dicentis: Vade etc.; daß der Heiland (Joh. 12, 40—41) unter dem Dominus bei Isaias den Sohn Gottes versteht, verstärkt nur das Argument und beweist, daß beide Personen derselbe Gott sind. Treffend bemerkt dazu *Basil.* co. Eunom. l. 5: Propheta Isaias Patris personam inducit, in quem credebant Judaei, Evangelista Filii, Paulus Spiritus Sancti, unum Dominum Sabaoth, qui visus sit, nominantes. Divisus est enim ipsis sermo de personarum substantia (ὑποστάσεως) indivisa manente de uno Deo sententia. — Die Stelle 2 Cor. 3, 16—17, wo der hl. Geist als „der Herr" qualifizirt wird, lautet im Anschluß an die Worte, daß, wenn die Juden sich zum Herrn bekehrten, der Schleier von ihrem Herzen weggenommen werden würde: Dominus autem Spiritus est = der Herr (ὁ κύριος) ist der Geist (τὸ πνεῦμα); ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas (d. h. da der Geist des Herrn selbst Herr ist, so wird er denjenigen, die sich zu ihm bekehren und bei denen er deßhalb einkehrt, um sich ihnen zu eigen zu geben, die Freiheit der Kinder Gottes geben.

2. Die wahre göttliche Natur des hl. Geistes wird ferner im Neuen 772
Testamente durch die Attribution göttlicher Eigenschaften, Wirksamkeiten und Verhältnisse gegenüber der Creatur, speziell der vernünftigen Creatur gekennzeichnet.

a. Und zwar sind dieß zunächst solche Attribute, welche den hl. Geist 773
in seinem belebenden Einflusse auf die Creatur darstellen, so daß seine Gottheit ebenso daraus folgt, daß er im Innersten aller Creatur ist, um sie zu beleben und mit der Fülle Gottes zu erfüllen, wie daraus, daß er im Innersten Gottes ist und aus demselben ausströmt, geschweige denn, daß er wegen seines innigen Verhältnisses zur Welt als eine geschaffene „Weltseele" erschiene. Der hl. Geist wird nämlich im Neuen Testament dargestellt als das Prinzip des Lebens überhaupt und speziell des übernatürlichen und ewigen Lebens des Menschen nach Seele und Leib: demgemäß als innerlich erleuchtend und belehrend, innerlich durchglühend und durchströmend und dadurch heiligend und verklärend, reinigend und stärkend, namentlich die Liebe Gottes eingießend und das Leben und die Herrlichkeit der Kinder Gottes, das auf einer Theilnahme an der göttlichen Natur beruht, mittheilend, überhaupt als innerliches Prinzip der Würde der Adoptivkindschaft Gottes und aller damit in Verbindung stehenden übernatürlichen Gnaden und Gaben; darum auch als innerlich im Menschen als in seinem Tempel wohnend und ihn erfüllend, um in ihm und durch ihn zu wirken und zu reden und sich selbst ihm zu eigen zu geben, aber auch hinwiederum als Herr dieses Tempels geehrt zu werden. Dieses Verhältniß zur Creatur ist aber nur Gott eigenthümlich; denn es setzt ebenso voraus, daß der hl. Geist das Leben und die Heiligkeit selbst ist oder das göttliche Leben, sowie die göttliche Heiligkeit und Herrlichkeit, welche er der Creatur mittheilt, wesenhaft besitzt, wie daß seine Substanz die-

jenige Einfachheit und Unermeßlichkeit besitzt, kraft deren Gott und Gott allein das Privilegium der aktiven innersten Einwohnung in der Creatur zukommt (vgl. oben § 88 und 89). Dazu kommt überdieß, daß alle übernatürlichen göttlichen Gaben, und speziell das übernatürliche göttliche Leben, eben um sie als göttlich, d. h. unmittelbar von Gott kommend und eine Theilnahme an den ihm eigenen Vorzügen enthaltend, darzustellen, als Gaben und Wirkungen des hl. Geistes, und das göttliche Leben in der Creatur als ein Leben aus und in dem hl. Geiste und schlechthin als geistliches Leben dargestellt wird. Daher haben auch die gegen die Macedonianer kämpfenden Väter sich auf diese Attribute des hl. Geistes vorzüglich berufen, (s. Petav. l. c. c. 14—15), und hat das Constantinopolitanum den Namen vivificans (τὸ ζωοποιόν) unmittelbar an den Namen Dominus angereiht.

774 Es könnte auffallend erscheinen, daß der hl. Geist im Neuen Testament nicht ebenso, wie der Sohn, auch als Schöpfer dargestellt wird, um sein göttliches Wesen hervorzuheben. Allein einerseits fehlte bei ihm der Grund, der dieß beim Sohne nöthig machte. Bei letzterem war dieß deßhalb nöthig, weil er, seiner Menschheit nach geschaffen und in der Zeit geworden, eigens aus der Reihe der Geschöpfe herausgehoben werden mußte. Es genügte daher, den hl. Geist in derjenigen göttlichen Kraft und Wirksamkeit darzustellen, worin sich die beiden anderen Joh. 1 dem Logos zugeschriebenen Attribute, vita und lux, offenbaren. Andererseits sind aber auch die dem hl. Geiste zugeschriebenen Wirkungen entweder noch höherer Art, als selbst die Schöpfung, resp. enthalten eine neue höhere Schöpfung (die nova creatura in Christo) oder sie schließen doch ein solches Verhältniß zur Creatur ein, wie es nur dem Schöpfer eigen sein kann. Denn nur als *„creator Spiritus“* kann er die Geister der Menschen innerlich heimsuchen, und nur die von ihm geschaffenen Herzen kann er mit seiner Gnade erfüllen, wie auch nur derjenige schlechthin Princip des Lebens sein kann, welcher Prinzip des Seins ist; in dieser Beziehung war denn auch schon im Alten Testament Ps. 103, 29 gesagt: Emittes Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae.

775 Von den zahllosen Stellen, welche das oben entworfene Bild der göttlichen Attribute des hl. Geistes reflektiren, heben wir nur folgende aus, mit dem Bemerken, daß die weniger prägnanten von den anderen ihr Licht empfangen. Joan. 6, 64: Spiritus est, qui vivificat, coll. 2 Cor. 3, 6: Litera occidit, Spiritus autem (nämlich der Spiritus Dei vivi in v. 3) vivificat. Rom. 8: Si Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis. 1 Cor. 6, 11: Abluti estis . . . sanctificati estis . . . justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri. 2 Cor. 3, 18: Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur de claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu. Rom. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Joan. 14, 26: Paraclitus Spiritus S. docebit vos omnia. Act. 1, 8: Accipietis virtutem supervenientis Spiritus s. in vos. Rom. 8, 15: Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba Pater. 1 Cor. 12, 16: Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Matth. 10, 20: Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. Dazu die Stellen von der inhabitatio in templo oben n. 772, wobei zu bemerken, daß, wenn schon Joan. 4, 24 in den Worten Spiritus est Deus unter spiritus das göttliche Wesen überhaupt, nicht die Person des hl. Geistes speziell gemeint ist, doch diese Bezeichnung Gottes als des Gegenstandes geistiger und wahrer Anbetung unverkennbar in Verbindung steht mit der Art und Weise, in der der Apostel die Gläubigen als Tempel des hl. Geistes auffaßt, inwiefern der hl. Geist hier als Repräsentant der geistigen Natur und höchsten Majestät Gottes im Geiste der Menschen erscheint.

776 b. In der Stellung, welche die hl. Schrift dem hl. Geiste gegenüber der Creatur anweist, offenbaren sich nach der hl. Schrift besonders noch zwei

spezielle Attribute, welche seine Gottheit darthun und im Symbolum betont werden; und zwar zunächst die Anbetungswürdigkeit, (qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur) welche in allen den Stellen ausgesprochen ist, die den Menschen als Tempel des hl. Geistes bezeichnen. In wiefern die Anbetungswürdigkeit der Ausdruck göttlicher Würde ist, stehen mit ihr in Verbindung die Kundgebungen spezifisch göttlicher Autorität, welche dem hl. Geiste beigelegt werden, insbesondere: α) das angeborene Recht, Sünden nachzulassen und Andere mit dieser Macht zu betrauen; und β) die Macht, alle übernatürlichen Vollmachten zu ertheilen und namentlich die Sendung und Autorisation der mit ihnen zu betrauenden Personen zu vollziehen. Auch diese beiden Funktionen werden im Symbolum, zwar nicht ausdrücklich, aber doch durch die Stellung, die den betreffenden Artikeln von der Kirche und der Nachlassung der Sünden gegeben ist, dem hl. Geiste zugeschrieben.

Vgl. Joh. 20, 22 f.: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, 777
remittuntur eis. Act. 13, 2: Dixit illis Spiritus sanctus: Segregate mihi Saulum et Barnabam ad opus, ad quos assumpsi eos. Ib. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei.

c. Weiterhin wird mit der Stellung des hl. Geistes als des allburch- 778
dringenden vivificator verbunden [1], daß er alle Geheimnisse der Creatur ergründe und durchschaue, und speziell die innerlich verborgenen oder erst zukünftigen freien Lebensakte der vernünftigen Creatur; dieses göttliche Attribut ist im Symbolum dadurch ausgesprochen, daß es heißt: qui locutus est per prophetas. Andererseits wird jedoch dem hl. Geiste ebenso die ursprüngliche Erkenntniß und Mittheilung aller in Gott verborgenen Geheimnisse und überhaupt aller göttlichen Wahrheit zugeschrieben. Weil nun die Erkenntniß aller göttlichen Wahrheit vom Apostel dem hl. Geiste deßhalb zugeschrieben wird, weil er im Innern Gottes sei, so enthält die Erkenntniß der Geheimnisse überhaupt ein doppeltes Argument für die Gottheit des hl. Geistes: sie beweist, daß er in der Creatur ist, wie nur Gott in der Creatur sein kann, und daß er zugleich in Gott ist, wie nur Gott in sich selbst sein kann.

Vgl. hiezu 2 Petr. 1, 21: Spiritu S. inspirati locuti sunt sancti Dei homines. 779
1 Cor. 14, 2: *Spiritus* loquitur mysteria vgl. Dan. 2, 28: Est *Deus* in coelo revelans mysteria u. s. w.

Die meisten bisherigen Argumente faßt sehr schön zusammen *Fulgent.* l. 3 ad Thra- 780
simundum regem c. 35 . . . . Dicatur igitur, si coelorum virtutem potuit firmare, qui non est Deus, si potest vivificare, qui non est Deus, si potest in Baptismatis regeneratione sanctificare, qui non est Deus, si potest charitatem tribuere, qui non est Deus, si potest templum membra Christi habere, qui non est Deus: et digne Spiritus S. negabitur Deus. Rursus dicatur, si ea, quae de Spiritu S. commemorata sunt, potest aliqua creatura facere: et digne Spiritus S. dicetur creatura. Si autem haec creaturae possibilia nunquam fuerunt, et inveniuntur in Spiritu S., quae tamen soli competunt Deo: non debemus naturaliter diversum a Patre Filioque dicere, quem in operum potentia diversum non possumus invenire. Ac si ex unitate operis

---

[1] Vgl. Sap. 1, 7. Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis.

unitas est agnoscenda virtutis: nec quisquam dubitet, Patrem et Filium et Spiritum S., personarum Trinitate servata, unum Deum naturaliter dicere, qui potuit universa sola voluntate condere, qui cuncta potest virtutis omnipotentia gubernare, qui omnia potest immensitate divinitatis implere.

781 3. Zuletzt ergibt sich die göttliche Natur des hl. Geistes noch ganz besonders aus dem Verhältnisse, in welchem er zur menschlichen Natur des Sohnes Gottes und zu diesem selbst seiner Menschheit nach steht. Er erscheint nämlich hier in einem analogen Verhältnisse, wie Gott der Vater, resp. wie der Sohn Gottes selbst seiner göttlichen Natur nach, oder genauer als Vermittler und Träger des Verhältnisses und Einflusses, in welchem Vater und Sohn zu letzterem als Menschen, oder die Gottheit überhaupt als πνεῦμα gegenüber der Menschheit als der caro steht. Insbesondere wird alles Göttliche und Uebernatürliche in der Menschheit Christi, sowohl in ihren Eigenschaften als in ihren Wirkungen, auf den hl. Geist als Prinzip zurückgeführt und ihm auch die dem Logos zustehende Beherrschung und Leitung derselben zugeschrieben. Ja, die ganze göttliche Salbung, durch welche der Mensch Jesus der Christus ist, wird dem hl. Geiste so zugeschrieben, daß er sowohl der Vermittler der hypostatischen Union selbst, wie der Strom des in Folge derselben in die Menschheit sich ergießenden Oeles der Gottheit ist.

782 Vgl. Joan. 6, 64; Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam (d. h. wenn ich bloß Mensch wäre, würde mein Fleisch euch nichts nützen; Speise des ewigen Lebens ist es bloß durch die Kraft meiner Gottheit, oder weil ich den lebendig machenden Geist Gottes als meinen eigenen Geist in mir habe). Daher wird die Auferstehung und Verklärung Christi Rom. 8 (s. oben n. 755) ebenso dem hl. Geist, wie sonst dem Vater zugeschrieben. Vom Geiste läßt Christus sich in die Wüste führen (Luc. 4, 1), im hl. Geiste bringt er sich selbst zum Opfer dar (Hebr. 9, 14), im hl. Geiste treibt er die Teufel aus (Matth. 12, 28). Ueberhaupt sagt er von sich: Spiritus Domini super me, propter quod misit me, evangelizare pauperibus misit me (Luc. 4, 18). — Ganz im Einklang mit diesem Verhältnisse des hl. Geistes zur Menschheit Christi steht es, daß er, wie er vom Vater sagt, derselbe sei größer als er, so auch vom hl. Geist Matth. l. c. 31. 32 erklärt: Quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei.

783 Die Einwendungen, welche die Gegner der Gottheit des hl. Geistes aus der hl. Schrift herholen können, sind naturgemäß ungleich weniger zahlreich, als diejenigen, welche gegen die Gottheit des Sohnes in der durch seine Doppelnatur bedingten Redeweise der hl. Schrift gefunden werden können; sie betreffen meist mehr die Substanzialität und eigene Persönlichkeit des hl. Geistes, als seine Gottheit, und sind in dieser Beziehung bereits gewürdigt. Direkt gegen die Gottheit führt man nur einige offenbar figürliche Ausdrücke auf, die man im eigentlichen Sinne deutet. Bei den Worten (Eph. 4, 30): Nolite contristare Spiritum sanctum Dei erklärt sich die auch sonst in Bezug auf Gott vorkommende Figur von selbst. Schwieriger ist die Erklärung der Figur (Röm. 8, 26): sed et ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Die Erklärung, der hl. Geist mache uns bitten, ist nicht falsch, aber für sich allein zu schwach, da es sich eben um eine Unterstützung unserer Bitten und eine Verstärkung ihrer Kraft handelt; es scheint vielmehr angedeutet, daß der hl. Geist, indem er uns recht und würdig bitten macht, zugleich unsere Bitten zu den seinigen mache, und als der uns geschenkte spiritus Filii, als welcher er zugleich die unaussprechliche Aspiration der Liebe des Sohnes zum Vater ist, sich selbst gleichsam in unsere Bitten hineinlege und so sich zum Unterpfand der Erhörung mache.

784 IV. Endlich ist im N. T. auch unzweideutig das Ursprungsverhältniß ausgesprochen, in welchem der hl. Geist zu den beiden andern

Personen steht. Zwar liegt dieses nicht sofort schon, wie beim Sohne, in seinem bloßen Namen „hl. Geist", weil dieser überhaupt die Relation des Ursprungs in seiner Form nicht andeutet. Wohl aber liegt es schon in dem Namen „Geist Gottes"; denn dieses heißt nach 1 Cor. 2, soviel wie der Geist aus Gott; da nun der Sohn ebenso Gott ist wie der Vater und ein Gott mit ihm, und kein Grund vorliegt, ihm die prinzipielle Stellung gegenüber dem hl. Geiste abzusprechen, so muß der hl. „Geist Gottes" nothwendig Geist von beiden sein. Zum Ueberfluß ist das auch bezüglich des Sohnes in mehrfacher Weise, besonders in der Abendmahlsrede des Heilandes, ausgesprochen.

Es ist 1) dadurch ausgesprochen, daß der hl. Geist speziell ebenso „Geist 785
des Sohnes" genannt wird, wie Geist des Vaters, und daß er auch bei der Betonung seines Ausganges vom Vater als „Geist der Wahrheit" d. h. der im Sohne subsistirenden Wahrheit des Vaters, bezeichnet wird. Es ist 2) ausgesprochen in der ausdrücklichen Erklärung Christi, daß der hl. Geist als „Geist der Wahrheit" vom Sohne entnehme und empfange, was dieser vom Vater empfangen habe und mit dem Vater gemeinschaftlich besitze. Es liegt 3) in der weiteren Erklärung Christi, daß der Sohn, wie der Vater, den hl. Geist sende, d. h. nach Außen hin von sich ausgehen lasse, was nur dadurch möglich ist, daß der hl. Geist auch seine ewige Existenz in Gott aus dem Sohne hat. Endlich 4) ist der Ausgang des hl. Geistes vom Sohne die wesentliche Bedingung für die konstante Ordnung, in welcher die drei Personen in der hl. Schrift aneinandergereiht werden, indem kein anderer organischer Zusammenhang zwischen ihnen denkbar ist.

Zu 1. Ausdrücklich wird der hl. Geist Geist des Sohnes genannt Gal. 4, 6: 786
Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: Abba, Pater. Oefter wird er Geist Christi (Röm. 8, 9; 1 Petr. 1, 11), Geist Jesu Christi (Phil. 1, 19) genannt. Bezüglich letzterer Stellen kann man allerdings sagen, daß bei den Namen, Christus, Jesus Christus, welche den menschgewordenen Sohn Gottes als solchen bezeichnen, der Genitiv auch die Einwohnung des hl. Geistes in der Menschheit Christi ausdrücke. Weil aber der hl. Geist der Menschheit Christi nicht, wie den bloßen Menschen, als ein fremder Geist, sondern als der eigene Geist der Person, in welcher die Menschheit subsistirt, und welche ihn als ihren eigenen auch Andern mitzutheilen vermag, innewohnt: so ist jene Beziehung auf die Menschheit Christi nur eine Nebenbedeutung, welche die des genit. originis als Haupt- und Urbedeutung voraussetzt. Vgl. den 9. anath. des hl. *Cyr. Alex.:* Si quis unum Dominum Jesum Christum glorificatum dicit a Spiritu S., tanquam qui aliena virtute per eum usus fuerit . . . ac non potius fatetur ejus *proprium Spiritum* (ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα) . . . . a. s. Und in der Erklärung dieses Anathematismus auf der Synode zu Ephesus sagt *Cyr.:* Unigenitum Verbum homo factum manet tamen Deus . . . proprium habens Spiritum S. *ex ipso* et *essentialiter in ipso existentem* — ἴδιον ἔχων τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐσιώδως ἐμπεφυκὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον. Mit der Läugnung des Ursprunges aus dem Sohne müssen also die Schismatiker überhaupt läugnen, daß der hl. Geist dem Sohne angehöre. Ebenso müssen sie aber auch läugnen, daß der hl. Geist in derjenigen Weise im Sohne sei, wie er nach dem Apostel 2 Cor. l. c. als Geist Gottes auch in Gott ist und sein muß; denn das in Gott „sein" steht hier ebenfalls parallel mit „aus Gott sein", und die in dem „in" ausgedrückte Immanenz besagt nichts Anderes, als daß der hl. Geist eben vermöge seines Ursprunges aus dem innersten Wesen Gottes auch im Innersten Gottes ist und bleibt. — Mit vollem Rechte findet man aber auch den Ursprung des hl. Geistes aus dem Sohne darin ausgedrückt, daß der Heiland in der Abendmahlsrede ihn dreimal „den Geist der Wahrheit" nennt. Allerdings geht die Absicht dieser Benennung offenbar dahin, zu zeigen, daß der hl. Geist

dazu befähigt und bestimmt sei, alle Wahrheit der Creatur mitzutheilen, resp. für dieselbe Zeugniß abzulegen, und daß er dieß noch in vollerem Maße thun könne und werde, als es der Sohn in seiner Menschheit auf Erden gethan. Aber eben darum, weil der Name den Grund enthalten soll, weßhalb der hl. Geist hiezu befähigt und bestimmt sei, muß derselbe unmittelbar den persönlichen Charakter des hl. Geistes, das Wesen und den Ursprung desselben bezeichnen, also soviel heißen als: der Geist der Wahrheit selbst oder der eigene Geist der Wahrheit, wie der hl. Geist auch schon in lib. Sap. als „Geist der Weisheit" dargestellt wird. In der That hatte der Heiland Joh. 14, wo er zuerst den Namen gebraucht, kurz vorher von sich selbst gesagt: Ich bin die Wahrheit; und Joh. 16, wo er den Namen zuletzt gebraucht, fügt er sofort hinzu, der „Geist der Wahrheit" werde deßhalb alle Wahrheit lehren, weil er nicht von sich selbst rede, sondern von ihm (dem Sohne) entnehme und empfange, was er rede. In diesem Sinne verstehen den Ausdruck auch viele Väter, besonders griechische, wie *Basil.* c. Eunom. l. 2. in fine; *Didymus* de Sp. S. l. 2. wiederholt (bei Thom. in der catena zu Joh. 14—16); bes. *Cyr. Alex.* in Joan. l. 9 c. 44 und l. 10 c. 33. Bei letzteren hängt damit die weitere Anschauung zusammen, der hl. Geist gehe vom Vater dadurch aus, daß er aus der vom Vater gezeugten Wahrheit, oder als Geist seiner Wahrheit hervorgehe, wie dieß auch an der zweiten Stelle der Abendmahlsrede, wo von dem Geiste der Wahrheit die Rede (Joh. 15. siehe unten sub. 3) ersichtlich ist.

787 Zu 2. Die betreffende Stelle Joh. 16, 13—15 lautet: Cum autem venerit ille, [nämlich Paraclitus quem mittam ad vos] Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed, quaecumque audiet, loquetur . . . Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater mea sunt; propterea dixi: quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. In diesen drei Sätzen, von denen der folgende stets den vorausgehenden erklärt und begründet, sind ebenso viele Argumente enthalten. 1) Wenn der hl. Geist nicht von sich aus (ἀφ ἑαυτοῦ) spricht, sondern, wie sofort erklärt wird, aus dem Sohne, von dem er hört, dann muß das ebenso verstanden werden, wie wenn der Sohn von sich sagt (Joh. 8, 26, 28): A me ipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor, nämlich nach der Erklärung aller Väter so, daß das Hören gleichbedeutend ist mit notitiam accipere, und die Thätigkeit des Sohnes wegen seines Ursprunges aus dem Vater auf diesen zurückgeführt wird. Vgl. *Cyr. Alex.* in Thesauro t. 5. p. 1. q. 350. Ne quis suspicaretur, doctrinam Spiritus Sancti aliquando non fore secundum ejus mentem, ostendit manifesto, quod, cum ipsius (Filii) sit Spiritus, etiam verba ex ipso (Filio) administrabit . . . ac si mel de qualitate naturali, quae sibi inest, dicat: nihil ex se ipsa gustantium sensui immittet, sed ex meo accipiet. — 2) Das loqui ex Filio wird näher erklärt und begründet durch das Empfangen vom Sohne, genauer als ein Entnehmen aus dem Eigenthum des Sohnes (ἐκ τοῦ ἐμοῦ); empfangen kann aber, wegen der absoluten Gemeinschaft des Wesens und aller Vollkommenheit, eine göttliche Person von der anderen nur in soweit, als eben auch die Wesenheit ihr von der anderen mitgetheilt wird, wie dieß alle Väter auch vom Sohne gegenüber dem Vater sagen. *Athan.* ep. ad Serap. l. 21 bemerkt daher gerade zu diesen und den vorhergehenden Worten, wie sich hier zeige, daß der hl. Geist die gleiche Ordnung und natürliche Beziehung zum Sohne habe, wie der Sohn zum Vater: Filius quippe a Patre mittitur: sic enim, inquit, Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum mitteret (ἀπέστειλεν); Filius autem mittit Spiritum Sanctum: si enim, inquit, ego abiero, mittam Paracletum; Filius item Patrem clarificat, dicens: ego te clarificavi; Spiritus vero clarificat Filium: ille enim, inquit, me clarificabit; praeterea Filius ait: quae audivi a Patre, haec loquor in mundo; Spiritus autem a Filio accipit: de meo enim, inquit, accipiet et annuntiabit vobis; insuper Filius venit in nomine Patris; pariter etiam de Spiritu Sancto ait Filius: quem mittet Pater in nomine meo. *Cum igitur eundem ordinem et eandem naturam* [eandem proprietatem ac relationem naturalem] *habeat Spiritus ad Filium, qualem habet Filius ad Patrem,* quomodo, qui Spiritum dicit creaturam, non idem necessario de Filio sentiat? *Si enim Spiritus Filii est creatura, consequens erit, ut et Verbum Patris creaturam dicant. Cyr. Alex.* aber bemerkt in h. l.: Quoniam (Spiritus) consubstantialis est Filio, et modo Deo congruente *per ipsum procedit* (καὶ προεῖσι θεοπρεπῶς δι' αὐτοῦ), omnem ejus perfectissimam in omnibus operandi

vim atque efficaciam habens, idcirco ait: quia de meo accipiet . . . Extra reprehensionem ergo et calumniam omnino est, si ab *Unigenito quidquam accipere dicitur Spiritus ejus*; nam *cum per ipsum naturaliter procedat, utpote qui ejus est proprius Spiritus, cum omnibus quae perfecte habet, accipere dicitur quae sunt ejus* (προϊὸν γὰρ δι' αὐτοῦ φυσικῶς, ὡς ἴδιον (πνεῦμα) αὐτοῦ, μετὰ πάντων, ὧν ἔχει τελείως, λαμβάνειν λέγεται τὰ αὐτοῦ). — 3) erklärt Christus, wie und warum der hl. Geist Alles aus dem Eigenthum des Sohnes empfangen könne und müsse, weil nämlich dem Sohne alles das eigen sei, was der Vater besitze, und folglich er als Miteigenthümer nicht nur Alles, was vom Vater zu empfangen sei, zu übertragen vermöge, sondern auch bei jeder weiteren Uebertragung des gemeinschaftlichen Eigenthums mitwirken müsse. Demnach steht der hl. Geist, indem er vom Sohne empfängt, deßhalb in einem analogen Verhältniß zum Sohne, wie der Sohn zum Vater, weil der Sohn kraft seines Ursprunges aus dem Vater auch dem hl. Geiste gegenüber mit dem Vater so Eins ist, daß er das, was der Vater gibt, nicht bloß einfach übermitteln, sondern auch zugleich von sich aus geben kann. Und das gilt vom hl. Geiste als dem Odem des göttlichen Lebens um so mehr, als Christus Joh. 5, 26 sagt: Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso. Vgl. hierüber *Hilar.* Trin. c. 8. n. 20: Cum ait, omnia quaecunque habet Pater, sua esse, et idcirco dixisse se, de suo accipiendum esse, docet *etiam a Patre accipienda a se tamen accipi*, quia omnia, quae Patris sunt, sua sunt. Non habet haec veritas diversitatem, nec differt a quo acceptum sit, *quod datum a Patre datum referatur a Filio* . . . Quod unum ambo sunt (Pater et Filius), ejusdem in utroque per generationem nativitatemque divinitatis significatio est, *cum id, quod accipiet a Patre Spiritus veritatis, id Filius dandum a se esse fateatur.*

Zu 3. Die Sendung des hl. Geistes stellt Christus in der Abendmahlsrede zuerst 788
als auf seine Bitte (Joh. 14, 16) und in seinem Namen (ib. 26) von Seiten des Vaters erfolgend dar; später aber sagt er, er selbst werde nach seinem Weggange von der Welt und seinem Hingange zum Vater vom Vater her (παρὰ τοῦ πατρὸς) den hl. Geist senden: Joh. 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem *ego mittam vobis a Patre*, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται): ille testimonium perhibebit de me; und Joh. 16, 7: Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero (πορευθῶ, nämlich ad Patrem) *mittam eum* ad vos. Aus innern Gründen, wie aus dem konstanten Sprachgebrauch der hl. Schrift, welche den Vater wegen seiner Ursprunglosigkeit nie von einer anderen Person gesandt werden läßt, und nach der allgemeinen Lehre der Väter ist es aber evident, daß sowohl das Senden als Akt der Auktorität im weiteren Sinne, wodurch man einem Andern Prinzip seines Handelns ist, wie auch das Gesandtwerden als Ausgehen oder Herkommen von einer göttlichen Person nicht anders als auf Grund des Ursprungs einer Person aus der anderen gedacht werden kann.

Hiebei kann das Senden „vom Vater her" keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Sendung von Seiten des Vaters und des Sohnes bedeuten; er bezeichnet vielmehr geradezu die Gemeinschaft der Sendung von Seiten Beider, weil der Ausdruck damit zusammenhängt, daß Christus eben nach seinem Scheiden aus der Welt und seinem Hingange zum Vater, als zur Rechten des Vaters sitzend, die Sendung vollziehen werde. Ebenso wenig macht es einen Unterschied, daß Christus sagt, der Geist, den er vom Vater her senden werde, gehe vom Vater aus, oder genauer, komme vom Vater her. Denn so wenig diese Worte dem Sohne die Sendung absprechen, so wenig beeinträchtigen sie das Ausgehen des hl. Geistes vom Sohne. Im Gegentheil, den Ausgang vom Sohne wie die Sendung durch den Sohn geradezu voraussetzend, betonen sie nur, daß der durch den Sohn vom Vater her zu sendende Paraklet als Geist der Wahrheit nicht bloß vom Sohne, sondern auch vom Vater herkomme, und daher im Namen des Vaters für den Sohn Zeugniß ablegen werde, indem nämlich der Vater durch die Sendung und Erscheinung des hl. Geistes dasjenige Zeugniß für Christus fortsetzen werde, welches er früher durch die an seiner Menschheit und durch dieselbe gewirkten Wunder ihm gegeben. (Vgl. Joh. 8, 18: Ego sum, qui testimonium perhibeo de me ipso, et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater). In dieser Gedankenverbindung brauchte der Heiland nicht nur nicht den Ausgang des hl. Geistes von sich selbst

zu erwähnen; der Ausdruck, „der vom Vater und von mir ausgeht“, wäre sogar störend gewesen, weil das „und von mir“ mit dem Zeugniß des Vaters für den Sohn unmittelbar nichts zu thun hat [1]. Inwieweit es aber damit zu thun haben kann, d. h. inwiefern der Sohn als Verbum Patris im Schooße des Vaters (wie 1 Joh. 5, 7) für sich als Mensch Zeugniß ablegt, und (nach Joh. 16, 13) der hl. Geist Alles, was er redet, auch aus dem Sohne redet: ist es darin ausgesprochen, daß gesagt wird: „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht“, d. h. der Geist, der vom Vater durch die subsistirende Wahrheit, welche der Sohn ist, ausgeht. Um so weniger kann aber hier der Sohn als Prinzip des hl. Geistes ausgeschlossen werden, als 1) nicht da steht, a *solo* Patre (was ebenfalls wieder den Context stören würde); als 2) auch nicht einmal da steht: aus, sondern von (παρά) dem Vater her, was eher den Sohn mit einschließt, da im selben Contexte die Sendung des Geistes vom Vater her ausdrücklich dem Sohne zugeschrieben wird; und als 3) Christus überhaupt Alles, was ihm vermöge seines Ursprungs aus dem Vater zukommt, dem Vater zuschreibt und insbesondere sein göttliches Wirken als Wirken des Vaters zu bezeichnen pflegt. Eine schwächere Stütze für ein Dogma kann man daher kaum finden, als die Schismatiker in diesen Worten besitzen; und doch sind diese gewaltsam aus aller Verbindung herausgerissenen Worte die prora und puppis ihrer ganzen Opposition. *August.* tr. in Joan. 99 bemerkt sogar, selbst wenn der Heiland gesagt hätte, der Geist, den er senden werde, sei nicht sein Geist, sondern der Geist des Vaters, würde daraus noch nicht folgen, daß er nicht sein sei. Cur Filius dixit: *De Patre procedit?* Cur putas, nisi quemadmodum *ad eum* solet referre, quod ipsius est, *de quo et ipse est?* Unde illud est, quod ait: *Mea doctrina non* est mea, sed ejus, qui misit me. Si igitur hic intelligitur *ejus* doctrina, quam dixit *non meam,* sed Patris: *quanto magis* et illic intelligendus est et de ipso procedens Spiritus S., ubi sic ait: *de Patre procedit,* ut *non* diceret: De me non procedit. Ueberdieß könnte man mit demselben Rechte, womit hier der Sohn von der Produktion des hl. Geistes ausgeschlossen werden soll, sagen, daß er mit den Worten: ut cognoscant te solum Deum von der Gottheit ausgeschlossen werde.

Außerdem finden die Väter in der Art und Weise, wie der Heiland später den Aposteln den hl. Geist symbolisch mittheilte, nämlich durch Anhauchung, eine Veranschaulichung der innern unsichtbaren Sendung des hl. Geistes durch den Sohn in seiner Gottheit, inwiefern die Einhauchung des hl. Geistes in die Creatur bedingt sei durch die Aushauchung seiner Person aus dem Sohne, oder vielmehr der hl. Geist als Odem Gottes wesentlich auch Odem des Sohnes Gottes sei. Vgl. viele einschlägige Aeußerungen der Väter bei *Ruiz* de Trin. disp. 66 sect. 3; u. A. sagt *Athan.* ad Serap. l. III. n. 1: Cum insufflasset, dedit illum *ex se* discipulis.

789 Zu 4. Ueber die feste Ordnung, worin die drei Personen in der Taufformel (und so auch im comma Joanneum) aufgeführt werden, bemerkt *Basil.* de Sp. S. c. 17, 18: Discant, Spiritum *eodem modo pronuntiari* [d. h. relative conjungi] *cum Domino* [Filio], *quomodo et Filius pronuntiatur cum Patre.* Nomen enim Patris et Filii et Spiritus Sancti similiter editum est. Itaque *quemadmodum se habet Filius ad Patrem, ita et ad Filium sese habet Spiritus secundum traditum in baptismo verborum ordinem.* Quodsi Spiritus Filio junctus est, Filius autem Patri, liquet ipsum etiam Spiritum Patri adjungi . . . Unus autem est Spiritus Sanctus ipse quoque singulariter enuntiatus, *per unum Filium uni Patri copulatus* ac per se complens glorificandam super omnia ac beatam Trinitatem.

---

[1] Ueberhaupt figurirt ja in der ganzen Abendmahlsrede der hl. Geist als der zum Ersatz für den scheidenden Sohn zu sendende Vertreter des Vaters. Heißt er ja auch deßhalb zunächst Paraclet, Tröster, weil er als Unterpfand der väterlichen Liebe des Vaters zu den Menschen gegeben wird. Das aber ist er nur dadurch und insofern, als er in sich selbst speziell Geist des Vaters, d. h. das Unterpfand der Liebe des Vaters zum Sohne ist. Umgekehrt wird daher auch der hl. Geist nach dem Apostel (Gal. 4, 6) vom Vater als Geist seines Sohnes gesandt, wo der hl. Geist als Mittler der kindlich- innigen und vertrauensvollen Liebe der Adoptivkinder Gottes zum Vater bezeichnet werden soll.

§ 110. Die Lehre des Alten Testamentes über die Trinität, speziell über den Jehovaengel, den Sohn Gottes und die ewige Weisheit.

Literatur: Kuhn, Trinität § 1. ff.; Scholz Theol. d. A. T. § 29—30; *Franzelin* thes. 6—7.

Obgleich die Lehre über die Trinität im Alten Testament nicht so allseitig bestimmt, so stark betont und so sehr in den Vordergrund gestellt wird, wie im Neuen Testament, so belehrt uns doch eben das Neue Testament selbst, daß sie auch im Alten Testament vielfach ausgesprochen war. Denn im Neuen Testamente werden nicht nur viele Aeußerungen des Alten Testamentes über die Person und die persönlichen Attribute des Sohnes und des hl. Geistes, namentlich auch die Namen „Sohn" und „hl. Geist", als auf diese beiden Personen bezüglich erklärt, und zum Theil sogar als Argumente, namentlich für die Gottheit des Sohnes, angewandt (bes. Hebr. 1); einige Stellen setzen überdieß voraus, daß auch die Juden zur Zeit Christi unabhängig von seiner Predigt bestimmte Begriffe von den drei Personen als solchen hatten oder doch haben konnten [1]. Allerdings sind manche Ausdrücke des Alten Testamentes [2], welche nach Analogie der neutestamentlichen Sprache auf den Sohn und den hl. Geist als Personen bezogen werden **können** und wohl auch in der Intention des die hh. Schriftsteller inspirirenden hl. Geistes bezogen wurden, in sich selbst nicht so bestimmt und klar, daß man **aus ihnen selbst** diese Beziehung erkennen könnte und **müßte** oder dieselbe auch dem menschlichen Schriftsteller zuzuschreiben hätte. Dagegen finden sich auch viele ganz unzweideutige Ausdrücke, und bezüglich der Person des Sohnes sogar eine ganz ausgebildete Lehrentwicklung, welche der des Neuen Testamentes in dem Grade gleichkommt, daß letztere nur als eine Reproduktion derselben erscheint (so namentlich die Lehre über den Logos oder den Sohn Gottes in Joh. 1. und Hebr. 1. verglichen mit Sprüchw. 8. und Weish. 7.). 790

Daß aber die Person des **Sohnes** so deutlich hervortritt, kommt daher, daß das ganze Alte Testament eine Vorbereitung und Ankündigung der Sendung und Erscheinung des Sohnes in der Incarnation sein sollte. Die Person des hl. **Geistes** tritt dagegen als solche minder deutlich hervor, weil ihre Sendung und Erscheinung die des Sohnes voraussetzte und die Ankündigung derselben naturgemäß von dem menschgewordenen Sohne Gottes ausgehen sollte. Weil aber sowohl ihr ewiger Ausgang, wie ihre zeitliche Sendung durch den Ausgang und die Sendung des Sohnes bedingt und zugleich virtuell darin enthalten ist: so erscheint namentlich in den Schilderungen des Sohnes als der Sapientia *genita* der Ausgang und die Sendung des hl. Geistes als des spiritus sapientiae deutlich genug mitenthalten und tritt in dem letzten der Weisheitsbücher, welches dem Neuen Testament 791

---

[1] Vgl. besonders das Zeugniß des Täufers über die Taufe am Jordan (Joh. 1, 32. 34), und das Verhalten des Blindgebornen (Joh. 9, 35 ff.) welcher sofort, nachdem er gehört, daß Jesus der Sohn Gottes sei, niederfiel, um ihn anzubeten.

[2] Z. B. Ps. 32, 6: Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.

am nächsten steht, auch in ihrer Besonderheit klar heraus. So koncentrirt sich die Trinitätslehre des Alten Testaments um die Person des Sohnes in der sogleich näher zu erklärenden Weise.

792 Eine unbestimmte Andeutung einer Mehrheit von Personen in Gott hat man vielfach in der Pluralform der Gottesnamen Elohim, Adonai, Schaddai gefunden, obgleich dieselbe sprachlich auch ein plur. majest. oder excell. sein kann. Stärker wird dagegen schon diese Andeutung durch die damit verbundene Ausdrucksweise (Gen. 1, 26) Ait (Deus-Elohim): *faciamus* hominem ad imaginem et similitudinem *nostram*, während der folgende Singular: et creavit Deus hominem ad similitudinem *suam*, die Einheit Gottes andeutet. — Eine bestimmtere Andeutung der Dreipersönlichkeit finden die Väter in dem dreimaligen Sanctus bei Js. 6, aber nicht bloß wegen der einfachen Wiederholung des Wortes, sondern weil der hier erscheinende Gott im Neuen Testament bald als Christus, bald als der hl. Geist bezeichnet wird (s. oben n. 771). — Deutlich unterschieden, ähnlich wie in den trinitarischen Formeln des Neuen Testamentes, namentlich der des Abendmahlsgebetes, erscheinen die drei Personen im Gebete des Weisen (Sap. 9): *Deus* patrum meorum et Domine misericordiae; qui fecisti omnia *Verbo tuo* (ἐν λόγῳ σου, *in* Verbo oder *per* Verbum), et *Sapientia tua* constituisti hominem . . . da mihi sedium tuarum assistricem *Sapientiam* . . . Sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam (σοφίαν ohne Art.) et miseris *Spiritum Sanctum tuum* ex altissimis (vgl. zu letzteren Worten 1 Cor. 2, 10—11).

793 Die zweite göttliche Person wird im Alten Testament hauptsächlich in drei stufenweise fortschreitenden Formen vorgeführt, welche sich im Allgemeinen auch auf drei Zeiten so vertheilen, daß die Davidische Zeit, welcher die zweite Form entspricht, den Uebergang von der ersten zur dritten Form herstellt. Die erste Form besteht nämlich in dem Vorspiele der zukünftigen Sendung und Erscheinung der zweiten Person in den Theophanien aus der Zeit der Patriarchen, des Moses und der Richter, worin jene Person noch ganz allgemein als ein von Gott ausgehender und ihn repräsentirender Gesandter erscheint, der selbst den Namen Gottes führt. Die zweite Form liegt in der direkten Voraussagung der Menschwerdung einer göttlichen Person mit der nähern Bestimmung, daß ein Sohn Davids zugleich Sohn Gottes und Gott sein werde, der kraft dieser Gottessohnschaft als König und Priester per exc. und geistlicher Bräutigam der Seelen auftrete. Die dritte Form endlich besteht in der förmlichen und eingehenden Schilderung des göttlichen Ursprungs und Wesens dieser Person, worauf sich die dreifache in ihrer Menschheit auszuübende Funktion gründet.

794 I. In den Berichten über die Theophanien besonders in der vordavidischen Zeit ist oft von einem Gesandten Gottes (Maleach Jehovah oder M. Elohim, Angelus Domini) die Rede, welcher, selbst Gott genannt, den Namen und die Würde Gottes in sich tragend, die Macht und Würde Gottes nach Außen repräsentirt, speziell als Fürst und Führer des auserwählten Volkes auftritt und als derjenige, worin Gott nach Außen erscheint, auch Engel des Angesichtes (Angelus faciei Is. 63, 9) oder schlechthin Angesicht Gottes (Exod. 33, 14; Deut. 4, 37) genannt wird. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, vielmehr sehr wahrscheinlich, daß meist oder immer ein geschaffener Engel die Theophanien unmittelbar als Werkzeug Gottes vollzog und im Namen Gottes die Worte sprach; auch scheint der Name „Engel des Herrn" an manchen Stellen unmittelbar auf den geschaffenen

Engel bezogen zu werden. Dagegen machen die betreffenden Stellen im Ganzen unwillkürlich den Eindruck, daß zugleich an einen höheren Gesandten Gottes gedacht sei, dem der geschaffene Engel nur als Organ diene, und welchem daher unmittelbar und im vollen Sinne des Wortes die obigen Prädikate und Funktionen beigelegt werden.

795 Obige Auffassung der Sendung und Erscheinung des Sohnes Gottes im Alten Testament ist die sämmtlicher Väter vor Augustinus, aber auch von letzterem nicht ganz geläugnet, jedoch insofern modifizirt, daß er bei der Theophanie einen geschaffenen Engel erscheinen und sprechen, aber im Namen und in der Person Gottes sprechen läßt. Auch bei den übrigen Vätern herrschen über die einzelnen Erscheinungen des Angelus Domini verschiedene Ansichten, und ist der Gegenstand überhaupt mit einer gewissen Dunkelheit behaftet (vgl. die Väter bei *Petav.* de Trin. l. 8. c. 2; über *August.* insbesondere *Franzelin* de Trin. thes. 6. Ueber die Sache selbst siehe *Franzelin* l. c.; Patrizi de oraculis ad Christ. pertin. p. 80 ff.; Scholz, Theol. des Alten Testamentes § 29; Rohling, der Jehovaengel des Alten Testamentes in Tüb. Quartsch. 1866, 3, 4. Letzterer entscheidet sich jedoch dafür, daß der Angelus einen geschaffenen Engel bezeichne, aber als sendender Gott speziell die zweite Person auftrete). Die Stellen, wo der Engel Jehova's selbst als Jehovah auftritt oder aufgefaßt wird, sind besonders: Gen. 16, 7. 8. 13, über das Gesicht der Agar; Gen. 18, über die Erscheinung der drei Männer, von denen einer constant als Jehovah auftritt, dem Abraham die Verheißungen gibt und den Untergang Sodoma's voraussagt; und im Anschluß daran heißt es 19, 24: Igitur Dominus (Jehovah) pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino (Jehovah) de coelo, wo zwei Personen, die Jehovah heißen, unterschieden werden (vgl. Gen. 22, 11. 14; 31, 3. 11. 13). Nach dem Hebr. und Griech. wird der dem Moses im Dornbusche Erscheinende Exod. 3, 2. Engel Jehovahs genannt, im Verlauf nennt aber derselbe sich Jehovah und Elohim. Als Führer des Volkes Israel in die Wüste geht nach Exod. 13, 21 Jehovah vor ihm her, nach 14, 19 der Maleach-Jehovah, von dem es wieder 23, 20 heißt: Ecce ego mittam Angelum meum, qui praecedat te et custodiat in via ... Observa eum et audi vocem ejus ... quia ... est nomen meum in illo; und 33, 14: Facies mea praecedet te. So sieht auch der Apostel 1 Cor. 10, 9 in demjenigen, den die Juden in der Wüste betrübt hätten, Christus. In der Rede des hl. Stephanus (Apg. 7, 30. 35. 38) ist es ebenso ein Engel, der auf dem Sina, wie im Dornbusche sprach. Wenn dagegen der Apostel Hebr. 2, 2 von einem sermo factus per Ange*los* und Gal. 3, 19 von der lex ordinata per ange*los* spricht, sind damit allerdings geschaffene Engel gemeint, aber solche, die im Dienste des Angelus per exc. standen, welcher Josua 5, 13 ff. sich den Obersten der Engel Jehovah's nennt. Im Buche der Weisheit c. 9—10 werden die obigen Funktionen des Angelus Domini der ewigen Weisheit zugeschrieben, und in der letzten Prophezeiung des Alten Testamentes Mal. 3, 1 wird der Angelus testamenti mit dem kommenden Erlöser identifizirt, der als der Herr in seinen Tempel kommt: Et statim veniet ad templum suum Dominator (הָאָדוֹן) quem vos quaeritis, et Angelus Testamenti, quem vos vultis. Der Bund, von welchem hier die Rede, ist allerdings wohl zunächst der neue Bund, in Bezug auf welchen der Apostel Christus als novi Testamenti mediator, wie zu den Engeln (siehe oben), so auch zu Moses in Gegensatz stellt (Hebr. 12, 24 und Gal. 3, 19: lex ordinata per angelos in manu mediatoris). Dagegen weist uns Isai. 52, 6 darauf hin, daß es dieselbe göttliche Person war, welche im Alten Testament als sprechend auftrat, und die im Neuen Testament erschien: ego ipse, qui loquebar, ecce adsum.

796 Den Angelus Domini, der als Gesandter Gottes an die Welt, speziell an Israel erscheint, haben die nachchristlichen Rabbinen Metatron genannt, (wahrscheinlich von metator = Gesandter, eigentlich = Abmesser, Durchmesser, Durchwanderer, wie metari agros, loca) den man in einen höheren (den M. emanationis) und einen niederen (den M. creationis) unterschied; der erstere repräsentirt Gott so, daß er selbst Gott ist, tritt aber nach Außen auf durch den andern, der nicht selbst Gott ist, sondern in die Linie der Geschöpfe gehört (vgl. Rohling a. a. O. S. 418 ff. u. Scholz a. a. O. S. 157 ff). Schon früher aber hatten die Targumisten mit dem Maleach Jehovah die *Schechinah* (inhabitatio), d. h. namentlich die durch eine Wolke versichtbarte Einwohnung Gottes

über der Bundeslade, aber auch überhaupt die Gegenwart Gottes in den sinnlichen Theophanieen, in Verbindung gebracht, indem sie diese Einwohnung und Erscheinung zunächst dem Maleach Jehovah, in dem und durch den Gott sich zur Creatur herablasse, zuschrieben, und sogar diesen selbst durch Hypostasirung des Namens Schechinah nannten. Wie nun aber die Schechinah eben als Einwohnung und Erscheinung der Herrlichkeit (יְקָר) Gottes gefaßt wurde, und der Maleach Jehovah in der hl. Schrift selbst als Abglanz der Herrlichkeit Gottes Angesicht Gottes genannt wird: so nannte man ihn auch schlechthin die Herrlichkeit Gottes, resp. als Ausdruck der Herrlichkeit Gottes den Namen (שֵׁם) Gottes oder das Wort (Memrah s. unten n. 819). Mit diesen Bezeichnungen aber trieb man vielfach Mißbrauch und verwerthete sie zur Entwickelung von allerlei phantastischen und unfruchtbaren Theorieen, wie sie der Kabbala eigen sind und den spätern Gnosticismus vorbereiteten.

797 II. In der Davidischen Zeit, wo der Messias als der durch Salomon typisch vorgebildete Sohn Davids geweissagt wurde (2. Kön. 7), wird er auch zugleich als Sohn Gottes bezeichnet: zunächst in der Weissagung des Nathan, welcher die Ausführung in Ps. 88 wegen der typischen Fassung analog ist; dann noch schärfer in Ps. 2 und Ps. 109, wo diese Sohnschaft auf Zeugung aus Gott zurückgeführt, und das einzig erhabene König- und Priesterthum des Messias auf diese Zeugung aus Gott gegründet wird. Auf Grund dieser Zeugung erscheint dann auch der Messias in Ps. 44 schlechthin als Gott und als der erhabene göttliche Bräutigam der Seelen. Auf die Gottessohnschaft des Messias wird in späteren Büchern nur noch einige Male reflektirt, wie Prov. 30, Michäas 5, 2 und Sir. 51; desto öfter dagegen auf seine Gottheit überhaupt, welche aber, da er stets als Gesandter und Gesalbter Gottes auftritt, so zu denken ist, daß er wie in Ps. 44 als eine von dem sendenden und salbenden Gott verschiedene und aus ihm entsprungene Person erscheint. Diese Bedeutung der Stellen ist um so gewisser, als viele derselben im Neuen Testament ausdrücklich auf die Person Christi bezogen und zum Beweise seiner Gottheit verwandt werden.

798 Die Prophezeihung des Nathan 2 Kön. 7, 12 ff. geht zwar literaliter zunächst auf Salomo; aber der Apostel erklärt Hebr. 1, 5, daß die Worte: Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in Filium, auf Christus allein gehen, und zu keiner Creatur gesagt seien. Dasselbe muß daher auch gelten von den Worten Ps. 88, 27 ff., welche auf die Worte Nathans anspielen: Ipse invocabit me: Pater meus es tu, Deus meus, et susceptor salutis meae; et ego primogenitum ponam illum, excelsum prae regibus terrae. — Diese bestimmte Beziehung auf den Messias ist ganz unzweideutig in den drei andern oben angeführten Psalmen. Ps. 2, 6—7: Ego autem constitutus (Hebr. unctus) sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus . . . Dominus dixit ad me: *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Ps. 109, 5 f.: Tecum principium (= principatus) in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum (= sanctitatis); *ex utero ante luciferum genui te* (daß diese Lesart trotz des jetzigen abweichenden masorethischen Textes die unzweifelhaft richtige ist, hat Kaulen, Katholik 1865, II S. 129 ff. schlagend nachgewiesen). Es verdient auch hervorgehoben zu werden, daß in allen diesen Stellen Gott selbst als redend vorgeführt wird, um den Messias als seinen Sohn zu bezeichnen, wie auch der Vater selbst im Neuen Testament bei der Taufe im Jordan Jesus als seinen geliebten Sohn proclamirte. Ps. 44, 7—8: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi; virga directionis virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem: propterea unxit te, *Deus,* Deus tuus . . . . prae consortibus tuis. — Die weiteren Stellen vom Sohne Gottes sind: Prov. 30, 4: Quod nomen est ejus, et quod nomen *Filii ejus,* si nosti? Michäas 5, 2: Ex te [Bethlehem] mihi egredietur, qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis. Sir. 51, 14: Invocavi Dominum, patrem

Domini mei, ut non derelinquat me in die tribulationis meae. — Die wichtigsten Stellen über die Gottheit des Messias bei den Propheten sind: Js. 7, 14: Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen ejus Emmanuel; (vgl. Matth. 1, 23). Ferner Js. 40, 3—11. Vox clamantis in deserto: parate viam *Domini* (Jehovah) . . . Dic civitatibus Juda: ecce Deus vester, ecce *Dominus Deus* in fortitudine veniet; (vgl. Mark. 1, 13). Ferner Baruch 3, 38: Hic est *Deus noster* et non aestimabitur alius adversus eum; hic adinvenit omnem viam disciplinae, et tradidit eam Jacob puero suo et Israel dilecto suo; post haec in terris *visus* est et cum hominibus conversatus est. Vgl. endlich Zachar. 11, 13 coll. Matth. 27, 9, und 12, 10 coll. Joh. 19, 37, wo Gott (Jehovah) als um 30 Silberlinge verkauft und von seinem Volke durchbohrt dargestellt wird.

III. Während in den Psalmen und analog in den Propheten, ähnlich 799
wie in den synoptischen Evangelien, die zweite Person in Gott zwar wahrhaft als Sohn Gottes und selbst Gott dargestellt ist: wird dieselbe in den drei Weisheitsbüchern: Sprüchwörter, Ecclesiastikus und Buch der Weisheit, und zwar jedesmal ungefähr in der Mitte derselben — ähnlich wie im Evangelium Johannis — unter dem Namen der aus Gott gezeugten Weisheit so nachdrücklich und eingehend in ihrem göttlichen Ursprunge und Wesen geschildert, daß fast alle Aeußerungen des neuen Testamentes über den Sohn Gottes nur als eine Wiederholung oder Zusammenfassung dieser Schilderungen erscheinen. Das Subjekt nämlich, welches hier als die Weisheit (חָכְמָה) bezeichnet ist, wird dargestellt als der substantielle Ausfluß und der persönliche Repräsentant der Weisheit Gottes, von Ewigkeit aus Gott gezeugt und geboren, als Abglanz, Spiegel und Ebenbild Gottes von Gott als seinem Prinzip verschieden, und doch desselben Wesens, darum in Gott und bei Gott seiend, alle seine äußeren Werke mit ihm ausführend und regierend, und daher Prinzip und Fürstin (principium et princeps) aller Dinge, insbesondere als Quelle und Ideal, Mittlerin und Lehrerin der in der Weisheit bestehenden Theilnahme am göttlichen Leben.

Diese Schilderungen bilden also einerseits gewissermaßen die nähere 800
Propädeutik für das volle Verständniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und andererseits einen Commentar zu den Worten der Psalmen über die göttliche Sohnschaft und göttliche Natur des Messias. Es ist dieß in dem Maaße wahr, daß man sogar sagen kann: die Schilderungen der drei Weisheitsbücher entsprechen sowohl den Hauptmomenten im Prolog des Johannesevangeliums, wie auch je einzeln einer der drei vorzüglichsten Psalmenstellen, und sollen so auch namentlich der Reihe nach zeigen, wie der Gesalbte des Herrn kraft seines göttlichen Ursprunges und Wesens 1) in Ps. 2 der König per exc., 2) in Ps. 109 der Priester nach der Ordnung Melchisedeks und 3) in Ps. 44 der beseligende Bräutigam der Seelen ist. Denn Prov. 8 erscheint die Weisheit als die geborene Königin aller Dinge, deren Herrschaft darauf beruht, daß sie Alles gemacht hat, (wie bei Joh. 1 das Verbum per quod facta sunt omnia); Sir. 24 erscheint sie als geborene priesterliche Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, welche das Priesterthum des Lebens — nicht des Todes, wie das levitische Priesterthum — versieht, und darum zugleich wahre Mutter des Lebens ist (wie Joh. 1 der Logos als *vita* und plenus gratia); Weish. 7—8 endlich erscheint sie als eine mit den Seelen die innigste Gemeinschaft eingehende, mit ihrem

Lichte sie durchstrahlende, erleuchtende und beseligende Braut, (wie Joh. 1 das Verbum als lux illuminans omnem hominem). Und wie in diesen drei Darstellungen ein Fortschritt an Zartheit und Innigkeit nicht zu verkennen ist: so findet ein solcher auch Statt in Bezug auf die Geistigkeit, Erhabenheit und Fülle in der Schilderung des göttlichen Ursprungs und Wesens der ewigen Weisheit; denn Prov. 8 erscheint sie einfach als von Ewigkeit gezeugt, Eccli. 24 als das aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangene Wort, und Weish. 7 als wesensgleicher und untrennbarer Abglanz der ganzen Herrlichkeit Gottes.

Bevor wir die Stellen einzeln vorlegen, zeigen wir zuerst im Allgemeinen, daß und wie in denselben unter der Weisheit die zweite Person in der Gottheit zu verstehen ist.

801 Zuerst muß bemerkt werden, daß die Weisheit an sich kein Personalname ist, und auch, substantivisch gefaßt, nicht nothwendig eine bestimmte göttliche Person bezeichnet, sondern überhaupt auf Gott seiner geistigen Natur nach paßt. (s. oben § 89). Der Name ist darum weder so wesentlich distinktiv für eine göttliche Person, wie der Name Sohn, noch so sehr zu einer derartigen Distinktion geeignet, wie der Name λόγος = Verbum bei Johannes 1, da er nicht, wie dieser, in sich selbst schon die Beziehung des Ursprungs ausdrückt. Er steht vielmehr formell (quoad modum supponendi) auf derselben Linie, wie die Namen „das Leben" und „das Licht" bei Joh. 1. und 1 Joh. 1, kann aber eben darum auch, wie diese, nicht nur adjektivisch einer einzelnen göttlichen Person appropriirt, sondern auch substantivisch und konkret für eine solche gesetzt werden. Er hat alsdann nicht bloß die Bedeutung einer poetischen Personifikation eines Abstraktums, sondern stellt durch eine einfache Figur eine wirkliche Person dar, nämliche diejenige Person in Gott, welche als Ausfluß und Ausdruck seiner Weisheit, als Verbum sapientiae, die letztere in spezieller Weise in sich trägt und offenbart und darum recht eigentlich der geborene, nicht erst bestellte und gemachte Repräsentant derselben ist.

802 Daß der Name hier in diesem concreten und persönlichen Sinne wirklich gebraucht wird, geht daraus hervor, daß „die Weisheit" nicht bloß als Trägerin göttlicher Eigenschaften und Thätigkeiten dargestellt, sondern auch in der mannigfachsten Weise als eine aus Gott hervorgegangene Person geschildert wird, die eben kraft ihres Ursprunges aus Gott Prinzip und Königin aller Werke Gottes (Prov. 8), priesterliche Mittlerin zwischen Gott und der Welt (Sir. 24) und Mitbesitzerin der Natur und der Eigenschaften Gottes (Weish. 7) sei. Vollends erhellt dieß daraus, daß die Weisheit hier mit denselben und noch stärkeren Ausdrücken beschrieben wird, wie Joh. 1. der Logos, oder Hebr. 1. und Kol. 1. der Sohn Gottes. Auch war dieß in dem Maße die Ueberzeugung des christlichen Alterthums, daß man trotz der nicht unerheblichen Schwierigkeiten, welche die Arianer aus dem griechischen Texte von Prov. 8. herleiteten, sich nicht darin wankend machen ließ. — Man kann nicht einmal sagen, der Grund, warum kein bestimmterer Name, wie z. B. Logos oder Sohn, gewählt worden sei, liege darin, daß den hh. Schriftstellern selbst die diesen Namen entsprechende bestimmtere Fassung des Gedankens nicht vorgeschwebt habe; denn Weish. 9, 1 wird eben auch der Name Logos gebraucht, und dem entsprechend Sir. 24, gesagt, die Weisheit sei aus dem Munde des Allerhöchsten ausgegangen; der Name Sohn Gottes aber war schon aus den Davidischen Weissagungen bekannt, und das genui te wird von Salomo Prov. 8. entschieden betont. Der Grund ist vielmehr ein analoger, wie der, weßhalb Johannes den Sohn Gottes als das Leben und das Licht bezeichnet; nämlich der, daß die Weisheitsbücher eben von der den Creaturen eingeschaffenen oder eingeflößten Weisheit auf die substanzielle wesenhafte Weisheit als deren Quelle und Vorbild übergingen und daher denselben Namen beibehalten mußten. Und dieß gerade deßhalb um so mehr, weil diese substanzielle Weisheit, aus welcher die andere entspringt, selbst wieder als eine aus Gott entsprungene dargestellt und, wie in ihrem substanziellen Wesen, so auch in ihrem höheren und früheren Ursprunge der anderen gegenübergestellt werden sollte. Dazu kommt, daß der Name Weisheit bei Gott, wenn schon weniger bestimmt, so doch reicher und

voller ist als der Name Verbum und formell schon die vita und lux in sich enthält, welche Johannes erst eigens von dem Verbum aussagt.

Derselbe Reichthum des Namens bewirkt auch andererseits, daß er nicht bloß den Er- 803
guß des göttlichen Lebens im Worte der Erkenntniß, sondern auch im Hauche der Liebe andeutet und daher in dem Sohne den hl. Geist als den Geist der Weisheit mitbezeichnen, resp. ihn unter dem gemeinschaftlichen Begriffe der sapientia *procedens* mit einschließen kann, ohne daß jedoch darum die nächste und unmittelbare Beziehung des Namens auf den Sohn als sapientia genita aufgehoben oder verdunkelt würde; vielmehr erscheint gerade in diesem Namen das Wort der Erkenntniß in seiner vollen lebendigen Eigenthümlichkeit als liebeathmendes und liebeglühendes Wort. Da es nun eben die Grundidee der Weisheitsbücher ist, die Weisheit in den Creaturen und speziell das Weisheits*leben* der vernünftigen Creatur in seiner ganzen Fülle als äußeren Reflex und Ausfluß eines immanenten Ergusses des göttlichen Weisheitslebens darzustellen, so war der Umstand, daß der Name „Weisheit“ auf die dritte Person in Gott mit hinweist, resp. sie mit einschließen kann, wiederum kein Grund gegen, sondern eher für die Anwendung gerade dieses Namens auf die zweite Person.

Endlich spricht auch der Umstand nicht gegen die persönliche Fassung des Namens, 804
daß das mit Weisheit bezeichnete Subjekt nicht bloß grammatisch, sondern auch in der ganzen Auffassung der Weisheitsbücher als weiblich behandelt, als Tochter Gottes, Königin, Mutter und Braut der Menschen dargestellt wird, während doch sonst beim Sohn Gottes das Umgekehrte der Fall ist. Diese Behandlung ist allerdings nicht bloß eine zufällige Folge der Feminin*form* des Namens; sie beruht zunächst darauf, daß der Name ursprünglich ein Abstraktum ist, und in der eben erklärten Weise mit einem wirklichen Abstraktum, der Weisheit in den Creaturen, parallel gebraucht wird. Dazu kommt, daß der Name seinem Inhalte nach Gott in seiner benignitas und humanitas als plenus gratia et veritate darstellt, und die mit ihm bezeichnete Person neben dem „*allmächtigen* Gott“, woraus dieselbe hervorgeht, als die Offenbarung der lichten Heiterkeit, der Lieblichkeit und Anmuth, der Zärtlichkeit und Lebenswärme, und so auch als die Ordnerin und Verwalterin aller Werke des allmächtigen Gottes und speziell als die Hegerin, Pflegerin und Erzieherin der vernünftigen Creatur erscheinen läßt. Aus demselben Grunde werden auch von der Kirche die über die ewige Weisheit handelnden Schriftstellen auf Maria als den Sitz und den vollkommensten Reflex der fleischgewordenen Weisheit und die Morgenröthe der Sonne der ewigen Wahrheit bezogen.

1. In Prov. 8 legt Salomon der Weisheit eine Schilderung der 805
Vollkommenheit und Erhabenheit ihres über alle Könige erhabenen König*thums* in den Mund, indem er zugleich den nach Ps. 2 dem einzigen Königthum des Messias zu Grunde liegenden Titel Filius meus meus es tu, ego hodie genui te dahin erklärt, daß die Weisheit deßhalb, weil vor aller Zeit aus Gott geboren und mit Gott alle seine Werke schaffend und regierend, also kraft ihres ewigen Ursprungs aus Gott zur Königin aller Dinge geweiht sei.

Vorerst kommt hier eine Schilderung der Attribute des Königthums der Weisheit: der 806
absoluten Souveränetät (per me reges regnant), der Macht und des Reichthums, der Huld und Gerechtigkeit. Dann wird ihr absoluter Vorrang vor allen Königen und ihre Herrschaft über alle Wesen folgendermaßen begründet: Dominus *possedit* me (קָנָנִי „gewann mich“)[1] in initio (hebr. u. gr. Akkus.: ἀρχήν, רֵאשִׁית principium) viarum suarum (= principium operum suorum) antequam quidquam faceret a principio (hebr. מֵאָז = ex tunc, olim). — Ab aeterno *ordinata* (= *uncta* nämlich in reginam) sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum [enim] erant abyssi (cf. Gen. 1, 2), et ego jam *concepta* eram . . . . ante colles ego *parturiebar* [im Hebr. beide Male חוֹלָלְתִּי, welches

[1] Denselben Ausdruck braucht Eva Gen. 4, 1 von der Geburt des Kain: quia possedi filium per Deum.

dem parturiebar entspricht] . . . [Imo jam tunc] quando praeparabat coelos, *aderam* [אָנִי שָׁם ego ibi, „war ich dabei"]. [Et idcirco etiam] quando certa lege et gyro vallabat abyssos . . . . . quando appendebat fundamenta terrae [1], *cum eo eram* [Hebr. eram apud eum] *cuncta componens* [Hebr. אָמוֹן = artifex]. Et *delectabar* [2] per singulos dies, *ludens coram eo* in orbe terrarum; et deliciae meae esse cum filiis hominum. Der ganze Text ist offenbar eine Entwickelung des im Anfange ausgesprochenen Thema's, daß die Weisheit als principium viarum aus Gott hervorgegangen und daher schon, bevor auf Erden ein Reich für sie geschaffen war, zur Königin geweiht worden sei. Zu dem Ende wird hervorgehoben, daß sie nicht bloß vor der Erde geboren worden, sondern Himmel und Erde bei und mit ihrem Erzeuger geschaffen und geordnet habe und noch fortwährend „spielend", d. h. leicht, heiter und lieblich regiere. Es ist also ganz dasselbe was Joh. 1, 1 f. sagt, und umschließt auch den Inhalt der Worte des Heilandes: Pater meus usque modo operatur et ego operor.

807 Die Sept. übersetzt bekanntlich statt possedit (= ἔκτησε oder ἐκτήσατο) ἔκτισε, was den Arianern und schon ihren Vorläufern im 3. Jahrhundert Anlaß bot, auf Grund dieser Stelle den Ursprung der Weisheit als eine eigentliche Schöpfung zu behaupten. Hiegegen beriefen sich die Väter zuweilen auf die Ungenauigkeit der Uebersetzung; oder sie hoben auch, wie schon Papst Dionys in seinem Lehrschreiben, hervor, daß das creavit principium viarum so viel heiße wie *constituere* principium et principem; oder sie meinten, das κτίζειν könne auch einen allgemeinern Sinn haben, worin es die Zeugung und namentlich die geistig-göttliche Zeugung, welche hier gleich nachher von der Weisheit ausgesagt werde, mit umfasse; daneben gab man noch andere mehr geschraubte Erklärungen (vgl. *Petav.* l. 2. c. 1. u. *Ruiz* de Trin. disp. 96. a. 5—6 sect.). Jedenfalls kann das κτίζειν hier gar keine Schwierigkeit machen. Auf Sir. 24., wo der Ausdruck sicher und selbständiger vorkommt, haben die Arianer sich nicht berufen, wahrscheinlich, weil das Buch damals noch nicht allgemein in kanonischem Ansehen stand. Dagegen werden wir bei dieser Stelle näher auf die Bedeutung des Ausdrucks eingehen.

808 2. In Sirach 24 wird der Weisheit „ein Lob ihrer selbst" in den Mund gelegt, dessen erster Theil parallel läuft mit der Schilderung in den Proverbien, nur daß hier der Ursprung der Weisheit als ein Hervorgehen aus dem Munde Gottes und damit als ein geistiger dargestellt wird. Im zweiten Theile dagegen ist von einer ihrem erhabenen Ursprunge entsprechenden Sendung der Weisheit in die Welt die Rede, wo sie als Priesterin in Ewigkeit und als Spenderin des Lebensbrodes auftreten soll. Weil sie aber als Priesterin Mittlerin zwischen Gott und der Creatur sein soll, durch welche alles Sein und Leben von Gott ausgeht, und alle Ehre und Verherrlichung auf Gott zurückgeführt wird: so wird sie hier nachdrücklich als aus Gott, dem Prinzip aller Dinge, entsprungen, aber vor und über allen andern Wesen entsprungen dargestellt, sie selbst also als primogenita ante omnem creaturam, ihr Ursprung aber als creatio bezeichnet, jedoch in einem ganz anderen, unendlich höheren Sinne, als bezüglich derjenigen Wesen, welche schlechthin Creaturen heißen und bezüglich welcher Gott creator omnium genannt wird.

809 Der erste mit Prov. 8. parallele Theil geht von V. 5—11. (V. 5): Ego *ex ore* Altissimi *prodivi*, [*primogenita ante omnem creaturam* (eine Umschreibung von: Dominus

---

[1] Im Hebr. wird hier mit ו ein neuer Satz angefangen, so daß zu dem vorhergehenden quando wieder aderam zu ergänzen. אָמוֹן kann man statt mit artifex auch mit nutritius, lactatus übersetzen, wie es bei Joh. heißt, Unigenitus qui est in sinu Patris, was einen ebenso schönen Gedanken gibt.

[2] Delectabar kann, im Sinne des hebr.: eram deliciae, nämlich ejus, und des griech.: ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν, auch aktiv = delectabam genommen werden.

possedit me principium viarum suarum). (V. 6): Ego feci in coelis, ut oriretur lumen indeficiens] [1] et quasi nebula texi omnem terram. (V. 7—11): ego in altissimis habitavi et thronus meus in columna nubis. Gyrum coeli circuivi sola et profundum abyssi penetravi et in fluctibus maris ambulavi, et in omni gente primatum habui et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi. — Der zweite Theil beginnt in V. 11 f. und geht bis V. 31. und knüpft an den Schlußgedanken von Prov. 8: deliciae meae esse cum filiis hominum an mit der Bemerkung: die vom Himmel her über die ganze Welt herrschende Weisheit habe auf Erden für sich ein besonderes Erbtheil gesucht: in his omnibus requiem quaesivi et in haereditate Domini morabor. Diesem Wunsche entspricht der Schöpfer aller Dinge, von dem sie selbst ihren Ursprung hat, durch den Auftrag, ihr Zelt in Israel aufzuschlagen: tunc (d. h. dum hoc quaererem) praecepit mihi (= misit me) creator omnium, et qui creavit me (ὁ κτίσας με) requievit in tabernaculo meo (im Gr. aktiv = ließ mein Zelt nieder) et dixit mihi: in Jacob inhabita et in Israel haereditare et in electis meis mitte radices. Das Folgende schildert dann die Ausführung dieser Sendung und die Functionen, welche die Weisheit dabei ausübt: *Ab initio et ante saecula creata sum* (ἔκτισέν με) *et usque ad futurum saeculum non desinam, et in habitatione* (gr. tabernaculo) *sancta coram ipso ministravi* (ἐλειτούργησα) d. h.: Ich also, die ich von Ewigkeit her aus Gott entsprungen bin und darum auch in Ewigkeit bleibe, habe in dem hl. Zelt mein Priesterthum angetreten; wobei offenbar wie in Ps. 109 und Hebr. 5. auf das ewige Priesterthum des Sohnes Gottes hingewiesen wird, welches freilich im alten Bunde zu Jerusalem äußerlich durch das levitische Priesterthum verwaltet wurde, aber auch damals allein das lebenspendende Priesterthum war, wie denn auch im Folgenden die priesterliche Weisheit in den herrlichsten Bildern als die Wurzel und Mutter der Gnade und des Lebens geschildert wird.

Das *creare*, κτίζειν, dem wahrscheinlich auch im hebr. Urtext בָּרָא entsprochen hat, 810
läßt sich hier nicht, wie Prov. 8. beseitigen. Zudem ist nicht zu läugnen, daß durch diesen Ausdruck der Ursprung der Weisheit in Parallele gestellt wird mit dem Ursprunge der aus Nichts ins Dasein gerufenen Dinge, eine Parallele, die auch dem Ausdrucke primogenita ante omnem creaturam zu Grunde liegt. Es wäre auch mindestens gezwungen, einen beiderseits gemeinschaftlichen Sinn des Wortes bloß dadurch herzustellen, daß man sagte, creare stehe hier ganz allgemein für hervorbringen; denn obgleich das lat. creare (wie in procreare filios) das zuläßt, so doch nicht das griech. κτίζειν; überdieß ist der Name offenbar von dem Hervorbringen aller außergöttlichen Dinge durch Gott auf die innere Hervorbringung der Weisheit übertragen. Solche Ausflüchte sind aber auch nicht nöthig; man kann vielmehr geradezu sagen, das creare werde auch bezüglich der ewigen Weisheit in dem ganz speziellen Sinne genommen, in welchem es, wie das hebr. בָּרָא, die spezifisch göttliche Thätigkeit und Wirksamkeit von aller creatürlichen und physischen Thätigkeit und Wirksamkeit unterscheidet; und wenn daher das creare zunächst zwar die Gott allein eigenthümliche Machtentfaltung und die prinzipielle Stellung betont, wie sie in der Schöpfung der aus Nichts in's Dasein tretenden Dinge hervortritt: so ist doch auch die ewige Zeugung eine creatio in höherem und vollerem Sinne, und zwar gerade deßhalb, weil ihr Produkt nicht aus Nichts, sondern aus der Substanz Gottes hervorgebracht wird. Diese Analogie zwischen der Schöpfung der äußern Dinge aus Nichts und der Zeugung der Weisheit aus der Substanz liegt sogar nicht in Einem, sondern in einer ganzen Reihe von Momenten, welche meistens einzeln auch von den Vätern hervorgehoben wurden.

a) Das creare bezeichnet zunächst das Hervorbringen von Seiten Gottes im Gegensatz 811
zu dem creatürlichen insoweit, als es ein absolutes, d. h. durchaus unabhängiges und souveränes ist, in dem Gott schlechthin durch sich allein wirkt und auch Alles, was in dem Produkte ist, aus sich selbst, d. h. entweder bloß aus eigener Machtvollkommen-

[1] Die Worte von primogenita bis indeficiens fehlen im Griechischen, gehören aber nothwendig in den Zusammenhang. V. 5 wäre ohne primogenita unvollständig und böte keinen Anknüpfungspunkt für die folgenden Verse. V. 6 aber enthält die über Himmel und Erde sich erstreckende Schöpferthat der Weisheit, woran sich die in den folgenden Versen geschilderte Herrschaft über den Himmel und Erde anschließt.

heit, wie bei den äußeren Produkten, oder aber aus seiner eigenen Substanz, wie bei den inneren Produkten, hervorbringt. — b) Das creare bezeichnet ferner die eigenthümliche Wirksamkeit, welche durch Sprechen vollzogen wird, worin nämlich das Produkt als Ausdruck eines Gedankens, und zwar im Gegensatz zu allem creatürlichen Sprechen durch die innere Macht des Gedankens selbst, ohne äußere Hülfsmittel hervorgebracht wird; dieser Begriff aber paßt ebenso auf das innere Produkt der göttlichen Weisheit, wie auf die äußeren Produkte, nur daß jenes, als inneres Wort, weil mit der Weisheit Gottes identisch, durch das Sprechen Gottes nicht erst aus Nichts in's Dasein gerufen wird, sondern selbst dasjenige Wort ist, wodurch Gottes Alles außer ihm in's Dasein ruft. — c) Das creare bezeichnet ferner das Hervorbringen Gottes als ein solches, durch welches er nicht, wie die Creaturen, bloß in einem gegebenen Subjekte etwas wirkt, sondern gerade das Subjekt selbst hervorbringt, und in Folge dessen sein Produkt nicht an ein von ihm unabhängiges Subjekt gleichsam abgibt, sondern es wesentlich nur kraft seines fortwährenden Einflusses erhält und so auch an seinen Urheber fesselt. Nun ist aber auch bei Gott die Produktion des Sohnes wesentlich nicht eine Produktion einer Form in einem gegebenen Subjekte, sondern die Produktion des Subjektes selbst, nur daß diesem Subjekte sein substanzielles Sein in ganz anderer Weise gegeben wird, als den außergöttlichen Wesen. — d) Wie in dem Bisherigen das creare bei Gott die Unvollkommenheiten des geschöpflichen Machens ausschließt, so schließt es noch besonders die Unvollkommenheiten der physischen Zeugung aus, und wird daher gewöhnlich gebraucht als Gegensatz zur materialistischen Auffassung der Hervorbringung lebendiger Wesen aus Gott auf dem Wege der Emanation. Nach dieser Seite hin bezeichnet es das göttliche Erzeugen von lebendigen Wesen als ein solches, welches ohne Theilung und Veränderung der Substanz des Erzeugenden vor sich geht. Das gilt aber bei Gott ebenso von seiner inneren Produktion, wie von seiner äußeren, da bei jener zwar eine Mittheilung der eigenen Substanz des Erzeugers stattfindet, aber ohne alle Theilung und Veränderung. Ja, was die Form der Mittheilung der Substanz des Erzeugers angeht, ist diese bei Gott gegenüber der physischen Zeugung, gerade die umgekehrte; denn bei der physischen Zeugung ist die substantia generantis, welche an das Gezeugte abgegeben wird, nicht nur materiell, sondern sie wird auch im Akte der Zeugung als *materia*, d. h. als zu belebender Stoff, als Substrat der Lebensmittheilung behandelt; bei Gott hingegen ist sie nicht nur geistig, sondern ist wesenhaft Leben, das Leben selbst, und wird daher bei der Zeugung in derselben Weise als *forma* behandelt, wie das Leben, d. h. einfach mitgetheilt, und hat daher die göttliche geistige Zeugung ebenso viel Analogie mit der göttlichen Schöpfung, wie mit der physischen Zeugung.

812 Alle diese Momente stimmen sehr gut zu der Auffassung des Ursprunges der Weisheit, wie sie den Ausführungen Sirach's zu Grunde liegt; besonders zu dem prodire ex ore Altissimi, dem primogenita ante omnem creaturam und speziell auch zu dem Priesterthum, das er der Weisheit zuschreibt. Dagegen ist die Verschiedenheit der Produkte, welche aus der creatio hervorgehen, dadurch gewahrt, daß Sirach der Weisheit nicht nur den Ursprung ante saecula und ex ore Altissimi allein zuschreibt und sie als primogenita, d. h. zuerst entsprungen und durch Zeugung entsprungen darstellt, sondern auch mit Vorsicht Alles vermeidet, wodurch sie als „Creatur" Gottes, d. h. als ein crea*tum* schlechthin, das nicht zugleich selbst crea*tor*, sondern crea*tura* ist, erscheinen könnte. So wird sie im Anfange als primogenita von der nach ihr entstandenen „omnis creatura" unterschieden; so heißt in V. 12 Gott bezüglich der anderen Dinge crea*tor* omnium, dem als Correlativum crea*tura* entspricht, bezüglich der Weisheit aber bloß „qui creavit me;" und selbst in V. 14 steht im Griechischen nicht einmal creata sum, sondern creavit me. Obgleich nämlich dem creare auch im Produkte ein creari entspricht, so leitet letzteres doch zum Begriff der creatura über, welche nicht bloß einfach den Ursprung aus einer Wirksamkeit, die man wegen der Vollkommenheit des creans und seiner Thätigkeit creatio nennen kann, andeutet, sondern ein Wesen bezeichnet, dessen ganzes Sein und Wesen durch den creans aus Nichts hervorgebracht wird.

813 Zur Erklärung der Stelle Sir. 1, 9: Ipse creavit eam [in Spiritu Sancto] ... et effudit illam super omnia opera sua ist freilich, die Richtigkeit der im Griechischen fehlenden Lesart: in Spiritu Sancto vorausgesetzt, mit Bezug auf diese eine andere Fassung des creare nothwendig, da die ewige Zeugung der Weisheit nicht im hl. Geiste geschieht;

indeß braucht dieselbe nur an die obige anzuknüpfen und ist im Context selbst angedeutet. Die Weisheit wird nämlich hier geschaffen im hl. Geiste, inwiefern durch sie die in ihr enthaltenen göttlichen Gedanken und Ideen nach Außen verwirklicht, sie selbst also gewissermaßen reproducirt und in ihrem Bilde den Geschöpfen eingeschaffen, oder wie der parallele Ausdruck im Texte lautet, über die Werke Gottes ausgegossen wird (effudit eam super omnia opera sua). Vgl. *Thom.* c. gent. l. 4. c. 8.

3. Während die Stellen Prov. 8 und Sir. 24 zunächst mit dem ewigen 814
Ursprung der Weisheit aus Gott ihre göttliche Würde und Macht hervorheben: wird im Buche der Weisheit, welches wahrscheinlich der Zeit nach das letzte des Alten Testamentes und darum die nächste Vorbereitung auf das Neue Testament ist, c. 7 ff. förmlich ihre auf dem Ursprunge aus Gott beruhende göttliche Natur in der Wesensgleichheit und -Einheit mit dem Vater hervorgehoben und sie selbst als consubstanziales Ebenbild Gottes in der herrlichsten Weise geschildert. Besonders werden diejenigen Attribute hervorgehoben, durch welche sie einerseits göttlich schön und liebenswürdig, andererseits zur innigsten Verbindung und Gemeinschaft mit den Seelen befähigt und geneigt ist, also als die geistige Braut und die innere Lehrerin der Seelen erscheint. Desgleichen erscheint hier deutlicher, als sonst im Alten Testament, die dritte Person in der Gottheit, der Spiritus Sanctus und Spiritus Domini, als spiritus sapientiae in engster Verbindung mit der zweiten.

In c. 7 wird zunächst geschildert, wie der Mensch aus sich arm und elend sei 815
aber durch Gebet von Gott den spiritus sapientiae erlange, die alles Gute mit sich führe und Mutter alles Wünschenswerthen sei. Insbesondere gebe Gott durch sie alle Erkenntniß, indem sie als artifex omnium über Alles belehren könne (v. 21: quaecumque sunt absconsa et improvisa, didici; omnium enim artifex docuit me sapientia). Durch den Beinamen omnium artifex wird die Weisheit eben so fixirt, wie sie Prov. 8 erscheint. Daß sie aber wirklich eine solche vollkommene Lehrerin und Bildnerin der Seelen sei, wird dadurch erklärt, daß sie die höchst geistige, kraftvolle, lichte und reine Natur Gottes habe. Und zwar wird diese Erklärung in dreifacher Weise vorgeführt: 1) a posteriori, daraus, daß in der Weisheit [aber als aus ihr hervorgehend] der vollkommenste, feinste, beweglichste und alldurchdringende Geist sei, in dem und durch den sie selbst Alles erreiche und durchdringe, und der als von ihr ausgehend nur ihre eigenen Eigenschaften in sich bewähre: Est enim in illa spiritus intelligentiae sanctus . . . . . omnem habens virtutem, omnia prospiciens et qui capiat (= pervadat) omnes spiritus[1]; 2) a pari aus dem Wesen der Weisheit selbst: Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia; attingit autem ubique propter suam munditiam; 3) a priori daraus, daß die Weisheit in der innigsten und erhabensten Weise aus Gott hervorgehe und kraft ihres Ursprunges aus Gott die ganze Macht und Herrlichkeit, das lichte und makellose Wesen und die ganze Energie und Güte Gottes in sich trage und wiederspiegle. Dieser Gedanke wird durch eine wohl geordnete, stufenweise fortschreitende Reihe von bildlichen Ausdrücken illustrirt: *Vapor* (ἀτμός, nicht Hauch, sondern Dampf oder Dunst, wie er vom Wasser aufsteigt) est enim *virtutis* Dei, et *emanatio* (ἀπόῤῥοια) quaedam est *claritatis* (τῆς δόξης) omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit; candor (ἀπαύγασμα Abglanz) est enim *lucis* aeternae, et *speculum* sine macula (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον) Dei *majestatis* (τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) et *imago* (εἰκών) bonitatis illius.

Um die ganze Kraft und Schönheit dieser Stelle zu verstehen, bemerke man Folgendes: 816
Weil es sich zunächst um die geistige Feinheit des Wesens der Weisheit handelt, so sind

---

[1] Vgl. hiezu oben n. 364 u. n. 402. In ähnlicher Weise, wie hier, wird auch Weish. 1, 5—7. der spiritus sapientiae behandelt.

zuerst Analogien von verschiedenen flüssigen Substanzen gewählt, bei welchen in successiver Steigerung und in mannigfaltiger Weise in dem Ausgehen einer Substanz aus einer andern der Uebergang der letzteren mit ihren positiven Eigenschaften in die erstere hervortritt: nämlich a) der Dunst, in welchen das Wasser sich auflöst und der dessen ganze Kraft und Fruchtbarkeit in sich aufnimmt (vapor virtutis). Weil aber der körperliche Dunst den Begriff der Verdunstung der ursprünglichen Substanz und den der Undurchsichtigkeit mit sich führt, wird sofort beigefügt b) der Abfluß einer klaren Quelle, der mit dieser ganz gleichartig ist und einen Strom bildet. Weil indeß dieses Bild den Begriff der materiellen theilbaren und auseinanderliegenden Masse noch einschließt, wird hier weiter beigefügt c) der Abglanz des Lichtes, der von diesem nicht durch stofflichen Ausfluß ausgeht, und Ein Licht mit ihm bildet; und zwar heißt es, „des ewigen Lichtes", weil mit dem Namen „Licht" symbolisch die göttliche Natur bezeichnet werden kann, weßhalb auch kein besonderes Attribut Gottes angeführt wird, dessen Abglanz die Weisheit sei. Wie die letztere Analogie, welche von den beiden vorhergehenden durch einen Zwischensatz getrennt ist, die beiden erstern ergänzt und zusammenfaßt: so wird sie ihrerseits durch zwei andere weitergeführt und näher bestimmt, welche von der äußeren Darstellung einer genau abgegrenzten, lebendigen und persönlichen Substanz entnommen sind. d) Der Spiegel gibt dem Abglanz eine festere Consistenz, während das beigefügte τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας ihn als einen solchen Spiegel bestimmt, in welchem das abgespiegelte Wesen nicht bloß dem Scheine nach, sondern in Wirklichkeit leibt und lebt oder sich selbst ausprägt und ausstrahlt, wie das Angesicht des Menschen der Spiegel seines inneren Lebens ist. e) Die imago = εἰκών, Bild, als sinnliche Analogie gefaßt, wie bei einer Statue oder dem Abdruck des Siegels (auf letzteren weist der Apostel Hebr. 1, 3 hin, wenn er von der figura = χαρακτήρ substantiae redet), gibt dem Abglanze noch mehr Consistenz; aber durch den Beisatz bonitatis ejus wird — ähnlich wie beim Apostel durch den Beisatz substantiae ejus — hervorgehoben, daß das Bild nicht bloß die Außenseite oder gewisse Eigenschaften des Urbildes vorstelle, sondern die ganze Vortrefflichkeit und Vollkommenheit desselben in sich schließe [1].

817 Im Anschluß an obige Schilderung folgt v. 27 die intendirte Schlußfolge: Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes *in animas sanctas se transfert;* amicos Dei et prophetas constituit. Neminem enim diligit Deus, nisi qui cum Sapientia inhabitat; est enim haec *speciosior sole* et super omnem dispositionem stellarum; *luci comparata invenitur prior.* Ebenfalls auf Grund der geschilderten göttlichen Natur der Weisheit schildert der Weise weiterhin in c. 8 die Liebenswürdigkeit ihrer Person, sowie die Lieblichkeit und Nützlichkeit des Verkehrs und der Gemeinschaft mit ihr: Hanc amavi et exquisivi a juventute mea, et quaesivi sponsam mihi eam assumere, et amator factus sum formae illius. Generositatem illius (sc. amatoris) glorificat (d. h. sie gibt dem sie Liebenden, weil selbst so edel, höheren Adel) contubernium habens Dei, [sed] et omnium Dominus dilexit eam u. s. w. — Daran schließt sich in cap. 9 das herrliche Gebet um die Herabsendung der Weisheit vom Throne Gottes, auf dem sie mit Gott sitzt, Alles schaffend und regierend, wobei auf die Auffassung von Prov. 8 zurückgegriffen wird. Deus patrum meorum . . . qui fecisti omnia Verbo tuo et in Sapientia tua constituisti hominem . . . da mihi sedium tuarum assistricem (τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον) Sapientiam . . . Et tecum Sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit, tunc cum orbem terrarum faceres . . . Mitte illam de coelis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuae, ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam quid acceptum sit apud te; scit enim illa omnia et intelligit. — In den nächstfolgenden capp. 10—11 erscheint dann die Weisheit in den Funktionen des Maleach-Jehovah; besonders markirt aber tritt sie noch einmal, und zwar hier unter dem Namen Logos, auf in c. 18, 14 ff., wo ihr die Funktionen des Würgengels zugeschrieben werden: Cum quietum silentium teneret

---

[1] Vgl. die sehr schöne und geistreiche Erklärung dieser Ausdrücke bei *Origenes* de princ. l. 1. c. 2 n. 8 sqq., eine Erklärung, welche, falls sie nicht von Rufin ergänzt oder verändert ist, allein genügen müßte, die Orthodoxie des Origenes und sogar sein tiefes Verständniß der generatio aeterna darzuthun. Vgl. auch die Umschreibung bei *Guilelm. Paris.* de Trin. c. 15 in fine.

omnia . . . omnipotens sermo tuus (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) a regalibus sedibus, durus debellator, in mediam exterminii terram prosilivit, gladius acutus (nach dem Griechischen sicut gladium acutum) insimulatum imperium tuum portans; et stans implevit omnia morte; et usque ad coelum attingebat stans in terra. Bei diesem Bilde eines Himmel und Erde zugleich bereichenden Riesen mit Gutberlet an eine bloße Personifikation der Wirksamkeit des göttlichen Willens zu denken, statt an die persönliche Weisheit, geht doch nicht wohl an; es liegt vielmehr hierin ein Hinweis auf die Unermeßlichkeit der Weisheit, von der früher ebenso die Rede war, wie von dem Kommen a regalibus sedibus. (Vgl. zum Ganzen die Commentare von *Lorin.* und *Gutberlet*).

Die dritte göttliche Person erscheint, wie schon bemerkt, im Buche der Weisheit 818 wiederholt als Geist der Weisheit, der von ihr ist und mit ihr gesandt wird, und durch den sie in die Seelen einkehrt, sie durchdringt und erfüllt. So erscheint sie nicht bloß in cap. 7 v. 7 und 22 ff., sondern auch schon in cap. 1 v. 5—7, wo sie abwechselnd Spiritus sanctus, Spiritus sapientiae und Spiritus Domini genannt wird, und wiederum im Gebete des Weisen am Schlusse von cap. 9. Bei genauerer Betrachtung dieser Stellen kann man wohl sagen, daß in ihnen eine fast ebenso reiche Charakteristik des hl. Geistes enthalten ist, wie im Neuen Testament, wie denn namentlich c. 7, 22 ff. eine herrliche Ausführung der in seinen Namen: „Geist" und „heilig" enthaltenen Attribute ist.

In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten wurde im Hinblick auf den 819 Ursprung der persönlichen Weisheit aus dem Munde Gottes (Sir. 24), und wohl auch unter Berücksichtigung der griechischen Logoslehre, welche jedoch unter Logos mehr die Vernunft selbst, als das Wort verstand, von der jüdischen Theologie statt des Namens Weisheit der chaldäische Name מימרא „Wort" gebraucht, und diese „Memrah" parallel gesetzt mit den älteren Namen des Maleach Jehovah, nämlich Schechinah und Chabod. So war zur Zeit Christi den Juden der Name „das Wort" für den Vermittler zwischen Gott und der Welt geläufig, und erklärt sich, wie Johannes am Anfang seines Evangeliums mit dem Namen „das Wort" ohne Weiteres ein bestimmtes Subjekt bezeichnen konnte, dessen Charakter er dann durch die Ausdrücke „es war bei Gott und war selbst Gott" näher erläuterte. Ebenso konnte es als eine den Juden aus dem Alten Testamente bekannte Bezeichnung des Sohnes Gottes gelten, wenn der Heiland selbst Joh. 8, 25 auf die Frage der Juden: tu quis es, antwortete: Principium, qui et loquor vobis.

C. Die Entwicklung der Trinitätslehre in der kirchlichen Tradition.

Eine vollständige Darstellung dieser Entwicklung ist mehr Sache der Dogmengeschichte, 820 als der Dogmatik (vgl. darüber u. A. Kuhn, Trinität, Schwane, Dogmengeschichte, Werner, Gesch. der apolog. Lit. Bd. I—III). Hier geben wir nur aus der vornicänischen Tradition soviel, als nothwendig, um zu zeigen, daß das vom Nicänum und Constantinopolitanum formulirte Dogma über die Gottheit des Sohnes und des hl. Geistes damals schon vorhanden und geltend gemacht war. Dagegen gehen wir auf die Tradition des vierten, resp. fünften, Jahrhunderts näher ein, um an der Hand derselben 1) das richtige und volle Verständniß jener ersten Formulirung namentlich in Bezug auf diejenigen Punkte zu gewinnen, welche trotz oder gar auf Grund derselben später angefochten wurden, wie namentlich die absolute Einheit der göttlichen Substanz und das Verhältniß des hl. Geistes zu Vater und Sohn; und um 2) überhaupt die ganze spätere Formulirung des Dogma's in seinen Hauptmomenten, welche im vierten Jahrhundert durch die Thätigkeit der Väter vorbereitet und anticipirt worden ist, aus ihrer historischen Entwicklung besser zu verstehen.

a. Die vornicänische Tradition über die göttliche Dreiheit und Einheit.

§ 111.

Literatur: *Petav.* de Trin. praef.; *Thomassin* de Trin. c. 36 ff.; Kuhn, Schwane, Werner ll. cc.; *Schwetz*, dogm. tom. I. §§ 50, 51, 60; *Franzelin* thes. 60—11; Hagemann, die römische Kirche.

821 I. Das klare und entschiedene Bewußtsein der Kirche von der realen Verschiedenheit und der vollkommenen Gleichheit und Einheit des Sohnes und des hl. Geistes mit dem Vater gab sich von Anfang an im Allgemeinen wie im Taufsymbolum und in der Taufformel, so auch in der Art und Weise kund, wie die Kirche in ihren Doxologieen Gott verherrlichte, und die Blutzeugen den Inhalt des Glaubens, für welchen sie starben, bekannten. Denn in der allgemein üblichen Doxologie: Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto (oder cum Sp. S.) wurde allen drei Personen göttliche Ehre erwiesen, und die Martyrer bekannten in der mannigfachsten Weise bald die Gottheit der einzelnen Personen, bald alle zusammen als Einen Gott.

822 Ueber die Doxologie vgl. *Basil.* de Sp. S. c. 25—29, welcher von obiger Form derselben sagt: quam qui ab initio praescripserunt tradideruntque posteris, usu simul cum tempore semper progrediente per longam consuetudinem in ecclesiis firmaverunt. Die Arianer wollten dafür die andere Form substituiren: Gloria Patri *per* Filium *in* Spiritu Sancto, welche zwar einen guten Sinn zuläßt, diesen aber nur dann hat, wenn die andere Form als ebenso berechtigt anerkannt wird. — Ueber die Bekenntnisse der Martyrer siehe *Schwetz* l. c. § 51, *Franzelin* l. c. pg. 149 sqq. Besonders zu erwähnen ist die epistola Smyrnensium de martyrio S. Polycarpi, welche die obige Doxologie dem hl. Polykarp in den Mund legt. Vgl. auch die Umschreibung des apostolischen Symbolums bei *Iren.* l. 1. c. 10; und die Erweiterung desselben bei *Origenes* de princ. l. 1. c. 2.

823 Ganz besonders hervorzuheben ist die berühmte ἔκθεσις τῆς πίστεως des großen Schülers des Origenes, St. Gregor Thaumaturgus: Εἷς θεὸς πατὴρ λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς. — Εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. — Καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δἰ υἱοῦ πεφηνὸς (δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις)[1], εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, ἁγιότης ἁγιασμοῦ χωρηγός, — ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων, τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε οὖν ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρὶ οὔτε υἱῷ πνεῦμα, ἀλλὰ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί.

824 II. Ganz besonders scharf bekundete sich der Glaube der Kirche an den realen Unterschied, sowie die vollkommene Gleichheit und Einheit von Vater, Sohn und hl. Geist in ihrem Verfahren gegenüber den den Unterschied der Personen läugnenden Häresieen, welche in dieser Zeit auf dem Gebiete der Trinitätslehre vorzüglich sich geltend machten. Hier nämlich wurde von kirchlicher Seite nicht nur der Unterschied der Personen energisch behauptet; es

[1] Die eingeklammerten Worte, welche in der alten Uebersetzung des Ruffin fehlen und in die ganze Haltung der Formel nicht passen, sind offenbar ein späteres Einschiebsel; vgl. *Lequien* diss. Damasc.

wurde auch zugleich die absolute Einzigkeit und Untheilbarkeit der Gottheit, welche die Sabellianer und Genossen zum Vorwande ihrer Häresie nahmen, bereitwillig acceptirt und ängstlich gewahrt, indem man jeder ditheistischen Auffassung entgegentrat. Schon der Umstand allein, daß der Kampf fast ausschließlich sich darum drehte, durch die Einheit Gottes nicht den Unterschied der Personen und durch den Unterschied der Personen nicht die Einheit Gottes aufheben zu lassen, beweist zur Genüge, daß der Kirche nichts ferner lag, als der Gedanke an Ungleichheit des Wesens zwischen Sohn und hl. Geist einer- und dem Vater andererseits. Wo aber doch dieser Gedanke entweder in der Hitze des Kampfes gegen die Sabellianer (z. B. bei Dionys von Alexandrien) oder auf Grund gnostischer, resp. rationalistischer Speculation zum Ausdruck kam, wurde auch gegen ihn sofort energisch protestirt; und Dionys von Alexandrien nahm seine dießbezüglichen Aeußerungen gänzlich zurück.

Das Hauptdokument für diese Sachlage, das Lehrschreiben von Papst 825 Dionysius, haben wir oben schon bei den Glaubensregeln mitgetheilt. Schon vor Dionysius, zur Zeit, wo der Sabellianismus in Rom selbst einzudringen versuchte, hatten die Päpste Zephyrinus und Kallistus in ähnlicher Weise verfahren.

Die Fassung des Dogma's durch Kallistus ist uns im Original nicht mehr erhalten, sondern bloß in den dagegen polemisirenden Aeußerungen des Verfassers der Philosophumena (Hippolytus), welcher darin die Einheit Gottes so stark betont fand, daß er die Päpste selbst des Sabellianismus beschuldigte, während diese die Gegner ihrer strengen Einheitslehre als Ditheisten bezeichneten. So viel ist indeß klar: wie Papst Dionysius die untheilbare göttliche Substanz als μονάς bezeichnete, so bezeichnete Kallistus sie (nach Joh. 4 Spiritus est Deus, und Joh. 6, wo die Gottheit Christi spiritus genannt wird) als πνεῦμα und lehrte, daß Vater und Sohn Ein und derselbe Geist, nicht der Sohn dem Vater gegenüber ein anderer Geist oder ein Anderes (ali*ud*) seien, weil das soviel heiße, als zwei Götter annehmen. Dagegen wurde von ihm, selbst nach dem Geständniß des Gegners, der Personenunterschied so strenge gewahrt, daß er gegenüber den Patripassianern dem Sohne allein die menschliche Natur und das Leiden in derselben zuschrieb. Die Lehrformel des Kallistus scheint überhaupt die in der römischen Kirche von Alters her übliche gewesen zu sein. Hagemann (a. a. O. S. 126 ff.) hat versucht, dieselbe aus den Angaben des Hippolytus vollständig zusammenzustellen.

Kurz nach oder vielleicht auch gleichzeitig mit dem Lehrschreiben des Papstes Dionysius 826 wurde in ähnlicher Weise die Läugnung des Personenunterschiedes durch Paulus von Samosata im Orient auf den antiochenischen Synoden zurückgewiesen. Während Sabellius in Folge der Läugnung des Personenunterschiedes den Vater Mensch werden ließ, läugnete Paulus überhaupt die wahre Menschwerdung Gottes, nannte den Menschen Christus bloß im übertragenen Sinne Gott und erklärte dessen vorweltliche Existenz als ein Dasein im göttlichen Vorherwissen. In dem bekannten, freilich kritisch nicht unanfechtbaren, Briefe einer dieser Synoden an Paul heißt es unter Anderem: Visum est nobis scripto exponere fidem, quam accepimus ab initio et habemus traditam in catholica sancta Ecclesia usque in hodiernum diem ex doctrina Apostolorum . . . Profitemur et praedicamus, Filium esse Sapientiam et Virtutem Dei ante saecula existentem, non praecognitione, sed essentia et hypostasi Deum, Dei Filium. Qui vero repugnat, ut non credat et profiteatur Filium Dei Deum esse ante constitutionem mundi, dicens duos annuntiari Deos, si Filius Dei Deus praedicetur, hunc iudicamus alienum ab ecclesiastica regula (τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος), et omnes catholicae Ecclesiae consentiunt nobiscum. Wenn aber dieses Schreiben nicht ganz zuverlässig ist, dann ist es noch weniger die erst 100 Jahre später, und zwar zuerst von arianischer Seite auftauchende Angabe [1], eine jener antiochenischen Synoden habe den Paulus verdammt, weil er

---

[1] Gegen die Richtigkeit s. *Maran.* de Div. I. Chr. l. 4. c. 39; *de Magistris* praef. in opp. Dion. Alex. n. 18 ff.; dafür Hefele Conciliengesch. I. § 9. Die Auffassungen

den Logos als ὁμοούσιος mit dem Vater bezeichnet habe. Uebrigens erklärten selbst die semiarianischen Bischöfe auf der Synode zu Ancyra, welche in dem Schreiben an die zu Sirmium versammelten Bischöfe das Faktum zuerst erwähnen, das Wort sei damals verworfen worden, quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum [d. h. unam personam] Patrem atque Filium praedicabant (*Hilar.* de syn. n. 81). Indeß ist die Thatsache schon deßhalb unwahrscheinlich, weil um dieselbe Zeit der Ausdruck ὁμοούσιος in dem Processe des Dionys von Alexandrien so sehr forcirt wurde.

827 Dionys von Alexandrien hatte nämlich in der Bekämpfung des Sabellianismus verschiedene Ausdrücke und Bilder gebraucht, welche eine Ungleichheit im Wesen des Sohnes gegenüber dem Vater anzudeuten schienen, und wurde daher bei dem Papste Dionysius verklagt, weil er die Homousie des Sohnes mit dem Vater geläugnet habe. Auf die Zurechtweisung des Papstes aber erklärte er, daß in der Sache seine Lehre mit diesem Ausdrucke übereinstimme. (Vgl. Athan. de sent. Dion. bes. n. 18). Ueberhaupt entsprechen die von Athanasius hier mitgetheilten Erklärungen des Dionysius über die Ewigkeit des Ursprungs, die Inseparabilität und Consubstanzialität des Sohnes gegenüber dem Vater aufs genaueste dem Nicänischen Symbolum. — Die älteste Spur des Ausdrucks ὁμοούσιος und überhaupt des Gegensatzes von οὐσία und ὑπόστασις im späteren Sinne, findet sich gerade bei Origenes, der wegen mancher anderer Ausdrücke in den Geruch eines Vorläufers des Arianismus gekommen ist, in den von Gallandi herausgegebenen Scholien zu Matth. c. 28. n. 18, wo Origenes die Taufformel erklärt: „Einer ist der Bringer des Heils, Einer das Heil, Einer der lebendige Vater, der Sohn und der hl. Geist. Einer ist er, nicht durch Verschmelzung der drei, sondern durch Eine Wesenheit; aber drei Hypostasen, in Allem vollkommen und auf einander bezogen. Nach der Natur zeugt der Vater den Sohn; deßhalb wurde er ὁμοούσιος geboren. Nicht ein Körper ist Gott; deßhalb hat auch nicht in einem Flusse oder einer Bewegung oder etwas derart, wie es an den Körpern bemerkt wird, Gott der Körperlose geboren. Die Zeugung ist eine immanente (ἐνυπόστατος); aus der Wesenheit des Vaters wurde der Sohn herausgeboren.

828 III. In der kirchlichen Literatur der vornicänischen Zeit findet sich die katholische Trinitätslehre ebenfalls vielfach ausgesprochen und theilweise auch eingehend entwickelt und vertheidigt: am eingehendsten in den Schriften (1) gegen die Sabellianer, den einzigen, welche diesem Dogma ausschließlich gewidmet sind, mehr sporadisch in den Schriften (2) gegen die Gnostiker der verschiedenen Formen, und (3) in den Apologieen gegen die Heiden.

829 1. Von den Controversschriften gegen die Sabellianer sind merkwürdiger Weise die uns noch vollständig erhaltenen größeren Werke dieser Art [1] sämmtlich von Schismatikern verfaßt, was für das Verständniß und die Würdigung derselben nicht ohne Bedeutung ist, namentlich wenn mit dem Streben, die Einheit in Gott zu wahren, die glückliche Durchführung und Bezeichnung derselben nicht immer gleichen Schritt halten sollte. Es sind dieß 1) die Schrift des Hippolytus contra Noetum de Trinitate (durchweg im Gegensatz zu seinen ditheistischen Aeußerungen in den Philosophumena); 2) die Schrift des Tertullian contra Praxeam (vielleicht ist, wie Hagemann a. a. O. in geistreicher Weise zu zeigen versucht hat, unter Praxeas der Papst Kallistus gemeint, den dann Tertullian ebenso aus Eifersucht mißdeutet und mißhandelt hätte, wie Hippolytus in den Philosophumena, vgl. aber dagegen Reiser, Tüb. Quartalsch. 1866); und 3) die Schrift des Novatianus de Trinitate s. regula fidei, worin sowohl der artemonitische, resp. samosatenische, wie der sabellianische patripassianische Modalismus bekämpft wird. (Nach Hieron. soll diese Schrift Auszug aus der Tertullian's sein; sie ist aber umfangreicher und

---

der Väter des IV. Jahrh., wie Athanasius, Basilius, Hilarius, über die eigentliche Tendenz jenes von ihnen als wirklich vorausgesetzten Aktes der Synode sind sehr verschieden. Einen geistreichen Versuch der Vermittelung s. bei Hagemann, röm. Kirche § 23.

[1] Die vier Bücher des Dionys v. Alex. contra Sabellium sind verloren gegangen.

weniger correkt, und schließt sich enger an Hippolytus, den Vorgänger Novatians im Schisma an). Das bedeutendste dieser Werke ist das des Tertullian. Näheres darüber unten.

2. Die Läugnung der Wesenseinheit der drei Personen war vor dem Nicänum 830 hauptsächlich durch die Gnostiker vertreten, welche den Sohn und das Wort Gottes als ein äußeres Produkt, resp. Emanation, Gottes auffaßten, theilweise aber auch verschiedene von einander ganz unabhängige Gottheiten annahmen. Die Vertheidigung dieser Seite des Dogma's fällt daher schon vor das dritte Jahrhundert, und findet sich vorzüglich in den Schriften des hl. Irenäus (eine ausführliche Darlegung seiner einschlägigen Lehre s. bei *Massuet* praef. in opp. Iren., Doctr. art. 5, Kuhn Trinität § 13. Schwane §§ 15—16); er hat nur das Eigenthümliche, daß er unter der Sapientia in den Weisheitsbüchern nicht den Sohn, sondern den hl. Geist, den spiritus sapientiae versteht. Die Hauptstelle, worin er das Verbum und die Sapientia in ihrer Wesenseinheit mit dem Vater darstellt, ist folgende l. IV. c. 20: Secundum magnitudinem non est cognoscere Deum; impossibile est enim mensurari *Patrem* . . . Quoniam est tantus Deus, et ipse est, qui *per semetipsum* constituit et elegit et adornavit et continet omnia, in omnibus autem et hunc mundum . . . Non ergo angeli fecerunt nos, nec angeli potuerunt imaginem facere Dei, nec alius quis praeter *Verbum Domini*, nec Virtus longe absistens a Patre universorum. Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum, quae ipse apud se praefinierat fieri, quasi ipse *suas non haberet manus*. Adest enim ei semper *Verbum et Sapientia*, *Filius et Spiritus*, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ipse a *semetipso* substantiam creaturarum [sua omnipotentia creando] et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum [ideas archetypas] accipiens . . . Et quoniam Verbum, id est Filius semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: Deus Sapientia fundavit terram . . . Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia; hic est autem demiurgus. — Ueber die ebenfalls gegen die Gnostiker gerichtete Trinitätslehre von *Clemens Alex.* siehe Kuhn a. a. O. und Schwane § 17.

3. Unabhängig von einer direkten Opposition gegen die eine oder andere extreme 831 Fassung des Dogma's haben um dieselbe Zeit die Apologeten Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus v. Antioch. die Trinitätslehre als spezifisches Grunddogma des Christenthums für die Juden und namentlich für die Heiden zurechtgelegt und dabei einerseits an die alttestamentliche Lehre vom Angelus Domini und der Sapientia, andererseits aber auch in Bezug auf die Darstellungsweise an die platonische Philosophie angeknüpft und so namentlich das Verhältniß des Sohnes als Logos zum Vater und zur Schöpfung der Welt illustrirt. Den Typus ihrer Darstellung gab Justin, am reinsten und durchgebildetsten ist sie bei Athenagoras (siehe die Lehre dieser Apologeten bei Kuhn § 12 und Schwane § 13—14).

IV. Die Schwierigkeiten in der vornicänischen Tradition. 832 Obgleich die Substanz des Dogma's vor dem Nicänum, wie im Bewußtsein der Gläubigen, so auch und noch mehr im Bewußtsein der katholischen Väter und Lehrer vorhanden war: so wäre es doch nicht zu verwundern, wenn in den Schriften der letzteren nicht immer der Ausdruck des Dogma's und seiner Consequenzen so scharf und treffend, und der Gedanke so deutlich und klar erschiene, wie in der späteren Zeit. Es wäre jedoch zu weit gegangen, wenn man annehmen wollte, die durchaus katholisch gesinnten und als solche anerkannten Väter hätten insgemein eine unklare oder schiefe Vorstellung von der Wesenseinheit der göttlichen Personen gehabt, was bei einem so fundamentalen Dogma schon a priori nicht denkbar ist. Bei den schismatischen oder sonst unkirchlichen Lehrern ist das allerdings wohl denkbar, und seit Tatian, der später zum förmlichen Häretiker wurde, hat sich unter kirchlichen Gelehrten thatsächlich hie und da ein Mißverständniß des Dogma's kund-

gegeben, welches der arianischen Häresie vorarbeitete. Wenn man indeß die Philosophumena des Hippolytus und verschiedene Aeußerungen des Origenes, die aber durch andere wieder aufgehoben werden, ausnimmt, kann selbst bei den mehr oder minder unkirchlichen Lehrern höchstens von einer nicht ganz durchsichtigen Auffassung und inadäquaten Darstellung der Wesenseinheit der drei göttlichen Personen die Rede sein; denn fast alle die von späteren Gegnern des Dogma's ausgebeuteten und von manchen katholischen Theologen sehr strenge abgeurtheilten Aeußerungen kommen in der einen oder anderen Form auch bei den besten katholischen Vätern derselben und der späteren Zeit vor und lassen einen richtigen Sinn zu.

833 Ein mehr oder minder abfälliges Urtheil über die vornicänischen Väter und Lehrer findet man namentlich bei Petavius (in l. 1. de Trin.; in den später geschriebenen Prolegomena wurde es jedoch schon von ihm selbst gemildert), in neuerer Zeit bei Kuhn, aber in geringerem Grade, am stärksten bei Hagemann (die römische Kirche). Letzterer glaubte sogar eine mit Tatian anhebende und einerseits durch Origenes, andererseits durch Hippolytus, Tertullian und Novatian sich fortsetzende systematische Tendenz zu einer Abschwächung der vollen Wesenseinheit in der Trinität entdeckt zu haben, welche theils an die neuplatonische Idee, daß alles von der göttlichen Einheit Ausgehende sich als einen μερισμός, eine Theilung oder Spezialisirung ihrer ursprünglichen Fülle darstelle, sich anlehne, theils aber auch mit den schismatischen Tendenzen der betreffenden Persönlichkeiten zusammenhange. Die Mehrzahl der katholischen Gelehrten, besonders Thomassin, Bossuet, Natalis Alex., Maran, Lumper, Möhler (im Athanasius), Schwane, Franzelin urtheilen günstiger. Im Einzelnen wollen wir nur ein Paar der bedeutendsten Lehrer berühren.

834 Origenes war schon bei manchen Vätern in diesem Punkte und zwar als Vorläufer des Arianismus übel beleumundet, während der hl. Athanasius (vgl. de decr. Nic. Syn. n. 27) sich auf ihn als einen wichtigen Zeugen für das Nicänische Dogma berief. (Eine Skizze der durch Vincenzi versuchten Ehrenrettung des Origenes, bezüglich dieses Punktes, siehe Katholik 1866 II S. 413 ff.) Wenn die Uebersetzung Rufin's von seinem Commentar zum Römerbriefe richtig ist, würde folgende Stelle aus l. 7 n. 13 entscheidend sein: Unus ergo Pater et Filius est Deus, quia non est aliud Filio divinitatis initium, quam Pater, sed ipsius unius paterni fontis purissima est emanatio Filius: ergo Christus Deus super omnia; qui autem super omnia est, super se neminem habet: non enim post Patrem et ipse, sed de Patre. Hoc idem autem sapientia Dei etiam de Spiritu S. intelligi dedit, ubi dicit: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum.* (Sap. 1.) Si ergo Filius Deus super omnia dicitur, et Spiritus S. continere omnia memoratur, Deus autem Pater est, ex quo omnia, evidenter ostenditur naturam Trinitatem et substantiam unam esse, quae est super omnia. Nur das kann man zugeben, daß Origenes einen feineren Subordinatianismus insofern lehre, als er dem Sohne gegenüber die auctoritas principii im Vater zu stark betont.

835 Was **Tertullian** betrifft, so hat derselbe hier, wie sonst, seine originelle und drastische Terminologie, die zwar nicht nach allen Seiten abgeschliffen ist, aber darum doch einen guten Sinn zuläßt und sogar ihre eigenthümliche Schönheit hat. Aus seiner katholischen Zeit ist hervorzuheben die Stelle im Apologet. c. 21, worin im Wesentlichen schon seine spätere Lehrform enthalten ist: Prius substantiam (Filii) edisseram et ita nativitatis qualitas intelligetur d. h. daß seine Geburt keine sinnliche oder unehrenvolle ist, wie die der Kinder des Zeus .... Apud vestros sapientes λόγον, id est, sermonem atque rationem constat artificem esse universitatis .... Haec (d. h. hujus attributa) Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis appellat; et nos etiam sermoni atque rationi propriam substantiam spiritum inscribimus. Hunc (λόγον den Tert. sermo nennt) ex Deo prolatum [emanatum ex substantia] didicimus et prolatione generatum et idcirco filium Dei et Deum dictum *ex unitate substantiae.* Nam et Deus spiritus; et [sicut] cum radius ex sole porrigitur, portio [quidem est] ex summa (d. h. sich wie ein Ausfluß von seiner Quelle ausscheidet), sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec *separatur* substantia, sed extenditur [per communi-

cationem sui]: ita et de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatum mutueris: ita et, quod de Deo profectum est, Deus est et Dei Filius, et unus [Deus] ambo; ita et [quum] de spiritu spiritus, de Deo Deus [progreditur], *modulo* alterum, *non numero* (sc. substantiae), *gradu*, non *statu* [sc. potestatis et dignitatis] fecit, et a matrice non *re*cessit, sed *ex*cessit.

Während hier direkt die Einheit der Natur betont wird, formulirt Tertullian in seiner montanistischen Zeit co. Praxeam diesem gegenüber direkt den Unterschied der übrigen Personen vom Vater: Nos vero et semper (d. h. schon vor dem Abfall zum Montanismus) et nunc magis, *unicum quidem Deum* credimus; sub hac tamen dispensatione, quam *oeconomiam* [d. h. Haushalt oder vielmehr häusliche Ordnung, wie zwischen den Gliedern einer Familie] dicimus: ut unici Dei sit et Filius Sermo ipsius, qui ex ipso provenerit et per quem omnia facta sunt .... qui exinde miserit a Patre Spiritum S. Paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Dieser Glaubensregel stehe entgegen die neue Häresie des Praxeas, quae se existimat meram veritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat esse credendum, quam si ipsum eundemque Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat. Quasi non sic quoque unus sit omnia, quum ex uno omnia, *per substantiae scilicet unitatem*, et nihilominus custodiatur *oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit*, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. *Tres* autem non statu, sed *gradu*, nec substantia, sed *forma*, nec potestate, sed *specie: unius* autem *substantiae* et unius *status* et unius *potestatis*, quia unus Deus, ex quo gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur; quomodo autem *numerum sine divisione* patiuntur, procedentes retractatus demonstrabunt. In der That zeigt Tertullian im Folgenden, wie weder 1) die reale Verschiedenheit der drei mit göttlicher Würde und Macht bekleideten Personen, in welchen die oeconomia, d. h. die Hausordnung Gottes bestehe, die Monarchie, d. h. die Einheit und Einzigkeit der göttlichen Herrschaft, aufhebe, noch 2) das Hervorgehen einer Person aus der andern, wodurch die Verschiedenheit der Personen bedingt wird, die untheilbare Einheit der göttlichen Substanz zerstöre. 836

Zu 1. Die Monarchie, sagt Tertullian c. 3, werde deßhalb nicht aufgehoben, weil Sohn und Geist nicht außer dem Vater eine eigene Herrschaft hätten, sondern ihre Herrschaft vom Vater empfingen und in Gemeinschaft mit ihm ausübten: Monarchiam nihil aliud significare scio, quam *singulare et unicum imperium:* non tamen praescribere monarchiam, ideo, quia unius sit, eum, cuius sit, aut filium non habere, aut ipsum se sibi filium fecisse, aut monarchiam suam non per quos velit administrare. Atqui nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi. Si vero et filius fuerit ei, cuius monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse desinere, si particeps eius adsumatur et filius: sed proinde illius esse principaliter, a quo communicatur in filium, et dum illius est, proinde monarchiam esse, quae a duobus tam unicis continetur. Igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur, sicut scriptum est: Millies millia adsistebant ei, et millies centena millia apparebant ei: nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta millia virtutum procuratur: quale est, ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto, secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae Patris, quas non patitur in tot angelorum numero, et quidem tam a substantia alienis? Membra et pignora et instrumenta et ipsam vim ac totum censum monarchiae eversionem deputas eius non recte. Malo te ad sensum rei quam ad sonum vocabuli exerceas. Eversio enim monarchiae illa est tibi intelligenda, cum alia dominatio suae conditionis et proprii status, ac per hoc aemula superducitur, cum alius Deus infertur adversus creatorem. Tunc male, cum plures, secundum Valentinos et Prodicos: tunc in monarchiae eversionem, cum in creatoris destructionem. Ceterum, qui Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere 837

monarchiam, quam a Patre Filio traditam, in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam *a Patre per Filium.* Vide ergo, ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam, in quot Deus voluit. Adeo autem manet in suo statu, licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat Patri a Filio. Siquidem Apostolus scribit de ultimo fine, cum tradiderit regnum Deo et Patri. Oportet enim eum regnare, usque dum ponat inimicos eius Deus sub pedes ipsius: scilicet secundum Psalmum: Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Cum autem subiecta erunt illi omnia, utique absque eo, qui ei subiecit omnia, tunc et ipse subiicietur illi, qui ei subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. Videmus igitur non obesse monarchiae filium, etsi hodie apud filium est; quia et in suo statu est apud filium, et cum suo statu restituetur Patri a Filio.

838 Zu 2. Ueber das Ursprungsverhältniß des Sohnes zum Vater führt Tert. aus, dieses liege darin, daß jener in geistiger Weise als innerer Ausdruck der göttlichen Gedanken, resp. der göttlichen Vernunft, aber als ein wahrhaft substanzielles, nicht flüchtiges Wort von Gott und aus der Substanz Gottes selbst hervorgehe. Weil nun aber die Gegner meinten, eine solche emissio eines substanziellen Wesens aus einem anderen könne nur im Sinne der gnostischen προβολή, d. h. einer von der Muttersubstanz sich ablösenden und getrennt von ihr existirenden Substanz verstanden werden: erklärt Tert. c. 8—9, eine solche Trennung treffe hier nicht zu, weil die geistige Substanz des Sohnes keine andere sei, als die des Vaters; sie finde aber auch nicht einmal immer in sinnlichen Dingen statt, wo ein substanzielles Etwas aus einem anderen hervorgehe. Jam nunc quaeritur, quis quomodo utatur aliqua re et vocabulo ejus. Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore, et ita longe ab eo ponit, ut Aeon patrem nesciat . . . . Apud nos autem solus Filius Patrem novit, et sinum Patris se ipse exposuit et omnia, quae apud Patrem audivit et vidit, ea et loquitur. Quis enim scit, quae sunt in Deo, nisi spiritus ejus, qui in ipso est? Sermo autem *spiritu* (hier nicht = Spiritus sanctus, sondern = natura spiritualis divina) *structus est,* et ut ita dicam Sermonis corpus est *spiritus.* Sermo ergo et *in* Patre semper sicut dicit, Ego in Patre. Et apud Deum semper, sicut scriptum est, Et sermo erat apud Deum. Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia, Ego et Pater unum sumus. Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus filium a patre, sed non separatum. Protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut *radix fruticem,* et *fons fluvium,* et *sol radium.* Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. Nec dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem, et fontis fluvium, et solis radium; quia omnis origo parens est, et omne, quod ex origine profertur, progenies est: multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit; nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam, profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae *res* sunt, sed *coniunctae.* Et fons et flumen duae *species* sunt, sed *indivisae.* Et sol et radius duae *formae* sunt, sed *cohaerentes.* Omne, quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita *trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit, et oeconomiae statum protegit.* — Hanc me regulam professum, quam inseparatos ab alterutro Patrem et Filium et Spiritum testor, tene ubique; et ita, quid quomodo dicatur, agnosces. Ecce enim dico alium esse Patrem, et alium Filium, et alium Spiritum. Male accipit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi *diversitatem* sonet, et ex diversitate *separationem* protendat Patris et Filii et Spiritus. Necessitate autem hoc dico, cum eumdem Patrem et Filium et Spiritum contendunt, adversus oeconomiam monarchiae adulantes, non tamen *diversitate* alium Filium a Patre, sed *distributione;* nec *divisione* alium, sed *distinctione,* quia non sit idem Pater et Filius, vel *modulo*

alius ab alio. Pater enim tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia pater maior me est, a quo et minoratus canitur in Psalmo, modicum quid citra angelos. Sic et pater alius a filio, dum filio maior; dum alius qui generat, alius qui generatur; dum alius qui mittit, alius qui mittitur: dum alius qui facit, alius per quem fit. Bene quod et Dominus usus hoc verbo in persona Paracleti non divisionem significavit, sed dispositionem: Rogabo enim, inquit, Patrem, et alium advocatum mittet vobis, Spiritum veritatis. Sic alium a se Paracletum, quomodo et nos a Patre alium Filium, ut tertium gradum ostenderet in Paracleto, sicut nos secundum in Filio propter oeconomiae observationem.

Daß aber Tert. mit dem Ausdruck portio keine Herabsetzung oder Schmälerung der vollen Gottheit des Sohnes, sondern bloß die Ableitung (derivatio) der Substanz des Sohnes aus dem Vater intendirt, und so auch mit dem modulus nur das bezeichnet, was die griech. Väter später den τρόπος ὑπάρξεως nannten, geht u. A. daraus hervor, daß er später c. 13 betont, die hl. Schrift stelle oft den Sohn als Gott neben den Vater als Gott und diesem gegenüber. Gleichwohl dürfe man darum nicht von zwei Göttern reden. Denn: si ex conscientia, qua scimus Dei nomen et Domini et Patri et Filio et Spiritui convenire, deos et dominos nominaremus, extinxissemus faces nostras etiam ad martyria timidiores, quibus evadendi quoque pateret occasio jurantibus statim per deos et dominos, ut quidam haeretici, quorum dii plures. Itaque deos omnino non dicam, nec dominos; sed Apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Deum Patrem appellem, et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem Apostolus: Ex quibus Christus, qui est, inquit, Deus super omnia benedictus in aevum omne. Nam et radium solis seorsum solem vocabo; solem autem nominans, cuius est radius, non statim et radium solem appellabo. Nam etsi soles duos non faciam, tamen et solem et radium eius tam duas res et *duas species unius indivisae substantiae* numerabo, quam Deum et Sermonem eius, quam Patrem et Filium. 839

V. Die speziellen Hauptschwierigkeiten bei den vornicänischen Lehrern, auch den orthodoxen Vätern, liegen in folgenden Punkten. 1) Sie betonen zuweilen den quellen- und prinzipienhaften Charakter des Vaters so stark, daß es scheinen könnte, er allein sei schlechthin Gott oder der Deus super omnia, die anderen Personen aber seien es nicht bloß in und kraft der Gemeinschaft mit ihm, sondern auch in minder vollkommener Weise. Aehnliche Wendungen, wie daß der Name θεός, ὁ θεός u. s. w. schlechthin für den Vater steht, sind aber schon der hl. Schrift geläufig. — 2) Statt von der Identität der Substanz wird oft nur von einer substanziellen Verbindung oder einfach von der Gemeinschaft der Kraft und Gewalt, der Thätigkeit und der Liebe oder der Einheit des Ursprungs gesprochen, um den Ditheismus, der einen Gott dem anderen unabhängig gegenüberstellt, abzuweisen. Aehnliches geschieht aber wiederum ebenfalls in der hl. Schrift, besonders Joh. 5 und 10. — 3) Die Zeugung des Sohnes wird zuweilen, um blinde und gewaltsame Nothwendigkeit auszuschließen, als eine *voluntaria* geschildert, was aber in einem gewissen Sinne zulässig ist und auch bei nachnicänischen Vätern vorkommt. — 4) Im Anschlusse an Prov. 8. wird die Zeugung des Sohnes, besonders von den Apologeten als auf die durch ihn zu erfolgende Schöpfung der Welt berechnet dargestellt. Genauer aber reden Einige (siehe besonders Tertullian c. Prax. c. 5—7) von einer doppelten Zeugung, resp. von einer Empfängniß und einer Geburt des Logos, indem erstere seinen ewigen Ursprung aus dem Vater, oder seinen Ausgang als λόγος ἐνδιάθετος, letztere seine zeitliche Sendung nach Außen und seine Offenbarung in der Schöpfung, oder seinen Ausgang als λόγος προ- 840

φορικός (Verbum prolatitium) bezeichnet; Hippolyt und Tertullian scheinen daher zuweilen den Logos erst in seinem äußeren Hervortreten in der Schöpfung resp. Incarnation, das sie als Geburt im Gegensatz zur conceptio auffassen, als Sohn zu bezeichnen. — 5) Endlich heben die Väter als Distinktivum des Sohnes und hl. Geistes hervor, daß sie sichtbar seien, während der Vater unsichtbar sei. Allein jene Sichtbarkeit soll nicht die Wesens-, sondern bloß die Personenverschiedenheit beweisen, indem sie darein gesetzt wird, daß der Sohn und der hl. Geist unter sinnlichen Gestalten oder Symbolen erschienen seien, der Vater aber niemals, und daß es sich für letzteren auch nicht gezieme, äußerlich zu erscheinen, weil er wegen seiner prinzipiellen Stellung nur als sendender, nicht als Gesandter auftreten könne, während die anderen Personen, als von ihm hervorgebracht und ihn wirklich offenbarend, naturgemäß auch zu einem Ausgange und einer Offenbarung nach Außen geeignet seien. Siehe die Lehre der Väter nach obigen Momenten (mit Ausnahme von 2.) zusammengestellt und gewürdigt bei *Franzelin* de Trin. thes. 11; über die äußere Geburt des Logos als Sohn bei Hippolyt und Tertullian ibid. schol. 2.

b. Nachweis und Erklärung der Hauptpunkte des Dogma's an der Hand der Tradition des vierten Jahrhunderts.

α. Die vom Nicänum definirte Homousie des Sohnes, und die darin enthaltene absolute Identität der Substanz — Tautousie — wodurch Vater, Sohn und hl. Geist Ein Gott sind.

§ 112.

Literatur: *Petav.* de Trin. l. 4. c. 13 ff.; *Thomassin.* de Trin. c. 7—8; 17, 27—28; *Theol. Wirceburg. (Kilber)* de Deo disp. 5; *Franzelin* thes. 9; Kuhn § 26 u. 29; Kleutgen Theol. I. Abh. 3. Cap. 3. § II. u. V.

841 Weil der Ausdruck des Nicänums, daß der Sohn dem Vater ὁμοούσιος consubstantialis sei, von derjenigen Consubstantialität entlehnt war, welche bei Menschen zwischen Vater und Sohn besteht, diese aber nur eine spezifische Einheit der Wesenheit einschließt: so konnte man denselben dahin mißdeuten, daß er auch bei Gott nur eine spezifische, resp. logische, nicht aber eine numerische, resp. reale Einheit oder absolute Identität, (unitas singularitatis) des Wesens ausdrücke. Diese Mißdeutung wurde schon von den Arianern zur Bekämpfung des nicänischen Dogma's benützt, indem sie sagten, es folge daraus, daß es drei göttliche Wesen und mithin drei Götter gebe. Obgleich nun die Väter des IV. Jahrhunderts sich gegen diese Mißdeutung ausdrücklich verwahrten, so hat man doch später sowohl aus diesen Vätern, wie aus dem Nicänum jenen Irrthum herauslesen wollen; selbst innerhalb der Kirche tauchte während des Mittelalters bei Abt Joachim jene Deutung des Dogma's auf, wurde aber hier durch die äußerst scharfe und klare Definition des IV. Lateranconcils (s. oben n. 699) zurückgewiesen. Da jedoch in neuerer Zeit nicht bloß protestantische Gelehrte jene Verläumdung der Arianer wiederholt, sondern auch katholische Gelehrte, bes. Günther, die Ansicht des Abtes Joachim in verschiedenen Formen wieder aufgefrischt haben, so ist es angezeigt, ihnen gegenüber hier die numerisch-reale Einheit der göttlichen Wesenheit in drei Personen eigens zu beweisen, und zwar zunächst in Hinsicht auf die nachnicänische Tradition. Daran knüpft sich dann naturgemäß die Erklärung, wie diese numerisch-reale Einheit der Wesenheit zugleich die unentbehrliche Bedingung und der formale Grund dafür ist, daß man sagen muß, Vater und Sohn seien Ein Gott und derselbe Gott.

842 I. Daß die Wesensgemeinschaft der göttlichen Personen im Sinne der Wesenseinheit und zwar im Sinne der numerisch-realen Wesens-

identität verstanden werden muß und besonders im 4. Jahrhundert katholischerseits verstanden worden ist, versteht sich eigentlich schon darum ganz von selbst, weil man damals ebenso stark, wie nur je sonst, die einzig vernünftige und christliche Idee von der wesentlichen Einzigkeit der göttlichen Substanz, welche schon Papst Dionysius die augustissima ecclesiae praedicatio genannt hatte, festhielt und betonte. Es ergibt sich aber auch aus einer Menge von speziellen Gründen.

1. Vor allem gehört hierhin die Erklärung, welche die Väter von der 843
durch die Zeugung bedingten Homousie geben, indem sie gegenüber den Sophismen der Arianer zeigen, worin die Zeugung bei Gott und bei den Creaturen übereinkomme und worin sie sich unterscheide. Sie betonen nämlich a) daß bei Gott eben so wahrhaft und reell die eigene Substanz des Zeugenden in den Gezeugten übergehe, wie bei den Geschöpfen; während dagegen hier nur ein von der ganzen Substanz des Zeugenden sich ablösender materieller Theil in das Gezeugte herübergenommen werde, könne bei Gott die Substanz des Vaters nicht getheilt, folglich auch kein Theil derselben abgelöst werden; folglich müsse hier die ganze Substanz des Zeugenden auf den Gezeugten übergehen und dessen ganze Substanz ausmachen, so daß beide eine und dieselbe Substanz besitzen (vgl. *Athan.* de decr. Nic. Syn. n. 20, 23, 24). — Sie betonen ferner, b) daß bei Gott wie bei den Geschöpfen die Zeugung eine Mittheilung des Lebens vom Zeugenden an den Gezeugten einschließe; während aber bei den Geschöpfen das Leben des Gezeugten dadurch mitgetheilt werde, daß es in und mit der Zeugung als ein neues hervorgebracht wird: könne bei Gott das Leben des Gezeugten ebensowenig ein hervorgebrachtes oder gewordenes sein, wie das des Zeugenden, weil es sonst eben auch nicht diesem gleichartig, sondern, wie die Eunomianer behaupteten, diesem ganz unähnlich wäre; so bestehe bei Gott zwischen dem Leben des Zeugenden und des Gezeugten nur der Unterschied, daß es in jenem als nicht empfangenes, in diesem als empfangenes vorhanden sei (vgl. *Basil.* c. Eunom. l. 2. vers. fin.). Beide Momente beweisen zugleich, daß nach der Natur der Sache und im Sinne der Väter bei Gott ohne die Identität der Substanz und des Lebens auch keine spezifische Einheit möglich wäre.

2. Die Väter bestimmen ferner die Wesenseinheit aller göttlichen Per- 844
sonen durch verschiedene besondere Merkmale, welche sie über eine bloße spezifische Einheit hinausheben und als Wesensidentität erscheinen lassen. Sie fassen nämlich a), die Einheit der göttlichen Personen nicht bloß als Einheit der Aehnlichkeit und Verwandtschaft, wie zwischen menschlichen Personen, sondern als eine Einheit substanziellen und untheilbaren Zusammenhanges, der Cohärenz und Inseparabilität, analog derjenigen, welche zwischen den verschiedenen Theilen Eines organischen Wesens (Wurzel, Stamm, Ast — Körper, Arm, Finger) besteht; ein solcher Zusammenhang kann aber, da die Substanz der göttlichen Personen eine geistige ist, bei ihnen nur so gedacht werden, daß sie nicht Theile einer Gesammtsubstanz, sondern in Einer untheilbaren Substanz vereinigt sind (vgl. *Thomassin.* l. c. c. 26). — 2) Sie vergleichen ferner die Einheit der göttlichen Personen mit der Einheit der Inhärenz und Immanenz,

in welcher bei den geschaffenen Geistern die Qualitäten, Kräfte und Thätigkeiten derselben zu ihrer Substanz stehen, und finden den Unterschied nur darin, daß in Gott die produzirten Personen eben nicht bloße Accidenzen der Substanz des Vaters, sondern diese selbst seien; dabei heben sie sogar ausdrücklich hervor, daß man sie ebenso wenig vom Vater trennen könne, wie seine eigene Weisheit und Heiligkeit (vgl. z. B. *Athan.* or. 4. c. Arian. n. 1 ff. und *Naz.* or. 31. (al. 37) n. 4). — c) Sie betonen ferner das vollkommenste wechselseitige Ineinandersein der göttlichen Personen, nicht im Sinne einer bloßen innigsten Gegenwart einer Substanz in der anderen, wodurch deren reeller Unterschied einigermaßen ausgeglichen würde, sondern als etwas, was im Begriffe der vollkommenen Homousie enthalten sei und die Aehnlichkeit und Gleichheit der Personen sowohl, wie die Einheit ihrer Thätigkeit begründe und bedinge; ein solches Ineinandersein schließt aber offenbar die Identität der Substanz ein (vgl. *Petav.* l. c. l. 4. c. 16). — d) Darum stellen sie auch förmlich die Wesenseinheit der göttlichen Personen als eine reale in Gegensatz zu der spezifischen und bloß logischen Einheit der Natur, wie sie sich bei Menschen und bei den Göttern der Heiden finde (vgl. *Naz.* or. 31. (al. 37) n. 14, 16). — e) Endlich überbieten sie sich in den stärksten Ausdrücken, um die Wesenseinheit der Personen als die denkbar innigste, als eine durchaus einzige, und als vollste Identität darzustellen (vgl. *Kilber* l. c.), wozu den griechischen Vätern namentlich die Ausdrücke μονάς und ἑνάς dienen; und so hat auch der Ausdruck, daß das göttliche Wesen sich nicht als Zahleinheit auffassen lasse, nur den Sinn, daß man nicht von einer zwei- oder dreimaligen Setzung desselben sprechen könne [1].

845 3. Der Begriff, welchen die Väter von der absoluten Wesenseinheit hatten, leuchtet ferner daraus hervor, daß sie verschiedene Wahrheiten bezüglich des Dogmas von der Trinität behaupten, welche nur in seiner Voraussetzung Sinn und Berechtigung haben. a) Sie bezeichnen es durchweg als ein großes ganz einziges Geheimniß, wie hier die höchst denkbare Einheit des Wesens mit der Dreiheit der Personen verbunden sei; es wäre aber kein solches Geheimniß, wenn bloß eine spezifische Einheit vorläge [2]. b) Sie charakterisiren das katholische Dogma ausdrücklich als die richtige Mitte zwischen den extremen Irrthümern der Sabellianer und Juden einerseits und der Arianer und Heiden andererseits, indem es mit Jenen die Unmöglichkeit behaupte, die göttliche Natur als vervielfältigt zu denken, ohne jedoch den Unterschied der Personen zu

---

[1] Vgl. *Bas.* ep. 141. n. 2.: Nos unum Deum non numero, sed natura profitemur; quidquid enim numero unum dicitur, revera unum non est nec natura simplex. S. über diese Redeweise Kleutgen a. a. O. S. 344.

[2] Cf. *Bas.* de Sp. S. c. 18; *Greg. Nyss.* or. cat. n. 3: Nullo sermone declarari potest ineffabilis profunditas mysterii, quomodo res eadem et numerabilis est et numerum fugit, cernitur in distinctione et in monade intelligitur, et distinguitur hypostasi et non dirimitur subjecto [τῷ ὑποκειμένῳ i. e. natura, quae subesse concipitur distinctis hypostasibus]. Porro alius est ille, cujus est Verbum ac Spiritus; sed ubi in his conceperis distinctionem, vicissim naturae unitas partitionem non admittit.

läugnen, mit diesen aber den Unterschied der Hypostasen annehme, ohne jedoch deren Einheit auf bloße Aehnlichkeit oder auch Gleichheit des Wesens zu beschränken [1]. c) Sie stellen ferner die Wesenseinheit als eine solche hin, welche keinen anderen Unterschied zwischen den Personen zulasse oder übrig lasse, als denjenigen, welcher in der durch den Ursprung einer aus der anderen entstehenden Beziehungen und der hiedurch bedingten Verschiedenheit des Besitzes besteht, so daß also **jeder** Unterschied der Personen wegfallen würde, wenn die Personen sich nicht in dieser Weise zu einander verhielten; wenn aber die Wesenheit selbst vervielfältigt wäre, würden die Personen allein schon durch die dreifache Verwirklichung der Wesenheit als drei Wesen derselben Art verschieden sein [2]. d) Andererseits folgern sie aus der Wesenseinheit nicht bloß die Aehnlichkeit und Gleichheit der Personen, sondern auch die untheilbare Einheit ihrer Thätigkeit, was wiederum nicht zuträfe, wenn die Wesenseinheit bloß als eine spezifische gefaßt würde [3].

4. Endlich sind für unsere Frage auch sehr lehrreich die zwei großen 846 Controversen, welche im 4. Jahrhundert an das Nicänum sich anschlossen. Nämlich a) die Controverse mit den Semiarianern, denen gegenüber katholischerseits das ὁμοούσιος im Gegensatz zu ὁμοιούσιος festgehalten und durchgesetzt wurde, und b) die Controverse unter den Katholiken selbst, ob man bei der Trinität nicht bloß Eine οὐσία, sondern auch Eine ὑπόστασις behaupten müsse oder dürfe. Denn die Lateiner, welche hypostasis mit substantia übersetzten, (und auch einige Griechen, die es so verstanden), wollten den Ausdruck „drei Hypostasen" deßhalb nicht zugeben, weil er eine Dreiheit von Substanzen und folglich eine Verdreifachung des Wesens bezeichne. Die Griechen hingegen erklärten, daß sie dieses mit ihrem Ausdrucke nicht meinten, vielmehr in der Sache mit den Lateinern einverstanden seien; und sie hätten auch den Ausdruck tres hypostases nur deßhalb gebraucht, weil der dem lateinischen tres personae entsprechende Ausdruck τρία πρόςωπα von den Sabellianern zur Verdunkelung des realen

---

[1] *Nyss.* l. c. Inter duas opiniones interjecta veritas procedit . . . . Maneat ex judaica persuasione unitas naturae, ex gentilium autem errore sola distinctio secundum hypostases, sicque utrimque impia opinio sanetur. Aehnliche Gedanken sind den Vätern sehr geläufig; über die interessante Auffassung v. *Greg. Naz.* s. Hergenröther, Trinitätsl. d. h. G. v. N. S. 52 ff.

[2] Vgl. *Greg. Naz.* or. 31 (al. 37) n. 3. Auf die Frage der Pneumatomachen, quid igitur deest Spiritui S. ad hoc, ut sit Filius, antwortet Gregor: Non dicimus, aliquid deficere, neque enim Deus in aliquo deficiens est, sed differentia *eradiationis* (τῆς ἐκφάνσεως), ut ita loquar, *sive relationis ad invicem* diversa quoque nomina eis fecit. Neque enim Filio aliquid deest ad hoc, ut sit Pater; non enim defectus est filiatio, nec propterea tamen Pater est; alioquin eadem ratione etiam Patri aliquid deerit ad hoc, ut sit Filius; neque enim Pater est: sed profecto haec nullo modo defectum indicant vel submissionem secundum essentiam. Haec vero ipsa *non esse genitum,* et *esse genitum* et *procedere* designant alium Patrem, alium Filium, alium nomine Spiritus Sancti appellatum, ut servetur inconfusa distinctio trium hypostaseon in una natura et dignitate deitatis. Neque enim Filius est Pater, nam unus Pater, tamen Filius est id quod Pater; nec Spiritus est Filius, quia ex Deo est, nam unus unigenitus, tamen Spiritus est id quod Filius: *tres sunt unum deitate, unum tres proprietatibus.*

[3] Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 383 ff.

Unterschiedes der Personen angewandt worden sei (vgl. über diese Controverse Kuhn § 29; *Franzelin* thes. 9. n. II.).

Ganz speziell kam unsere Frage zur Sprache im 7. Jahrhundert, nachdem einerseits der Tritheismus sich förmlich ausgesprochen, andererseits die Besprechung der zwei Naturen in Christus im Verhältniß zu der daraus folgenden doppelten Thätigkeit die Frage angeregt hatte. Daher haben die Gegner der Monotheleten, namentlich Sophronius, und die gegen dieselben gehaltenen Concilien sich sehr entschieden darüber geäußert (vgl. Kleutgen a. a. O. S. 336 ff. u. 381 ff.).

847 Für die Triplication der göttlichen Wesenheit hat man besonders solche Aeußerungen der Väter ausgebeutet, welche die Wesenheit Gottes im Vater als zeugend, im Sohne als gezeugt, und die Wesenheit des einen als aus der Wesenheit des andern entsprungen darzustellen scheinen; z. B. der Sohn sei essentia de essentia, substantia de substantia, sapientia de sapientia, voluntas de voluntate. Die letzteren Ausdrücke waren aber auch als ungenau oder sehr mißverständlich von Papst Benedikt II. am XI. Concil von Toledo gerügt worden. In Folge dessen haben die beiden folgenden Concilien von Toledo sich genauer über den Sinn derartiger Formeln ausgesprochen und erklärt, dieselben sollten bloß den Uebergang der Wesenheit des Vaters auf den Sohn ausdrücken, und besagen, daß die Wesenheit, wie sie im Sohne sei, nur durch Mittheilung der Wesenheit des Vaters in ihm sei, und daß, wie der Sohn alles, was er sei und habe, nur aus dem Vater sei und habe, so auch wirklich Alles, was der Vater sei und habe, Wesenheit, Substanz, Weisheit, Wille, durch ihn im Sohne sei und der Sohn selbst sei. Die Redeweise selbst rechtfertigten sie damit, daß sich die Worte Wesenheit, Weisheit, Wille bei Gott nicht bloß abstrakt als Attribute oder Form eines Subjekts, sondern auch konkret und substantivisch, wie das Wort Deus, gebrauchen ließen, was aber nicht ganz zutrifft; denn sie selbst wagen nicht schlechthin zu sagen voluntas genuit voluntatem, wie man in der That sagen kann: Deus genuit Deum: sondern sie sagen bloß: *Pater* voluntas (= d. h. Pater, qui *est* voluntas) genuit *Filium* voluntatem (= qui est voluntas). Vgl. über diese und ähnliche Ausdrücke *Petav.* l. 6. c. 10.

848 Die Güntherianer beriefen sich für ihre Triplikation der göttlichen Substanz u. A. auf eine angeblich „klassische Formel" des hl. Augustinus, welche laute: Deus ter. Aber man braucht diese lakonische Formel nur im Context zu lesen, um zu begreifen, daß es weder eine „klassische Formel" ist, noch daß sie die sonst anerkanntermaßen so klare Lehre des Heiligen über diesen Punkt auf den Kopf stellen kann. Sie steht tract. 5 in Joan. 1: Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus. Ter *dixi* Deus; *magis* enim Deus ter, quam tres Dii. — Ebenso beriefen sie sich auf die Worte der praef. de Trin.: non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae, als ob das trinitate den Genitiv substantiae so regiere, daß dadurch das unius substantiae, worauf doch der Nachdruck liegt, wieder aufgehoben werde. Der wahre Sinn dieser emphatischen Antithese ist offenbar der: die Einheit Gottes bestehe nicht in der Einzelheit einer Person, sondern in der Einheit der dreien Personen gemeinschaftlichen Substanz, und die letzten Worte sind daher so aufzulösen: sed in trinitate [sc. personarum, quae tamen est] unius substantiae. — Die Ausdrücke Deus trinus und trina Deitas sind ebenfalls nicht gleichbedeutend mit Deus oder Deitas triplex, sondern bezeichnen bloß die Subsistenz der einen Gottheit in drei mit ihr selbst identischen Personen, wie auch unser „dreifaltig" von Niemanden mit „dreifach" gegeben wird, wenn es nicht direkt auf die Personen, sondern auf „Gott", geschweige denn auf die „Gottheit" bezogen wird. Das trina Deitas ist ohnehin nur eine poetische Figur für trinus Deus = Deus, qui est Trinitas d. h. tres personae. (*Te* trina Deitas unaque poscimus.)

849 II. Die absolute numerisch-reale Einheit ist aber auch eine wesentliche und unentbehrliche Bedingung, um den kirchlichen Ausdruck, daß die drei göttlichen Personen Ein Gott und nicht drei Götter sind, möglich und berechtigt zu machen; denn wenn nur eine spezifischgleiche Wesenheit

vorhanden wäre, die Gottheit also in drei Personen vervielfältigt wäre, müßte man nothwendig sagen, es seien drei Götter. Und daran könnten auch alle sonstigen Arten und Formen der Einheit und Verbindung, welche man zur spezifischen Einheit hinzufügen kann, wie die Einheit des Ursprungs, der Liebe, der Thätigkeit und der wechselseitigen Durchdringung, nichts ändern. Wenn die Einheit des Ursprungs und der Liebe etwas dazu thäten, müßte man auch sagen können, daß zwei Menschen ein Mensch seien, während man doch bloß sagt, sie seien eine Familie, resp. ein Herz und eine Seele. Eine reale und innere Einheit der Thätigkeit aber, oder ein reales wechselseitiges Durchdringen ist bei zwei verschiedenen Substanzen schon überhaupt nicht denkbar, setzt vielmehr die reale Identität der Substanz voraus.

Wenn daher die Väter zuweilen mit oder ohne ausdrückliche Erwähnung 850
der realen Einheit der Substanz obige Arten und Formen der Einheit als Grund aufführen, weßhalb die drei Personen Ein Gott seien: dann können und wollen sie damit nicht den formalen und adäquaten Grund dafür angeben. Sie wollen überhaupt nur solche Momente hervorheben, welche allerdings in der Ausschließung des Ditheismus mit in Betracht gezogen werden können, welche aber auch die Identität der Substanz nicht ausschließen, sondern im Gegentheil stillschweigend einschließen oder gar auf dieselben als Grund oder Folge unzweideutig hinweisen. So ist die Einheit der Kraft und Thätigkeit, sowie die wechselseitige Durchdringung der Personen nur eine Folge und damit ein Zeichen der Identität der Substanz, durch welche sie als durch ihren Grund bedingt ist. Die Einheit des Ursprungs und des Prinzips aber ist wesentliche Bedingung, um die drei göttlichen Personen nicht als isolirt neben einander stehende Wesen denken zu müssen, und der reale Grund, welcher bewirkt, daß der Besitz desselben Wesens bei ihnen den wesentlichen Zusammenhang der Personen untereinander einschließt und im strengsten Sinne des Wortes ein gemeinschaftlicher Besitz ist; ja, sie erscheint den Vätern insofern sogar auch als der formelle Grund der Einheit Gottes, inwiefern letztere unter dem Begriff der μοναρχία oder der Einheit des Prinzips alles dessen, was irgendwie, geschaffen oder nicht geschaffen, existirt, gefaßt wird. — Der adäquate Grund, weßhalb die drei Personen Ein Gott sind, liegt nach der Lehre der Väter darin, daß alle aus Einer Person sind, mit dieser dasselbe Wesen haben, folglich nicht neben und außer dieser, sondern in ihr bestehen, und so auch nicht anders, als mit und in dieser ersten Person, handelnd und wirkend auftreten können. Und diese verschiedenen Momente fanden denn auch die Väter schon in dem ὁμοούσιος ausgedrückt, welches ihnen bei Gott nicht bloß die Gleichheit der Wesenheit, sondern den innigsten Mitbesitz derselben Substanz mit einem anderen ursprünglichen Besitzer bedeutete.

Bekanntlich hatte der hl. Gregor v. Nyssa, welchem hierin noch einige Spätere 851
gefolgt sind, die eigenthümliche, in platonischem Realismus wurzelnde Ansicht, daß man nicht bloß bei Gott sagen könne, die drei Personen seien Ein Gott, sondern auch bei mehreren menschlichen Personen, dieselben seien Ein Mensch. Hiebei stellt er jedoch keineswegs die Einheit der göttlichen Personen auf eine Linie mit der Einheit der menschlichen,

sondern will nur ein neues Argument a minori ad majus gewinnen, um zu zeigen, daß man bei Gott durch den Personenunterschied nicht genöthigt werde, von drei Göttern zu reden. Vgl. über diese Auffassungsweise *Franzelin.* l. c. p. 142 ff; Kleutgen S. 348 f. — Den oben angegebenen Sinn des ὁμοούσιος betont besonders *Basil.;* s. darüber *Petav.* l. 7. c. 4. n. 11 ff.

852 III. In Folge der absoluten Identität des Wesens muß man aber auch sagen, die drei Personen seien, obgleich jede Einzelne für sich Gott ist, doch nur Ein Gott, und nicht drei Götter, so daß dieser Ausdruck nicht nur berechtigt, sondern auch einzig berechtigt ist. Denn nach allgemeiner sprachlicher Regel bedeutet der Plural bei substantivischen Namen und Prädikaten nicht bloß eine Mehrzahl der Subjekte, denen der Inhalt des betreffenden Begriffes (die forma expressa per nomen) zukommt, oder welche denselben besitzen, sondern auch die Vervielfältigung dieses Inhaltes selbst, und zwar deßhalb, weil in den substantivischen Namen das Subjekt und der demselben zukommende Begriffsinhalt nicht von einander unterschieden, sondern per modum unius zusammengefaßt werden. Nun ist aber der Name „Gott“, obgleich er nicht die Gottheit, sondern den oder die Besitzer derselben bezeichnet, ein substantivischer Name, und zwar nicht nur im gewöhnlichen, sondern in einem eminenten Sinne, weil in ihm die Person nicht bloß irgendwie in Einheit mit dem Inhalte des Begriffes der Gottheit gedacht wird, sondern die Personen mit der Gottheit reell identisch sind, und darum auch nicht durch eine den einzelnen eigenthümliche Kraft, sondern vermöge ihrer Identität mit der Einen Wesenheit, also vermöge einer ihnen gemeinschaftlichen Macht, dieselbe besitzen. Es ist also nicht bloß, wie einige nominalistische Theologen gemeint haben, einzig durch die Rücksicht auf Mißverständnisse, sondern durch die Natur des Dogma's selbst verboten, von drei Göttern zu reden, wie es auch im Symb. Athan. heißt: tres Deos aut Dominos dicere *catholica religione* prohibemur.

853 Vgl. hiezu Thom. 1. p. q. 39. Dasselbe Gesetz erstreckt sich auch auf die Verbalsubstantive, wie Creator, Spirator, Judex. Dagegen gilt es nicht von den adjektivischen und einfach verbalen Prädikaten weil deren Plural sich lediglich richtet nach der Mehrzahl der Subjekte, denen sie beigelegt werden. Man kann also sagen, wie es in den Anathematismen des Papstes Damasus heißt: tres personae [dicendae sunt] semper vi*ventes,* omnia po*tentes*, omnia sal*vantes.* Wenn Adjektive und Participien, wie aeternus, omnipotens, vivificans ähnlich wie Substantive gebraucht werden: so kann man, je nachdem man mehr auf die adjektive Form oder den substantivischen Gebrauch sieht, sowohl den Plural wie den Singular gebrauchen und also z. B. sagen Pater, Filius et Spir. S. sunt *tres omnipotentes* (d. h. tres personae omnipotentiam habentes), oder sunt *unus omnipotens* (d. h. unus *Deus* oder una summa res s. substantia omnipotens).

β. Die vom II. Concil definirte Consubstanzialität des hl. Geistes mit Vater und Sohn im Verhältniß zu dessen Ursprung aus Vater und Sohn; und die wesentliche Bedeutung dieses Ausganges für die Einheit der Ordnung und Verbindung in der Trinität — im Gegensatz zur Häresie des griechischen Schisma's.

§ 113.

Literatur: Von den Vätern können hierhin gerechnet werden fast alle oben § 109 citirten Schriften über den hl. Geist. Unter den Theologen, welche ex professo über den

Gegenstand geschrieben s. bes. *Ratramnus* contra errores Graec. l. 1—3; *Hugo Etherian.* de proc. Sp. S.; S. *Anselm.* de proc. Sp. S.; *Thom.* 1. p. q. 36; qq. disp. de pot. q. 10 a. 4—5; c. gent. l. 4. c. 24—25; *Emmanuel Calecas* c. error. Graec. (höchst bedeutend); die Reden von *Georg. Rhodius* u. *Bessarion* im Florentinum (sess. 6 u. 9); weitere Schriften kath. Griechen in den opuscula aurea de proc. Sp. S. ed. *Arcudius* u. der Graecia orthodoxa von *Leo Allatius*; *Petav.* de Trin. l. 7 (sehr ausführlich u. erschöpfend); *Portugal* de gratia increata l. 2.; *Franzelin* de Trin. p. 3 (sehr reichhaltig); *van der Moeren* (de proc. Sp. S. [Lovanii 1864] bes. gegen den russischen Dogmatiker Macarius). Für die Geschichte der Controverse: *Lequien* dissert. in Joan. Dam. I. (opp. Tom. I.), Werner apol. Lit. Bd. 2—3 u. bes. Hergenröther's Photius Bd. 1. S. 684 ff. u. Bd. 3. S. 399 ff.

Wie das nicänische Homousios später gegen die wirkliche Homousie des Sohnes aus- 854 gedeutet worden ist: so haben die schismatischen Griechen, um einen Vorwand für ihr Schisma zu gewinnen, das „ex Patre procedit“ des Constantinopolitanums, womit dieses den Grund der Homousie des hl. Geistes mit Vater und Sohn angeben wollte, dahin mißdeutet, daß der hl. Geist, ebenso wie der Sohn, aus dem Vater allein seinen Ursprung habe, und folglich die Mittheilung der göttlichen Wesenheit an ihn in keiner Weise auch vom Sohne ausgehe oder durch den Sohn vermittelt werde. Und doch läßt sich leicht zeigen, daß gerade im IV. Jahrhundert und gerade bei den griechischen Vätern, auf welche sich die Schismatiker berufen, nicht nur die entgegengesetzte Auffassung über den Ursprung des hl. Geistes und den Grund seiner Consubstanzialität bestand, sondern auch der ganze Kampf für die Gottheit des hl. Geistes geradezu auf der Voraussetzung seines Ausganges vom Sohne beruhte — daß folglich die Schismatiker durch die Läugnung des Ausganges des hl. Geistes aus dem Sohne, statt in die Fußstapfen ihrer orthodoxen Väter zu treten, mit den Macedonianern gemeinschaftliche Sache machen und, während sie der lateinischen Kirche eine Aenderung des Symbolums vorwerfen, ihrerseits nach dem Urtheile ihrer orthodoxen Väter einer fundamentalen Corruption seines Sinnes sich schuldig machen.

Aus diesem Grunde concentriren wir hier die ganze Behandlung des Dogma's vom 855 Ausgange des hl. Geistes um die organische Darstellung der Lehre der griechischen Väter des IV. Jahrhunderts. Dadurch gewinnen wir zugleich den doppelten Vortheil: 1) daß der wahre Unterschied zwischen der Auffassungs- und Ausdrucksweise der griechischen und der lateinischen Väter — denn ein solcher ist in der That vorhanden — deutlich hervortritt und so alle Mißverständnisse beseitigt werden; und 2) daß der eigenthümliche Werth und Gehalt der griechischen Auffassungs- und Ausdrucksweise gegenüber der lateinischen ganz und voll erkannt wird. Letzteres aber ist nicht nur deßhalb von großer Bedeutung, weil dadurch dem Dogma für die spekulative Auffassung eine Seite abgewonnen wird, die bei der lateinischen Fassung weniger hervortritt, nämlich die organische Continuität der göttlichen Wesensmittheilung, sondern auch, weil dadurch gezeigt wird, daß die Häresie des Schisma's in gewisser Beziehung noch mehr der alten griechischen Lehrform, als der lateinischen widerspricht.

Im Folgenden beleuchten wir daher 1) die Lehre der griechischen Kirche gegen die 856 Macedonianer über die Gottheit des heiligen Geistes auf Grund seines Ursprunges aus dem Sohne und durch den Sohn aus dem Vater; 2) die in der Formel ex Patre per Filium ausgesprochene Lehranschauung der griechischen Väter über die organische Continuität der Wesensmittheilung in Gott im Vergleiche mit der lateinischen Auffassungs- und Darstellungsweise; 3) Ursprung und Tendenz der Läugnung des Ausganges aus Vater und Sohn, welche in beiden Beziehungen recht eigentlich die „Häresie des Schisma's“ ist.

I. Die Lehre der orientalischen Kirche des IV. Jahrhunderts über den Ursprung des hl. Geistes als Grund seiner Consubstanzialität mit Vater und Sohn.

Um diese Lehre richtig zu verstehen muß vor Allem der Stand der Frage in der 857 Controverse mit den Pneumatomachen genau in's Auge gefaßt werden. Die Frage nach der Gottheit des hl. Geistes war ähnlich, wie die bereits entschiedene über die Gottheit des Sohnes, in concreto dahin gestellt, ob der hl. Geist einen solchen Ursprung aus

Gott habe, daß er vermöge desselben nicht eine fremde, sondern die eigene Wesenheit Gottes empfange. Die Pneumatomachen, meist Semiarianer, gaben mehr oder minder die aus dem Ursprunge durch Zeugung entspringende Homousie (wenigstens als ὁμοιοουσία) zu; sie meinten aber nun, es könne auch in Gott so wenig wie bei den Menschen eine andere Homousie geben, als die auf der Zeugung beruhende, und so müßte der hl. Geist, um dem Vater und dem Sohn consubstantial zu sein, entweder von dem einen oder von dem Anderen gezeugt werden, also entweder als Sohn des Vaters, Bruder des Sohnes, oder als Sohn des Sohnes Enkel des Vaters sein [1]. Da aber beide Annahmen gleich absurd seien, so müsse der Ursprung des hl. Geistes derselbe sein, wie der Ursprung der übrigen Dinge, die durch den Sohn gemacht seien; und so könne der hl. Geist weder mit dem Sohne und noch viel weniger mit dem Vater, als aus ihrer Substanz hervorgehend, consubstanzial sein, wie es doch nothwendig sei, damit ihm göttliche Natur zukomme [2].

Dieser häretischen Auffassung gegenüber gab es für die Feststellung und Vertheidigung der Gottheit des hl. Geistes einen doppelten Weg.

858 Der eine Weg, mehr für einfache dogmatische Feststellung geeignet, war, direkt das zu behaupten, was die Gegner an erster Stelle läugneten, nämlich den wirklichen Ursprung des hl. Geistes aus der Substanz des Vaters, und auf Grund der Glaubensquellen zu erklären, daß der hl. Geist, obgleich nicht gezeugt, doch ebenso wahrhaft aus dem Vater hervorgehe, wie nach dem Nicänum der Sohn durch die Zeugung aus demselben hervorgehe. Diesen Weg schlug das Constantinopolitanum ein, indem es, die Stellen Joh. 15, 26 qui *a* Patre (παρὰ τοῦ πατρός) procedit und 1 Cor. 2: Spiritus qui *ex* Deo est, combinirend, lehrte, der hl. Geist gehe aus dem Vater (d. h. nach der Erklärung des Nicänums: aus der Substanz des Vaters) hervor. Daß der hl. Geist auch vom Sohne ausgehe, brauchte hier nicht gesagt zu werden, weil 1) die Gegner das nicht läugneten, sondern geradezu behaupteten, daß der Sohn überhaupt Prinzip des hl. Geistes sei, die richtige Auffassung der prinzipiellen Stellung des Sohnes aber ohne Weiters durch die Hervorhebung des Ursprungs aus dem Vater gegeben war; und weil 2) nach ihrer Auffassung der Ausgang einer weiteren Person aus dem Vater selbstverständlich durch die Person, welche als Sohn aus dem Vater hervorgeht, vermittelt erschien. — Das Concil konnte nicht einmal füglich den Ausgang aus dem Sohne erwähnen, 1) weil seine Absicht zunächst dahin ging, den Ursprung des hl. Geistes mit dem des Sohnes, in Bezug auf die Consubstantialität mit dem Vater, parallel zu stellen, 2) weil die Gegner mehr oder minder Arianer waren, welche die Gottheit des Sohnes läugneten, also durch den Ausgang aus dem Sohne nicht widerlegt werden konnten, und 3) weil das Concil seine Bestimmungen auch der Form nach an die hl. Schrift anlehnen wollte, an der Stelle aber, wo förmlich vom Ausgange des hl. Geistes die Rede ist, bloß auf den Vater hingewiesen wird. Wenn es den Sohn hinein bringen wollte, hätte es sich noch auf eine weitere den Sohn betreffende Schriftstelle beziehen müssen, z. B. das Nehmen des hl. Geistes aus dem Sohne; und das geschieht in der That in dem vom hl. Epiphanius (Ancor. n. 121) mitgetheilten ausführlicheren Symbolum, welches im Orient um jene Zeit sehr verbreitet war, und entweder

---

[1] Vgl. *Athan.* ad Serap. I, n. 15 ff.; III, n. 1 ff.; *Basil.* c. Eunom. l. 5. pg. 304 ff.; *Greg.* Naz. or. theol. 5.

[2] Vgl. hiezu die Zeugnisse bei Franzelin thes. 38.

schon dem Constantinopolitanum zu Grunde gelegt gewesen, oder als weitere Erklärung aus demselben hervorgegangen ist [1].

Wenn eben die polemische Stellung und Tendenz des constantinopolitanischen Sym- 859
bolums es erklärt, daß vom Sohne keine Erwähnung geschieht: dann begreift es sich auch schon hieraus allein leicht, warum im Abendlande, wo man diese Tendenz weniger beachtete und in dem Symbolum mehr an eine thetisch vollständige Fassung des Glaubens dachte, sehr bald eine Lücke empfunden werden konnte, wo man im Orient keine fand; soweit es aber auch bei den Griechen auf eine deutlichere Erklärung ankam, gab man diese durch die Formel ex Patre per Filium, oder in der von Epiphanius angegebenen Weise. — Das Symbolum bei Epiphanius l. c. lautet: Et in Spiritum S. credimus, qui locutus est in lege et praedicavit in prophetis et descendit ad Jordanem, loquitur in Apostolis, habitat in sanctis. Ita vero in ipsum credimus, quod scilicet est Spiritus Sanctus, Spiritus Dei, Spiritus perfectus, Spiritus Paracletus, increatus, *qui ex Patre procedit, et accipit et esse creditur ex Filio* (το ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον [partic., medii nicht pass., wie auch Joh. 16, 14 λήψεται, accipiet steht] καὶ πιστευόμενον). Diese Fassung ist auch in mehrere orientalische Liturgien übergegangen, besonders in die syrischen des hl. Maruthas und des hl. Dionysius, mehrere andere fügen hinzu: accipit substantialiter oder essentialiter (siehe van der Moeren pg. 175); auch bei den Kopten kommt sie vor (l. c. pg. 178).

Der zweite Weg, die Gottheit des hl. Geistes zu erklären und zu 860
vertheidigen, war der, die Pneumatomachen bei ihrer positiven Behauptung zu fassen, daß nämlich der hl. Geist vom Sohne und durch den Sohn seinen Ursprung habe, und sodann zu zeigen, wie eben dieser Ursprung vom Sohne derart sei, daß daraus die Consubstantialität des hl. Geistes mit dem Sohne und dadurch auch mit dem Vater folge; und diesen Weg schlagen meist die Väter in ihrer Widerlegung ein. Wenn die Väter den Ursprung des hl. Geistes aus dem Sohne geläugnet oder nicht anerkannt hätten, so hätten sie den Macedonianern ebenso die Behauptung dieses Ursprungs, wie die Läugnung der Gottheit des hl. Geistes zum Vorwurf machen müssen; jedenfalls aber hätten sie den Vorwurf, daß der hl. Geist, als aus dem Sohne entsprungen, dessen Sohn und folglich Enkel des Vaters sein müsse, einfach damit erledigt, daß der hl. Geist eben vom Sohne in keiner Weise ausgehe, sondern bloß vom Vater. Nun aber findet keines von beiden Statt; im Gegentheil nehmen die Väter den Ursprung des hl. Geistes vom Sohne und durch den Sohn als durchaus selbstverständlich an und machen die richtige Bestimmung eben dieses Ursprungs aus dem Sohne zum Mittelpunkte der ganzen Controverse mit den Gegnern der Gottheit des hl. Geistes.

Das Verfahren der Väter läßt sich 1) vom thetischen, und 2) vom 861
apologetischen Gesichtspunkte aus betrachten und läßt sich beiderseits auf je drei Instanzen reduciren, welche sämmtlich sich um die richtige Erklärung des Ursprungs des hl. Geistes per Filium drehen und gleichmäßig in der unzweideutigsten Weise den Ausgang des hl. Geistes vom Sohne betonen oder voraussetzen.

1. Das thetische Verfahren der Väter. 862

a. Zuerst zeigen die Väter negativ, daß der Ursprung des hl. Geistes

---

[1] Der Ancoratus ist nämlich schon 374, also sieben Jahre vor dem Concil geschrieben. Wenn also Epiphanius keine späteren Zusätze gemacht hat, muß man annehmen, daß dieses Symbolum schon früher vorhanden gewesen.

durch den Sohn nicht wie bei den Dingen „quae per ipsum *facta* sunt“, als Schöpfung einer fremdartigen Substanz, sondern zugleich als Ursprung aus dem Sohne, oder als Produktion einer gleichartigen, aus der Substanz des Sohnes hervorgehenden und darum untrennbar mit ihm verbundenen Hypostase zu denken sei. Sie beweisen dieß dadurch, daß der hl. Geist vom Sohne, wie dieser vom Vater, ausgehe als Prinzip der Schöpfung und insbesondere als Prinzip der übernatürlichen Heiligung der Geschöpfe und der in dieser liegenden Verähnlichung mit dem Sohne und Verbindung mit dem Vater, und daß folglich der Sohn in ihm und durch ihn Alles schaffe und heilige und die Creatur zur Gleichförmigkeit und Gemeinschaft mit sich selbst erhebe, was nicht geschehen könne, wenn nicht in dem Ursprunge des hl. Geistes durch den Sohn die Substanz und Kraft des letzteren auf ihn übergehe und er aus und in der Substanz des Sohnes sei[1]. Mit Rücksicht hierauf nennen sie daher den hl. Geist im Gegensatz zu den äußeren Werken die virtus und operatio (ἐνέργεια)[2] zuweilen sogar auch qualitas (ποιότης) Filii, Ausdrücke, die auch vom Sohne im Verhältniß zum Vater angewandt werden, beim hl. Geist aber hauptsächlich durch das Verhältniß des Duftes zur Pflanze veranschaulicht werden[3]. Weiterhin veranschaulichen die Väter den consubstanzialen Ursprung des hl. Geistes aus dem Sohne durch das Verhältniß des Athems zum Munde, des Fingers zum Arme, der Blume zum Aste — der Süßigkeit zum Honig, des fließenden Wassers zur Quelle, des Dampfes zum Wasser — des Abglanzes mit dem Strahle, und der Wärme mit dem Feuer. Vgl. zum Ganzen *Petav.* l. 7. c. 5 und 7.

863 b. An zweiter Stelle erklären und zeigen die Väter positiv, der Ursprung des hl. Geistes durch den Sohn habe so wenig mit dem der Creatur gemein, daß er vielmehr mit dem des Sohnes aus dem Vater auf eine Linie gestellt werden müsse, indem beim hl. Geiste in Bezug auf den Ursprung aus der Substanz des Sohnes ganz dasselbe Verhältniß bestehe, wie zwischen dem Sohne und dem Vater, und daher auch der thatsächlich bestehende prinzipielle Vorrang des Sohnes vor dem hl. Geiste ebenso wenig die Gleichheit und reale Einheit der Natur zwischen Beiden aufhebe, wie zwischen Sohn und Vater. Sie gehen in der Betonung dieser Parallele sogar so weit, daß sie selbst die spezifischen Ausdrücke, welche die aus der Zeugung als solcher im Unterschied von der Spiration hervorgehenden Attribute des Sohnes bezeichnen, mit alleiniger Ausnahme der Namen Genitus und Filius, auf den hl. Geist übertragen, obgleich sie sich nicht verhehlen, daß dadurch die Schwierigkeit, warum der hl. Geist dann nicht Sohn des Sohnes genannt werden müsse, nur noch verstärkt werde[4]. So nennen sie in einer Unzahl von Stellen

---

[1] Vgl. bes. *Athan.* ad Serap. l. 1; *Bas.* ep. 38. al. 43. n. 4; u. *Cyrill. Alex.* oft.

[2] Vgl. *Petav.* l. 7. c. 5. n. 12. *Cyr. Al.* thes. l. 2: Manifeste ostenditur non alienus esse a Filio Spiritus S., sed *in* ipso et *ex* ipso, ac velut operatio quaedam naturalis, quae complere potest omnia, quaecumque vult.

[3] Sehr schöne Ausführung dieses Bildes besonders bei Cyr. Al. an vielen Stellen; s. *Petav.* l. c. nn. 3. 6. 7.

[4] Vgl. *Basil.* c. Eunom. l. 5. pg. 305: At dicis: Si Dei quidem imago est

den hl. Geist *verbum*, (aber hier ῥῆμα, nicht λόγος, im Hinblick auf Hebr. 1, 3), *splendor, imago* (εἰκών, so schon bei *Greg. Thaum.*), resp. *vultus, sigillum* (σφραγίς), *figura* oder *forma* (χαρακτήρ und μορφή) Filii, alles Ausdrücke, welche beim hl. Geiste ebenso entschieden dem Sohne gegenüber, wie beim Sohne dem Vater gegenüber, das Verhältniß des consubstantialen Ursprungs ausdrücken.

Vgl. die Stellen bei *Petav.* l. 7. c. 7; *Franzelin* thes. 37. sub. II. Besonders stark betont diesen Punkt *Athan.* in ep. I u. III ad Serap. Im Anfange des dritten Briefes hebt er ausdrücklich hervor, er habe im zweiten Briefe, obgleich auch dieser vom hl. Geiste handeln sollte, über die Consubstanzialität des Sohnes gehandelt, weil das Verhältniß des hl. Geistes zum Sohne dem des Sohnes zum Vater ganz analog sei: ut ex cognitione Filii valeamus et Spiritus S. rectam assequi notitiam. Qualem enim scimus proprietatem (= proprium habitum) ad Patrem, eandem ad Filium habere Spiritum S. comperiemus. Et quemadmodum Filius dicit: Omnia quae habet Pater, mea sunt, ita haec omnia per Filium in Spiritu S. esse comperiemus. 864

Die oben angeführten Ausdrücke für den hl. Geist, welche vom Sohne auf ihn übertragen werden, (siehe bes. *Bas.* l. c. pg. 302 u. 304) müssen natürlich beim hl. Geiste in einem minder speziellen Sinne verstanden werden. Von den lat. Vätern und Theologen werden sie so nie gebraucht, und haben letztere sogar daran Anstoß genommen. (Vgl. *Thom.* opusc. 1, wo diese Ausdrücke meist, aber nicht immer glücklich, erklärt werden.) Der Anstoß rührte u. A. daher, weil man lateinischerseits gewohnt war, den Ausgang des hl. Geistes aus der Wechselliebe des Vaters und Sohnes herzuleiten, während die Griechen ihn als Ausstrahlung der Heiligkeit dem Ausgang des Sohnes als der Ausstrahlung der Wahrheit gegenüberstellten (vgl. *Bas.* l. c. pg. 302). 865

c. An dritter Stelle zeigen die Väter, wie der hl. Geist eben deßhalb, weil er zu dem Sohne in demselben Verhältnisse stehe, wie dieser zum Vater, nicht bloß aus dem Sohne allein, sondern durch den Sohn, resp. nicht minder als aus dem Sohne, auch aus dem Vater hervorgehe, und daß er folglich, obgleich nicht wie der Sohn aus dem Vater gezeugt, durch den Sohn ebenso wahrhaft, wie dieser, die Substanz des Vaters empfange, indem die der Zeugung eigene Kraft auf ihn hinüberwirke. Den hieraus resultirenden substanziellen Zusammenhang des hl. Geistes mit dem Vater durch den Sohn und umgekehrt (von *Athan.* συστοιχεία, von Basil. ἀκολουθία κατὰ τὴν τάξιν genannt) beleuchten die Väter (siehe bes. Athan. I ad Serap. n. 19—21) durch weitere Ausführung der oben (sub. 1) erwähnten sinnlichen Bilder, wonach die drei Personen sich verhalten wie Wurzel, Blume, Duft — Quelle, Fluß, Abfluß (resp. Brunnen, Quelle, Fluß) — Sonne, Strahl, Strahlenspitze (resp. Licht, Glanz, Strahl); Sohn und hl. Geist verhalten sich zum Vater, wie dessen Mund und der durch den Mund ausgehende Odem, wie dessen Arm und der vom Arme sich abzweigende Finger. Geistig aber finden sie (bes. *Athan.* oben) das Verhältniß darin ausgedrückt, daß der Sohn die Wahrheit und Weisheit des Vaters sei, der hl. Geist aber der Geist der Weisheit (nach Weish. 7.) und der Wahrheit (Joh. 14. 15. 16). 866

Basil. c. Eunom. l. 5 pg. 304. in dem Kapitel mit der Ueberschrift: quod quemadmodum Filius ad Patrem se habet, ita Spiritus ad Filium. Dei [Patris] quidem 867

Filius, Filii vero Spiritus, item si Filius Verbum Dei, sermo vero Filii Spiritus, cur Spiritus dictus non est Filii Filius?

verbum Filius est, verbum autem Filii Spiritus; et *cum verbum sit Filii, proinde Dei est. Athan.* ad Serap. I. n. 20: Una est sanctificatio ex Patre per Filium in Spiritu S. producta. Nam quemadmodum unigenitus est Filius, sic et Spiritus, qui a Filio datur et mittitur, unus item est . . . Quia enim unus est Filius, qui et vivens est Verbum, unam quoque esse necesse est perfectam et plenam, sanctificantem et illuminantem, viventem *operationem ejus et donum,* quae quidem *ex Patre procedere* (ἐκπορεύεσθαι) dicitur, *quia ex Verbo* (παρὰ τοῦ λόγου), *quod ex Patre esse in confesso est, effulget* et mittitur et datur.

868 2. In engster Verbindung mit diesem thetischen Verfahren steht das apologetische oder die Widerlegung der Einwendungen der Pneumatomachen.

a. Die erste, besonders von Eunomius forcirte Einwendung war, die Ordnung des Ursprungs in der Trinität involvire zugleich eine stufenweise abfallende Ordnung in der Würde und Natur der drei Personen und eine wesentliche Verschiedenheit und Trennung der Substanz nach. Hierauf hatten die Väter nur die Eine Antwort, daß dieß beim hl. Geiste ebensowenig gegenüber dem Sohne, wie beim Sohne gegenüber dem Vater zutreffe, sondern dort ebenso, wie hier, der Ursprung die innigste Einheit und Gemeinschaft einschließe, und daher kein anderer Unterschied übrig bleibe, als der des Ursprungs selbst.

869 Ex professo behandelt diesen Punkt *Basil.* am Anfange des III. Buches c. Eunom.: Cur necesse est, si dignitate et ordine tertius est Spiritus S., natura quoque eum esse tertium? Dignitate quidem secundum esse a Filio, [ut qui habet esse ab ipso et ab ipso accipit et annuntiat nobis atque omnino ab illa causa pendet], tradit [fortassis] pietatis sermo: at natura tertia uti, neque ex Scripturis didicimus, neque ex prioribus ulla consecutione colligi potest. Quemadmodum enim Filius ordine quidem a Patre secundus est, quoniam ab eo est, dignitate vero, quoniam iste utpote Pater origo ejus et causa est, et quoniam per ipsum accessus aditusque est ad Deum et Patrem, non autem natura secundus, quoniam virtus in utroque una est: ita profecto, etsi Spiritus S. ordine ac dignitate a Filio secundus est, [ut tandem hoc concedamus], non tamen inde demonstratur, quasi consequens foret, alienae eum esse naturae. Diese Stelle ist in späteren griech. Codices doppelt entstellt, theils durch Weglassung des Inhaltes der ersten Klammer, welche den Grund, warum der hl. Geist ordine secundus a Filio sei, enthält, theils durch Zusatz der beiden anderen Klammern, um die Priorität des Sohnes nicht als Behauptung, sondern bloß als Hypothese erscheinen zu lassen. Der Sinn der Stelle ist unzweideutig auch ohne die bestrittene erste Klammer, um so mehr als *Bas.* unmittelbar vorher am Schlusse des 2. Buches zugegeben, daß der hl. Geist durch den Sohn seinen Ursprung habe, und nur läugnete, daß er vom Sohne allein ausgehe. Die beiden anderen Zusätze widersprechen aber offenbar der ganzen Lehre des hl. Basilius, da er diese Ordnung sonst so nachdrücklich behauptet (siehe oben n. 789 vgl. auch *Petav.* l. 7. c. 3; *Franzelin* thes. 35). Ebenso bestimmt erklärt der Bruder des hl. Basilius, *Greg. Nyss.* l. 1. c. Eunom. p. 164: Sicut conjungitur Patri Filius et ex ipso esse habens non posterior est secundum existentiam: ita et ex Filio pendet Spiritus S., qui sola ratione *secundum causae notionem* (ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον) prae hypostasi Spiritus consideratur.

870 b. Die zweite Einwendung war, wenn der hl. Geist sich ebenso zum Sohne verhalte, wie dieser zum Vater, dann müsse er Sohn des Sohnes, und indem er so durch den Sohn vom Vater ausgehe, auch Enkel des Vaters sein. Hierauf antworten die Väter nicht etwa, das Verhältniß des hl. Geistes zum Sohne sei bloß das der Identität der Substanz und kein Ursprungsverhältniß; sondern sie geben ausdrücklich zu, daß der hl. Geist

wirklich durch den Sohn vom Vater sei [1]. Sie weisen nur darauf hin: daß man aus menschlichen Verhältnissen nicht sofort Alles auf Gott übertragen dürfe; daß der Gebrauch des Namens „Sohn des Sohnes“ zu Absurditäten führe — namentlich dazu, daß man bei Gott, wie bei den Menschen, an eine in's Unendliche sich fortsetzende Reihe von Generationen denken könnte; daß in der Trinität jede Person in ihrer Eigenthümlichkeit ebenso einzig sein müsse, wie die Wesenheit nicht vervielfältigt werden könne; daß endlich nicht jeder substanzielle Ursprung nothwendig Zeugung sei, und die hl. Schrift daher auch den Ursprung des hl. Geistes nicht mit der materiellen Zeugung, sondern mit dem Ursprung des Odems aus dem Munde vergleiche (siehe bes. *Bas.* l. 5. pg. 305 f.) [2]. Die wesentlichste Ungleichheit mit der menschlichen Zeugung aber lag in dieser Hinsicht darin, daß bei der letzteren der Sohn durch einen neuen selbständigen Akt und aus seiner eigenen, von seinem Vater isolirten Substanz eine dritte Person hervorbringt, während in Gott der Sohn nur in Gemeinschaft mit dem Vater wirken und nur die ihm mit dem Vater gemeinschaftliche Substanz mittheilen, oder kurz, nicht als außer dem Vater, sondern nur als im Vater seiend produziren kann [3]. Daher wiesen die Väter darauf hin, daß der hl. Geist eben als Geist Gottes und Christi, ähnlich wie der menschliche Geist zum Menschen, in unmittelbarem Verhältnisse zum Vater wie zum Sohne stehe, und folglich das „durch den Sohn sein“ bei ihm einen ganz anderen Sinn habe als bei den Ursprungsverhältnissen menschlicher Personen.

Vgl. *Bas.* c. Eunom. l. 5 pg. 305. Si quis dixisset filium ex filio, Trinitatem 871
deitatis in multitudinis suspicionem apud homines qui hoc audivissent, adduxisset. Promptum namque erat suspicari, si filius ex filio genitus fuisset, etiam ex hoc alium rursus genitum fuisse, et rursus alium, et sic postea facto ad multitudinem progressu. Sane eam ob causam Spiritum ex Deo esse praedicavit aperte Apostolus dum dicit: Spiritum, qui ex Deo est, accepimus (I. Cor. 2. 12). Quin et clare, ostendit effulsisse eum per Filium: quippe ipsum ut Filii, ita Dei spiritum nominavit; eumdemque appellavit Christi mentem, quemadmodum etiam, ut Dei, ita hominis spiritum dixerat. At filium filii appellare cavit, ut unus quidem sit pater Deus.

Das Bestreben, obigem Argument der Macedonianer auszuweichen, war ein besonderer Grund, weßhalb die griech. Väter und besonders Basilius sich bemühten, den hl. Geist mit dem Sohne auf den Vater als das gemeinschaftliche Prinzip beider zurückzuführen und darum auch den Sohn in der Spiration des hl. Geistes bloß als Vermittler einer vom Vater selbst ausgehenden Produktion darzustellen. Von diesem Gesichtspunkte aus versteht man leicht die Erklärung, welche *Basil.* ep. 38. n. 4. von den Proprietäten des hl. Geistes und des Sohnes gibt. Quoniam igitur Sp. S. Filio quidem cohaeret atque conjunctus est, cum quo sine ullo intervallo simul concipitur, habet vero esse suum ex ea causa, quae Pater est, unde et procedit [sec. Scripturam], connexum: illius secundum hypostasim proprietas hoc signo declaratur, quod *post Filium* (μετὰ τὸν υἱὸν) et *cum Filio* (σὺν τῷ υἱῷ) cognoscitur et quod ex Patre subsistit. Filius vero, *ex Patre procedentem Spiritum per sese* (δι' ἑαυτοῦ) ac *secum* (μεθ' ἑαυτοῦ) [4] notum facit, ac *solus unigenite* ex ingenita luce effulsit. Vgl. auch Nyss. unten n. 847.

---

[1] *Bas.* c. Eunom. l. 5. pg. 305: Cur Spiritus S. filius Filii non dicatur? Non [ideo] quod ex Deo non sit per Filium.

[2] Weitere Stellen bei *Thomassin* de Trin. c. 30.

[3] Vgl. *Athan.* ad Serap. I. n. 16.

[4] Die zuletzt gewählten Partikeln enthalten sichtlich eine nähere Bestimmung der ersteren.

872 c. Der dritte Einwand, der neben dem zweiten als anderer Theil eines Dilemma's auftrat und durch die Beantwortung des ersten noch verschärft erschien, war: wenn der hl. Geist ebenso wahrhaft wie der Sohn vom Vater ausgehe, müsse er ebenfalls Sohn des Vaters und Bruder des Sohnes sein. Diesen Einwand lösten die Väter damit, daß sie theils im Allgemeinen bemerkten, der hl. Geist gehe auf eine andere Weise vom Vater aus als der Sohn, theils aber auch diese andere Weise näher dahin bestimmten, daß der hl. Geist nicht vom Vater allein und in jeder Beziehung unmittelbar, sondern eben durch den Sohn ausgehe, wie er auch nicht allein Geist des Vaters, sondern zugleich Geist des Sohnes sei.

Vgl. *Bas.* ep. 38. oben n. 871, wo das per Filium überhaupt als Grund angeführt wird, warum der Sohn unigenite vom Vater ausgehe. Noch deutlicher *Gregor. Nyss.* (ad Ablab. tom. II. pg. 459): Dum divinam naturam differentiae variationisque expertem confitemur: differentiam secundum causam et causatum non negamus, in quo solo discerni alterum ab altero deprehendimus, quod scilicet illud quidem causam esse credimus, hoc vero ex causa. Et iterum ejus, quod est ex causa, iterum aliam differentiam spectamus; alterum enim *continenter* (oder proxime) ex primo, alterum vero *per illud*, quod est continenter ex primo. Quo quidem fit, ut et Unigeniti notio sine ambiguitate in Filio permaneat et existentiae ex Patre notio Spiritui non auferatur, dum *Fili interpositio* et ipsi notionem Unigeniti conservat et Spiritum a naturali habitudine ad Patrem non removet. Analog ist eine andere Stelle aus serm. III de orat. dom., welche in den gedruckten Ausgaben weggefallen ist, aber von den katholischen Griechen allgemein angeführt wird. Vgl. *Petav.* l. 7. c. 3. n. 12.

873 Aus diesem ganzen Verfahren der gleichzeitigen Väter, deren Lehre der beste Commentar zum Symbolum von Constantinopel ist, geht zur Evidenz hervor, daß in dem letzteren nicht nur nicht an einen Ursprung des hl. Geistes aus dem Vater allein gedacht sein kann, sondern im Gegentheil mit dem ex Patre der Sinn verbunden wurde, der hl. Geist gehe durch den Sohn vom Vater selbst und vom Vater eben durch den Sohn aus. — Diese Formel ist daher auch als selbstverständliche Erklärung des Symbolums bei den alten Griechen stehend geworden, und indem das Florentinum (siehe oben n. 700) die causale Bedeutung des διά im Sinne der griechischen Väter definirte, hat es zugleich eine authentische Erklärung des formellen Inhaltes des Constant. Symbolums gegeben. Die Interpretation a Patre *solo* mit Beseitigung des per Filium aber ist eine Fälschung von derselben Art und Währung, wie die protestantische Interpretation der Worte: hominem justificari per fidem sine operibus legis mit Beseitigung der andern: fides quae *per* charitatem operatur. Ja, ohne die Hinzunahme des per Filium verlöre auch das procedit ex Patre im Sinne der Väter und nach der Natur der Sache seine Bedeutung, weil dann der Vater als Vater in gar keiner Beziehung zum hl. Geiste stehen könnte, und entweder der hl. Geist Sohn des Vaters sein oder der Vater neben der Vaterschaft noch ein anderes ebenso constitutives Merkmal haben müßte.

874 Gegenüber unserer Darstellung der Lehre der Väter fallen die Ausreden der späteren Schismatiker von selbst weg. Sie sagten nämlich im Allgemeinen, die Väter hätten in Bezug auf das Verhältniß des hl. Geistes zum Sohne nichts Anderes behaupten wollen, als die bloße Consubstantialität mit dem Sohne und die Sendung durch den Sohn (vgl. Näheres darüber und dagegen bei *Petav.* l. 7. c. 18). Ebenso klar ist aus allem

Gesagten, daß das *per* Filium hier kausale Bedeutung hat, indem dasselbe in der ganzen Controverse mit den Macedonianern bezüglich des hl. Geistes analog gebraucht wurde, wie bezüglich der Creaturen, und die ganze Frage sich darum drehte, ob es einen consubstantialen Ursprung bezeichne. (Vgl. *Greg. Nyss.* c. Eun. l. 1, Spiritus S. distinguitur a Filio, quod nec ut Unigenitus ex Patre productus est et quod per ipsum Filium apparuit: et cum [etiam] creatura per Filium sit producta, ne quis putet aliquid commune esse Spiritui et creaturae, propterea quod dicitur per Filium manifestatus, immobilitate et immutabilitate distinguitur.) Zum Beweise genügt aber allein schon, daß kein anderer vernünftiger Sinn denkbar ist, und daß die Schismatiker um die Wette die tollsten Hypothesen (darunter auch die, daß διά = σύν sei!) haben ausdenken müssen, um überhaupt nur einen Schein von Sinn zu gewinnen (siehe diese Hypothesen bei *Franzelin* pg. 531.) Vgl. über die kausale Bedeutung des διά *Bessarion* or. dogm. in Conc. Flor. c. 6. (Hard. IX. pg. 335 ff.; *Franzelin* thes. 36).

II. Die orientalische Auffassungs- und Darstellungsweise des Ausganges des hl. Geistes im Vergleich mit der abendländischen.

Es ist bekannt, daß die orientalische Auffassungs- und Darstellungs- 875
weise auch bei den orthodoxen Vätern in Bezug auf den Ausgang des hl. Geistes im Großen und Ganzen formell von der abendländischen verschieden ist, indem jene in der Formel ex Patre per Filium, diese in der Formel ex Patre Filioque sich zusammenfassen läßt. Daß aber darum an keinen sachlichen Widerspruch gedacht werden kann, geht schon daraus hervor, daß einerseits von den griechischen Vätern Einige, und gerade solche, welche am meisten Veranlassung und Gelegenheit hatten, das Dogma in kurzen Formeln zu präcisiren, besonders Epiphanius (fast unzählige Male) und Cyrill von Alexandrien (sehr oft) [1], die lateinische Formel gebrauchen, und andererseits auch lateinische Lehrer, wie Tertullian (siehe oben n. 837) und Hilarius (l. 2. c. 29. und l. 12. gegen Ende dreimal), die griechische Formel gebrauchen. Auch hat man lateinischerseits niemals ernstlich an der griechischen Formel Anstoß genommen, und ihr einen berechtigten Sinn zuerkannt, obgleich sie gerade für die Lateiner ein Mißverständniß nahe legt, woran die griechischen Väter nicht im entferntesten dachten. (S. unten n. 882 Note).

1. In der That hat die griechische Formel ex Patre per Filium einen 876
ebenso natürlichen Ursprung, wie einen guten Sinn, und sogar einen relativen Vortheil vor der Formel ex Patre et Filio. Ihren Ursprung hat sie darin, daß in der hl. Schrift überhaupt bei aller Wirksamkeit der Vater als das Prinzip ex quo omnia, und der Sohn als das Prinzip per quod omnia, speziell als der Weg, auf welchem Alles vom Vater herkommt und zu ihm zurückkehrt, bezeichnet wird, und daß der oben geschilderte Gang der Controverse über die Gottheit des hl. Geistes ihren häufigen Gebrauch mit sich brachte. Ihr guter Sinn liegt darin, daß sie 1) Vater und Sohn nicht als zwei neben- oder außereinander zusammenwirkende, sondern als zwei ineinander wirkende Prinzipien, die also im Grunde Ein Prinzip bilden, darstellt; daß sie 2) auch die besondere Stellung, in welcher Vater und Sohn als Prinzip des hl. Geistes auftreten, hervorhebt, nämlich daß der Sohn nur als principium de principio, der Vater aber als principium sine principio und zugleich als principium principii den hl. Geist hervor-

[1] S. *Franzelin* thes. 35 pg. 478 ff.

bringt. Hieraus ergibt sich denn auch der relative Vortheil der Formel, indem sie das, was in der Formel ex Patre et Filio bloß materiell enthalten ist und daher von den Lateinern durch die Zusätze tanquam ab uno principio und licet pariter ab utroque, a Patre principaliter (= originaliter) ergänzt wird, schon durch sich selbst hervorhebt; und sie hat nur den Nachtheil, daß die Gleichheit der Betheiligung des Sohnes mit der des Vaters nicht so klar darin ausgesprochen ist, wie in der lateinischen.

877 Indeß der besondere Nachdruck, welchen die griechischen Väter gerade auf diese Formel legten, hat noch andere speziellere Gründe in ihrer ganzen Auffassungsweise des Dogma's. Man kann dieselbe mit einem Worte im Gegensatze zur lateinischen als eine organische bezeichnen, d. h. als eine solche, wonach die beiden Produktionen in Gott, die Zeugung und die Hauchung, als eine in gerader Linie fortlaufende Bewegung erscheinen, indem die zweite eben aus der ersten hervorgeht und mit ihr in innerem, wesentlichem und lebendigem Zusammenhange steht, so daß nicht nur die zweite die erste wesentlich voraussetzt, sondern auch die erste die zweite virtuell in sich enthält, nach derselben strebt und in derselben abschließt. Die griechischen Väter betrachteten nämlich die trinitarischen Produktionen als eine Bewegung der Gottheit, wodurch diese vom Vater zuerst an den Sohn und von diesem an den hl. Geist gelange [1] und so gleichsam durch den Sohn hindurchgehe. Demgemäß wählten sie auch zur Veranschaulichung ihres Gedankens solche Analogien aus der organischen Natur, bei welchen das Hervorgehen einer Produktion aus einer andern zu Tage liegt, wie Wurzel, Stamm, Blume — Quelle, Strom, Abfluß — Licht, Glanz, Strahl. Ihren tieferen Grund aber hatte diese Auffassungsweise darin, daß die griechischen Väter die Produktion des Sohnes als Manifestation der Wahrheit des Vaters und die des hl. Geistes als Manifestation der in der Wahrheit gründenden Heiligkeit Gottes, resp. den hl. Geist nach Joh. 15. als den Spiritus *Veritatis* [quae est Filius ut Verbum veritatis], qui a Patre procedit, betrachteten.

878 Von diesem Gesichtspunkte aus erschien dann die Produktion des hl. Geistes, inwiefern sie dem Vater zugeschrieben wurde, als eine durch die Zeugung des Sohnes vermittelte, weiter tragende Produktion und wurde eben in diesem Gegensatze zur Zeugung treffend mit einem eigenen Namen προβολή oder ἔκπεμψις genannt, den man (seit *Greg. Naz.* or. in Hieronem n. 16 ff.) als Aktivum zu dem vom Heilande gebrauchten Ausdrucke ἐκπορεύεσθαι gebildet hatte; denn auch den letzteren verstand man nicht in dem allgemeinen Sinne von ausgehen, entspringen oder hervorgehen, sondern in dem Sinne eines Herkommens (πρόοδος) aus einem Prinzip durch irgend ein Medium, wie des Athems aus dem Herzen durch den Mund (daher die parallelen Ausdrücke ἐκφοιτᾶν, ἐξορμᾶσθαι, resp. διήκειν) [2]. Diese

---

[1] Greg. Naz. carm. ὑποθῆκαι παρθένοις in fine:
Εἷς θεός, ἐκ γενέταο δἰ υἱέος εἰς μέγα πνεῦμα Ἱσταμένης θεότητος ἐνι τελέοισι τελείης.
Basil. de Sp. S. c. 18. Bonitas et sanctitas naturalis et regalis dignitas, quae Dei solius propria est, a Patre per Filium in Spiritum S. pertransit (διήκει).

[2] *Cyr. Al.* thes. ass. 34.: ἐν τῷ υἱῷ φυσικῶς καὶ οὐσιώδως διῆκον παρὰ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα. S. auch unten Athan.

Ausdrücke gebrauchte man daher ausschließlich von dem Ursprunge des hl. Geistes aus dem Vater, um sein Verhältniß zur Zeugung auszudrücken. Von dem Ursprunge aus dem Sohne hingegen gebrauchte man bloß solche Ausdrücke, die auch ein unmittelbares Hervortreten ausdrücken können, (wie ἐκλάμπειν, ἀναβλύζειν, προϊέναι, προχεῖσθαι), und werden diese Ausdrücke zuweilen auch ausdrücklich im Gegensatz zu dem ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ πατρός in der Weise angewandt, daß sie andeuten sollen, der aus dem Vater als seinem tiefsten Grunde herkommende hl. Geist werde durch den Sohn gleichsam hervorgetragen und zu Tage gebracht [1]. Deßgleichen ist klar, daß bei dieser Auffassungs- und Redeweise eine Nebeneinanderstellung des Vaters und des Sohnes in der Produktion des hl. Geistes sogar hart und gezwungen lauten könnte, wie es auch eine Härte wäre, wenn man sagen wollte, die Blume entspringe aus der Wurzel und dem Stengel, oder der Duft aus der Pflanze und der Blume, oder der Athem aus dem Herzen und dem Munde [2]; ja, beim Gebrauche des Namens ἐκπορεύεσθαι wäre eine solche Nebeneinanderstellung geradezu unmöglich gewesen. Dagegen ging es auch um so leichter an, den Vater ohne Nennung des Sohnes als Prinzip des hl. Geistes zu bezeichnen, besonders wenn man den Namen ἐκπορεύεσθαι gebrauchte, da dieser allein schon darauf hinwies, daß der Vater nur durch den Sohn den hl. Geist hervorbringe.

Den Lateinern, welche das ἐκπορεύεσθαι mit procedere übersetzten, mußte die Be- 879
schränkung dieses Namens auf den Vater befremdlich erscheinen; und so meint der hl. Thomas (1. p. q. 26 a. 2), da das procedere der allgemeinste Name für den Ursprung sei, so lasse es sich nur durch ignorantia oder protervia erklären, wenn „einige Griechen" sagten, quod Spiritus S. sit a filio vel profluat ab eo, non tamen quod procedat. Der hl. Bonaventura hingegen hat (in 1. dist. 13, q. 2.) die Bedeutung des griechischen Ausdrucks geahnt, wenn er sagt, das procedere habe beim hl. Geiste einen emphatischen Sinn, nämlich den des procedere a procedente. Unwissenheit und Störrigkeit war es dagegen von Seiten der griechischen Schismatiker, wenn sie die vom Ausgange vom Sohne gebrauchten Ausdrücke der Väter ausschließlich von dem Ausgange des hl. Geistes nach Außen verstehen wollten, während sie das ἐκπορεύεσθαι ausschließlich auf den ewigen Ursprung beziehen; eines ist so unberechtigt wie das Andere, da das letztere Wort eher noch entschiedener auf den Ausgang nach Außen hinweist, als die übrigen, und daher z. B. Gregor v. Nazianz als Aktivum dazu die ἔκπεμψις aufstellt. Vgl. Weiteres über den Namen unten § 121.

Zur ausschließlichen Beibehaltung der durch die organische 880
Auffassung bedingten Redeweise waren aber die Griechen um so mehr veranlaßt, als die Abweichung von derselben in Hinsicht auf ihre Redeweise, daß der hl. Geist sich zum Sohne verhalte, wie der Sohn zum Vater, nämlich als Wort und Abbild, an die Stelle der organischen Verbindung beider Produktionen eine nur lose zusammenhängende Kette gesetzt und, nach Analogie des Verhältnisses menschlicher Personen verstanden, die Auffassung nahe gelegt haben würde, der hl. Geist sei Sohn des Sohnes und Enkel des Vaters. Denn wenn sie neben und

---

[1] *Athan.* ad Serap. I. 20: Sp. S. a Patre procedere (ἐκπορεύεσθαι) dicitur, quoniam ex Verbo, quod ex Patre esse in confesso est, *effulget* (ἐκλάμπει).

[2] Auch bei den lat. Theologen würde man, wenn der Sohn als Verbum bezeichnet wird, nur sagen, Pater per Verbum spirat.

zugleich mit dem διά den Ausdruck ex Filio gebraucht hätten, so schien das zu bedeuten, der hl. Geist sei aus dem Sohne ganz so, wie der Sohn aus dem Vater, nämlich durch Zeugung, und daher bloß mittelbar und nicht zugleich unmittelbar aus dem Vater. Das ex Filio schien also den Sohn vom Vater in der Produktion des hl. Geistes zu trennen und zu isoliren und galt folglich gerade deßhalb für unpassend, weil es den hl. Geist nicht als den Geist, der beiden in gleicher Weise zugehört, erscheinen ließ. Aus demselben Grunde hielt man es für unpassend, schlechthin zu sagen, der Sohn sei Prinzip (αἰτία) des hl. Geistes, weil dieses so viel zu heißen schien, als: er sei wie der Sohn eines menschlichen Vaters ein zwar aus dem Vater hervorgegangenes, aber von ihm substanziell verschiedenes und isolirt wirkendes Prinzip der aus ihm selbst hervorgehenden Person. Daher beschränkte man sich darauf, den Sohn nur als vermittelndes Prinzip, wodurch der hl. Geist sein Dasein erhalte, den Vater aber als das einzige Prinzip schlechthin, woraus der hl. Geist sowohl wie der Sohn hervorgehe, zu bezeichnen. Dieser Ausdruck bedeutete dann aber nichts anderes, als daß der hl. Geist vom Sohne nur insoweit ausgehe, als dieser selbst eben kraft seiner Sohnschaft im Vater ist und bleibt, — also dasselbe, was die Lateiner sagen mit den Worten: Sohn und Vater seien nur Ein Prinzip des hl. Geistes.

881 Diese Redeweise war, wie oben gezeigt, bes. durch die Controversen mit den Macedonianern veranlaßt und motivirt. Bei dem stabilen Charakter der griechischen Theologie und ihrer Beschränkung auf den eigenen Gesichtskreis ist es leicht erklärlich, daß man auch vom orthodoxen Standpunkte aus die lateinische Ausdrucksweise bemäkeln konnte, als ob sie eine falsche Auffassung des Ausgangs des hl. Geistes vom Sohne begünstige. Aber daß man aus der absichtlichen Vermeidung das ex Filio bei den älteren griechischen Vätern schließen wollte, der hl. Geist habe in keiner Weise seinen Ursprung vom Sohne, war nur dem schismatischen Fanatismus möglich. S. unten n. 885 f.

882 2. In der lateinischen Auffassung, wie sie sich schon seit Ambrosius und Hieronymus entwickelt hat, und welche man schlechthin die persönliche nennen kann, erscheint umgekehrt die Produktion des hl. Geistes nicht als in gerader Linie sich fortsetzender Ausläufer der Produktion des Sohnes, sondern als ein Akt, in welchem die aus der Zeugung hervorgegangene Person auf Grund ihrer Einheit und Gleichheit mit ihrem Prinzip förmlich ihre persönliche Gemeinschaft mit diesem bethätigt, und beide als gleiche nebeneinanderstehend aus ihrem gemeinschaftlichen Eigenthum an den hl. Geist abgeben. Der hl. Geist ist nämlich hier das Band und Pfand der Wechselliebe zwischen Vater und Sohn (oder zwischen Urbild und Abbild), in welcher eine Person die andere als solche mit gleicher Liebe umfaßt und ehrt. Von diesem Gesichtspunkte aus war nichts natürlicher als zu sagen, der hl. Geist gehe aus von Vater und Sohn, und mußte man es sogar auffallend finden, wenn in einer Formulirung des Ausganges des hl. Geistes der Sohn nicht erwähnt wurde. Andererseits mußte man es ebenso auffallend finden, wenn man den hl. Geist, wie die Griechen, als imago filii unmittelbar zum Sohne allein in Verbindung setzte; am allerwenigsten aber konnte man daran denken, daß in dem Ausdruck ex Patre et Filio eine Trennung Beider liegen sollte. Dagegen sah man sich zur Zurückweisung der Formel per Filium nur insoweit veranlaßt, als dadurch zwischen Vater und

Sohn ein ähnliches Verhältniß angedeutet erscheinen möchte, wie bei Menschen zwischen Vater und Mutter. Sie vermieden also das per Filium zwar nicht in derselben Absicht, in welcher die orthodoxen Griechen das ex Filio beanstandeten, aber doch in einer verwandten Absicht, nämlich damit der hl. Geist nicht als Sohn des Vaters und des Sohnes erscheine, während die Griechen verhüten wollten, daß er nicht als Sohn des Sohnes und Enkel des Vaters erscheine [1].

Die Aufnahme des *Filioque* ins gottesdienstliche Symbolum ging in der abendländischen Kirche, weil einem tiefgefühlten Bedürfnisse und der sonst allgemeinen Redeweise entsprechend, schon ziemlich früh vor sich, zuerst im VI. Jahrhundert in Spanien und dem Narbonensischen Gallien, dann im Frankenreiche, Deutschland u. s. w. Die Päpste hingegen begünstigten diese Aufnahme nicht nur nicht, sondern mißbilligten dieselbe, (namentlich noch Leo III., als Karl d. Gr. ihn um die Genehmigung bat) u. A. auch aus Rücksicht auf das zuerst vom Ephesinum und von den folgenden Concilien erlassene Verbot, daß es Niemanden gestattet sein solle, aliam fidem componere .... aut tradere aliud symbolum — ein Verbot, das zunächst die Aufstellung einer der fides definita widersprechenden Lehre, dann aber auch sekundär die leichtsinnige Abfassung und Verbreitung symbolischer Formulirungen ohne Genehmigung der höchsten Autoritäten traf. In letzterer Beziehung war es rein disciplinär und konnte daher die oberste Autorität nicht binden, wie auch die folgenden Concilien nach dem Ephesinum durch die That bewiesen. Wenn die griechischen Schismatiker bloß das Verfahren einiger abendländischer Kirchen als nicht ganz correkt gebilligt hätten, so konnten sie daraus doch bis lange nach der Zeit des Photius keine Anklage gegen die Päpste erheben, da diese dasselbe ebenfalls mißbilligten, und erst, nachdem griechischerseits die im Zusatze enthaltene Lehre angefochten wurde, die Aufnahme des Zusatzes gestatteten, ohne sie durch ein Dekret anzuordnen; bloß durch die Gewohnheit ist der Gebrauch des Zusatzes etwa seit Leo IX. im Abendlande allgemein geworden; von den Griechen aber haben die Päpste auch später in den Unionsverhandlungen nie die Aufnahme desselben ins liturgische Symbolum verlangt. Demnach haben gerade in dieser Sache die Päpste in großartiger Umsicht und Nachsicht Alles gethan, was zur Erhaltung des Friedens mit dem Oriente dienen konnte. Vgl. über die Geschichte des Filioque im Symbolum Hergenröther Photius I. S. 692 ff.; *Franzelin* thes. 41. 883

Dem Gesagten zufolge besteht zwischen der alten orientalischen und der occidentalischen Auffassung so wenig ein innerer Widerspruch, daß sie vielmehr beide sich ergänzen, und die erstere in ihrer Weise ebenso entschieden und scharf den Ausgang des hl. Geistes vom Sohne betont wie die letztere. Die verschiedene Ausdrucksweise war zwar an sich geeignet, Mißverständnisse zu erzeugen; aber diese wären ebenso, wie die früheren, formell und materiell analogen Mißverständnisse über hypostasis und persona, leicht auszugleichen gewesen, wenn von Seiten der Griechen nicht schismatische Eifersucht sich darein gemengt hätte und allmählig von der Bemängelung des lateinischen Ausdrucks zur Läugnung der orientalischen Lehre fortgeschritten wäre. 884

[1] Vgl. August. in Joan. tr. 99.: Hic utcumque etiam illud intelligitur, quantum a talibus quales nos sumus intelligi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere Spiritus sanctus. Quoniam si et ipse Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur, quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem, ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Quia nec filius hominum simul et ex patre et ex matre procedit: sed cum in matrem procedit ex patre, non tunc procedit ex matre; et cum in hanc lucem procedit ex matre, non tunc procedit ex patre. Spiritus autem sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit: quamvis hoc Filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat.

III. Die Häresie des Schisma's.

1. Schismatischer Ursprung derselben. Eine förmliche und absolute Läugnung des Ursprungs des hl. Geistes vom Sohne findet sich bei den alten orthodoxen Vätern der griechischen Kirche nirgends. Wenn Photius in diesem Punkte Vorläufer hatte, waren es allenfalls ältere griechische Häretiker, die Nestorianer und Monotheleten, welche diese Frage mit hineinzogen, um ihre Gegner zu verdächtigen. Bezüglich der Nestorianer, besonders Nestorius selbst, Theodor von Mompsueste und Theodoret, ist es jedoch höchst wahrscheinlich, daß sie das per Filium in dem Sinne läugneten, in welchem es die Väter an den Macedonianern verworfen hatten, (nämlich per Filium creatus oder genitus), wie sie denn auch eben darauf ausgingen, den hl. Cyrill der Gemeinschaft mit diesen anzuklagen. Die Monotheleten dagegen suchten durch Bemängelung des lateinischen Ausdrucks wegen Begünstigung des Macedonianismus die abendländische Kirche zu verdächtigen — vielleicht haben sie auch schon die griechische Formel selbst mißdeutet — wurden aber vom hl. Maximus zurechtgewiesen. Entschieden treten mit der Läugnung der alten Lehre um 808 einige auf die Franken eifersüchtige Mönche zu Jerusalem auf, bis endlich Photius bei der Proclamation seines Schisma's, der griechischen Tradition nicht minder als der lateinischen in's Gesicht schlagend, die Läugnung des Ausganges des hl. Geistes vom Sohne als fundamentales Dogma erklärte.

885 Vgl. über die Nestorianer und Theodoret Kuhn § 32; *Franzelin* th. 38. Den Vorwurf der Monotheleten gegen die Lateiner, als ob durch das etiam ex Filio der Sohn, im Sinne des macedonianischen Einwandes, vom Vater als ein Prinzip mit eigener Substanz getrennt würde, wies der hl. Maximus (ep. ad Marinum, deren Echtheit jedoch bezweifelt wird) mit der Bemerkung zurück: die Lateiner hätten aus Cyrill bewiesen, daß sie ebenso wie die Griechen den Sohn nicht als αἰτία schlechthin, oder als eigenes Prinzip neben den Vater stellten, vielmehr den Vater als Ein Prinzip des Sohnes und des hl. Geistes durch die Zeugung und die ἐκπόρευσις anerkännten; sie wollten nur das hervorheben, was die Griechen durch ihr δι' αὐτοῦ προϊέναι ausdrückten, und so die Einheit des Wesens in Vater und Sohn festhalten, kraft deren der hl. Geist wesentlich aus der Substanz beider als aus Einem Prinzip hervorgeht. Jedenfalls ist es eine Unverschämtheit von Seiten der Schismatiker, wenn sie den ersten Theil dieser Stelle zu ihren Gunsten citiren, während sie die vom hl. Maximus intendirte Rechtfertigung der Occidentalen verschweigen.

886 So wenig wie der hl. Maximus die occidentalische Fassung tadeln will, so wenig will dieß der hl. Johannes von Damaskus, wenn er öfter bemerkt, „man sage nicht", der hl. Geist sei „aus dem Sohne, sondern bloß, „er sei aus dem Vater, und der Vater allein sei αἰτία." Denn die abendländische Formel lautet nicht, der hl. Geist sei aus dem Sohne, sondern aus Vater und Sohn, worin Vater und Sohn als Ein Princip zusammengefaßt werden. Dagegen hatte er offenbar, wie der hl. Basilius, an den er sich anschließt, die Enkeltheorie der Macedonianer im Auge, (worauf er ep. ad Jordanem de hymn. trisagio in fine ausdrücklich hinweist) und wollte verhüten, daß man den Sohn als ein zweites vom Vater isolirtes Prinzip auffasse, woraus der hl. Geist, den auch er imago Filii nennt, gezeugt würde. Ja, eben an den Stellen, wo er am entschiedensten das ex Filio beseitigt wissen will, hebt er ausdrücklich hervor, der hl. Geist komme in der Weise durch den Sohn aus dem Vater her, daß er auch aus dem Sohne sei, nicht zwar in der Weise, wie ein Sohn aus dem Sohne, sondern wie der Abglanz aus dem Strahle der Sonne, und der Abfluß aus dem Flusse. So de fid. orthod. l. 1. c. 8. Ende: Spiritum S. ex Filio non dicimus, Filii autem Spiritum [sicut et Patris] nominamus, et per Filium [tanquam Spiritum ejus proprium] manifestatum esse nobisque communicari

confitemur (hier wird Joh. 20, 29, die insufflatio an die Apostel citirt), sicut ex sole et radius et illuminatio; et ipse [sc. sol] enim est fons et radii et illuminationis, et per radium illuminatio nobis communicatur. Noch deutlicher in der expos. et declaratio fidei (die nur arabisch vorhanden) n. 2: Spiritus S. Spiritus est Filii, sed non est ex Filio. Est tamen ad Filium [d. h. relatus ad Filium] quia *promanat per illum et ex illo.* At non *est* ex Filio [d. h. non dicendus est simpliciter habere suum esse ex Filio], quia Pater una est causa tum Filii tum Spiritus S., utriusque ex aequo, ut Pater simul sit et Filii Pater et productor [προβολεύς] Spiritus. — Ueber die Mönche von Jerusalem und die daran sich schließenden Verhandlungen im Abendlande s. Hergenröther l. c.

Photius forcirte sein neues Dogma theils durch fanatische Declamationen, theils durch eine Fülle von dreisten Sophismen, welche mit denen des Eunomius wetteifern. Vgl. die Darstellung seiner hierhin bezüglichen Theologie bei Hergenröther Photius III. S. 400 ff.

2. Theologischer Charakter der Photianischen Häresie — das Schisma in Gott. Wie das Photianische Schisma in der Kirche von allen Schismen das größte und nachhaltigste gewesen, so entspricht es auch ganz seinem Charakter, daß die Häresie, welche jedes Schisma sich erfindet, bei ihm eine solche ist, welche in Gott selbst ein Schisma hineinträgt. Wie nämlich alle Schismen im angeblichen Interesse der Monarchie Christi den sichtbaren Stellvertreter Christi beseitigen und die οἰκονομία der Kirche zerstören: so will die Photianische Häresie in Gott im Interesse der Monarchie des Vaters den prinzipienhaften Charakter des Sohnes beseitigen; damit aber zerreißt, verwirrt und verstümmelt sie nach allen Seiten hin die ganze lebensvolle Einheit und Verbindung (die οἰκονομία in Gott), welche nach der Lehre der griechischen wie der lateinischen Väter in der Trinität besteht. 887

a. Die Häresie des Schisma's zerreißt und spaltet die Trinität im Einzelnen. α) Sie zerreißt die Einheit der unmittelbaren und direkten Verbindung des hl. Geistes mit dem Sohne, da diese nur in der Relation des Ursprungs liegen kann, und macht zugleich, daß der hl. Geist nicht mehr wahrhaft Geist, namentlich nicht „eigener Geist“ (ἴδιον πνεῦμα)[1] des Sohnes ist. β) Sie sprengt die Einheit der vollkommenen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, kraft deren der Sohn, mit Ausnahme der Vaterschaft, Alles mit dem Vater gemeinsam haben muß. γ) Sie spaltet die untheilbare Einheit des Vaters in sich selbst, indem der Charakter des spirator oder προβολεύς nicht mehr in der Vaterschaft enthalten und auf sie gegründet erscheint, sondern, unvermittelt neben der Vaterschaft stehend, ebenso eine Person constituiren muß, wie diese, also aus dem Vater zwei Personen gemacht werden[2]. 888

b. Die Häresie des Schisma's verwirrt und zerstört die Einheit der Trinität im Ganzen. α) Sie vernichtet die feste Ordnung und Reihenfolge, kraft deren die drei Personen eine fortlaufende goldene Kette bilden[3]. β) Sie zerstört die organische Verbindung der beiden trinitarischen Produktionen (wie sie gerade von den griechischen 889

[1] Vgl. *Basil.* unten.
[2] Vgl. hiezu bes. *Calecas* op. cit. l. III. am Anfange.
[3] Vgl. *Greg. Naz.* or. 31 al. 37: ἐν ἤρτηται τοῦ ἑνός, ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος.

Vätern so stark betont wird) wodurch dieselben, als eine aus der andern hervorgehend und eine auf die andere abzielend, sich wechselseitig bedingen und ineinander greifen. γ) Vor Allem zerstört sie die allseitige Verkettung der göttlichen Personen, vermöge deren jede einzelne, zu den beiden anderen in unmittelbarer Beziehung stehend, jede in besonderer Weise, ein Bindeglied für die beiden anderen bildet[1]. So betonen die griechischen Väter die Mittelstellung des Sohnes zwischen Vater und hl. Geist, indem der Sohn vom Vater ausgehend von sich den hl. Geist ausgehen lasse, und so der Vater durch ihn in Relation zum hl. Geist trete und der hl. Geist durch ihn mit dem Vater verbunden werde[2]. Die lateinischen Väter hingegen betonen vorzüglich, daß der hl. Geist als Erguß der beiderseitigen Liebe das Bindeglied oder ein förmliches Band, vinculum, osculum amplexus[3] sei zwischen Vater und Sohn.

890 c. Die Häresie des Schisma's verstümmelt endlich die Trinität im Einzelnen wie im Ganzen. Denn α) der Vater ist nur dann vollkommener Vater, wenn er dem Sohne durch die Zeugung Alles, was er selbst besitzt, geben kann und gibt, und folglich ihm auch die ganze Fruchtbarkeit gibt, die sich mit dem hypostatischen Charakter desselben verträgt. β) Der Sohn ist nur dann vollkommener Sohn, wenn er dem Vater auch in der Spiration ähnlich und gleich ist, und wenn insbesondere der Geist des Vaters eben kraft seiner Zeugung aus dem Vater auch sein Geist ist, und nicht erst durch einen zweiten Akt des Vaters ihm mitgetheilt wird. γ) Der hl. Geist aber ist nicht nur als vollkommener Geist, sondern auch überhaupt als besondere Person nur dadurch denkbar,

---

[1] Sehr schön erklärt dieß *Basil.* ep. 38 n. 4: Per quas quis cogitationes majestatem unius earum, quae in Trinitate creduntur, personarum intellexerit, per easdem sine ullo discrimine procedet, in Patre et Filio et Spiritu S. gloriam cernens .... nullo spatio intercedente, quod *divinae essentiae harmoniam* hiulcam efficiat, *continuum* interjectu vacui dirimens. Sed qui *Patrem* intellexit et eum in seipso intellexit, et *Filium* animi perceptione simul est complexus; qui autem percepit *Filium*, a Filio *Spiritum* non separavit, sed *consequenter quidem secundum ordinem, coniuncte vero secundum naturam*, trium simul permixtam in seipso fidem expressit. (Auf Grund der in diesem Satze ausgesprochenen continuirlichen Reihenfolge der drei Personen, wird dann im Folgenden bei jeder einzelnen gezeigt, wie sie mit den beiden andern aufs Engste verbunden sei und dieselben verbinde). Et [= Itaque] 1) qui *Spiritum* tantum dixit, comprehendit simul hac confessione et eum, cuius Spiritus est; et quia *Christi est Spiritus et ex Deo*, quemadmodum dicit Paulus, sicut qui ex *catena* (ἅλυσι) extremum unum apprehendit, alterum etiam extremum simul attraxit, ita, qui Spiritum attraxit, ut ait propheta (Ps. 118), et Filium et Patrem per ipsum simul traxit. 2) Quin etiam *Filium* si quis vere apprehenderit, *habebit eum utrinque, hinc quidem Patrem suum, illinc vero Spiritum proprium una secum adducentem*; neque enim a Patre, qui semper est in Patre, abscindi poterit, neque a proprio Spiritu umquam seiungetur, qui in ipso efficit omnia. 3) Similiter autem et qui *Patrem* recepit, simul quoque et Filium et Spiritum potestate recepit; non enim potest ullo modo sectio aut divisio excogitari, ita ut *aut Filius absque Patre intelligatur*, aut *Spiritus seiungatur a Filio*: sed in his ineffabilis quaedam et incomprehensibilis deprehenditur tum societas, tum distinctio, neque hypostaseon differentia naturae coniunctionem divellente, neque essentiae communitate indiciorum proprietatem confundente.

[2] Vgl. oben n. 866 ff. u. n. 877. Noch *Joan. Damasc.* l. c. 13 pg. 151 sagt: τὸ πνεῦμα δι' υἱοῦ τῷ πατρὶ συναπτόμενον. (wörtlich aus *Basil.* de Sp. S. c. 18.)

[3] Dieselbe Auffassung hat auch von den Griechen Epiph. haer. 36. n. 6; der den hl. Geist συνδεσμός der Trinität nennt.

daß der Sohn zu ihm in einem prinzipiellen Verhältnisse steht. Denn αα) es ist ein schon von den Vätern adoptirtes Axiom, daß aller Personenunterschied in Gott, wie er nur durch Ursprünge begründet wird, so auch nur zwischen Prinzip und Produkt sich geltend machen kann; ββ) in Gott ist kein Unterschied denkbar, der nicht zugleich die innigste und unmittelbarste Verbindung der Unterschiedenen einschlöße; γγ) da namentlich nach den griechischen Vätern der Vater den hl. Geist nur durch den Sohn, nicht neben dem Sohne hervorbringt, würde der hl. Geist nicht aus dem Sohne heraustreten, sondern Eins mit ihm bleiben, wenn der Sohn ihn nicht von sich ausgehen ließe. — In der Vernichtung der dritten göttlichen Person trifft das Schisma mit den Macedonianern zusammen, wie es denn auch, gleich diesen, der katholischen Lehre den Vorwurf macht, daß sie den hl. Geist zum Enkel des Vaters mache; im hl. Geiste aber vernichtet es auch, wie jene, das συμπλήρωμα der Trinität und verstümmelt damit die Trinität als solche.

Ganz besonders charakteristisch für den liebeleeren Geist des Schisma's ist es, daß es in dem Filioque den prägnanten Ausdruck eines Dogma's anfeindet, in welchem die römische Kirche, „die Vorsitzerin des Liebesbundes", von jeher das vollkommenste und herrlichste Ideal und die Quelle aller Liebesgemeinschaft verehrt und gefeiert hat. 891

Im Vorstehenden haben wir in der Form der deductio ad absurdum, durch Hinweis auf die zahlreichen in der traditionellen Lehre der Kirche enthaltenen Punkte, welche durch die Läugnung des Ausgangs vom Sohne verletzt werden, die theologischen Gründe angegeben, welche diesen Ausgang fordern. Von den Theologen wird meist am eingehendsten der Grund discutirt, welcher darin liegt, daß mit der Läugnung des Ausganges vom Sohne auch der Unterschied des hl. Geistes vom Sohne wegfallen würde. Daß der Unterschied, welcher thatsächlich besteht, wegfallen würde, ist klar; und inwieweit es ein schon durch die ältere Tradition festgestellter positiver Satz ist, daß überhaupt in Gott kein Unterschied, als zwischen den durch eine Relation des Ursprungs zugleich geschiedenen und verbundenen Extremen, stattfinde, ist die Argumentation aus diesem allgemeinen Satze auf unseren besonderen Fall für katholische Theologen unbestreitbar, besonders nachdem in dem Decr. pro Jacobitis entschieden worden: in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Aber es kann die Frage aufgeworfen werden, ob dieses Prinzip nicht etwa bloß aus dem Dogma abstrahirt sei, sondern auch in seiner ganzen Strenge a *priori* evident sei, oder ob man nicht etwa sagen könne, die Zeugung und Hauchung würden schon dadurch allein verschiedene Produkte hervorbringen können, daß jene durch die Erkenntniß, letztere durch das Wollen in Gott zu Stande komme. Der hl. Thomas mit der ungeheuren Mehrzahl der Theologen behauptet entschieden das erstere (vgl. 1. p. q. 26. a. 2.; de pot. q. 10 a. 4.; c. gent. l. 4 c. 24—25), Skotus das letztere, und ist dieß eine der berühmtesten Controversen zwischen den beiden Schulen, auf welche wir wegen ihrer Subtilität hier nicht näher eingehen. Für die Controverse mit den Griechen genügt es, diesem Punkte die Fassung zu geben, in welcher wir ihn oben n. 890. vorgelegt haben. Vgl. darüber von den Skotisten *Joan. de Rada* l. I. contr. 15. und neuerdings gegen dieselben *Franzelin* l. c. th. 40. 892

γ. Vater Sohn und hl. Geist als göttliche Hypostasen und Personen. Name und Begriff von Hypostase und Person in der Anwendung auf Gott.

§ 114.

Literatur: *Bas.* ep. 38 al. 37; *Greg. Nyss.* opusc. de comm. notion.; *Thom.* 1. p. q. 21; qq. disp. de pot. 9. 9; *Petav.* de Trin. l. 4.; *Tiphanus* de hypostasi; *Guil.*

Nottebaum de personae vel hypostasis notione et usu; Kuhn § 29; Kleutgen I. Abs. 3. Cap. 3. § I u. III; *Franzelin* thes. 21—24.

893 I. So wenig, wie in der hl. Schrift selbst, war ursprünglich in der kirchlichen Tradition für die Subjekte, welche in Gott unterschieden und gezählt werden, ein gemeinschaftlicher Name, resp. technisch formulirter Begriff festgestellt, wie man auch die Einheit in Gott einfach als „Einheit Gottes oder der Gottheit" hinstellte. Selbst in den dogmatischen Entscheidungen des III. und IV. Jahrhunderts ist meist nur in concreto vom Vater, Sohn und hl. Geist die Rede, und wenn das Collektivum τριάς (Dreiheit) gebraucht wurde, setzte man keinen Namen bei, der das, was in Gott zählbar sei, generell bezeichnete. In dem Maaße aber, als man gegenüber den Häresieen genöthigt war, die Einheit in Gott als Einheit der Wesenheit (οὐσία, bei den griechischen Vätern fast ausschließlich gebraucht) und der Natur (natura, mit Vorzug von den Lateinern gebraucht) resp. der Substanz zu bezeichnen: ergab sich auch die Nothwendigkeit, für die drei Subjekte, deren Wesenseinheit man behauptete, einen Namen zu fixiren, der sowohl ihr Verhältniß zur Wesenheit und Natur, als Träger und Inhaber derselben, wie ihre Unterscheidbarkeit untereinander in treffender Weise ausdrückte.

894 Als solche Namen treten schon im III. Jahrhundert bei Origenes ὑπόστασις, bei Tertullian *persona* hervor. Der Gebrauch wurde aber erst allmählig durch die Väter des IV. Jahrhunderts allgemein, wie z. B. Gregor v. Naz. sich oft noch statt derselben verschiedener Umschreibungen bedient (z. B. τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, τὰ ὧν ἡ θεότης, τὰ ἃ ἡ θεότης), und ehe er vollständig zum Durchbruch kam, gingen nicht unbedeutende Controversen vorher; ja, der ganze und volle Sinn, welchen jene beiden Namen nach Etymologie und Sprachgebrauch ausdrücken können, sowie das Verhältniß, in welchem beide zu einander stehen, wurde theilweise erst später, nachdem der Gebrauch bereits festgestellt war, zum vollen Bewußtsein gebracht. Die Ausgleichung des beiderseitigen Sprachgebrauches der Griechen und Lateiner und eine bestimmtere Fassung des Gedankens wurde dadurch vermittelt, daß man ὑπόστασις mit *subsistentia* (bei den Vätern konkret für subsi*stens*, das Selbständige, bei den Scholastikern aber nur als Abstraktum [die Selbständigkeit] gebraucht) und *suppositum* übersetzte; beide Formen kommen schon bei Ambrosius vor (vgl. Petav. l. 3. c. 3. c. 6 und 12); die letztere ist aber erst in der Scholastik in allgemeinen Gebrauch gekommen.

895 Die berühmte in das meletianische Schisma zu Antiochien hineinspielende Controverse über diese Namen beruhte, zum Theil wenigstens, auf einem Mißverständniß des griechischen Sprachgebrauches bei den Lateinern und des lateinischen bei den Griechen. Die Lateiner meinten, das griechische ὑπόστασις bedeute genau dasselbe, wie das lateinische substantia: da man nun im Lateinischen, wo substantia auch für essentia = οὐσία gebraucht und das homousios mit consubstantialis übersetzt wird, nicht füglich sagen kann, Vater, Sohn und hl. Geist seien drei Substanzen, so meinten sie, es dürfe auch nicht von drei Hypostasen gesprochen werden. Und in der That kann das griechische hypostasis etymologisch nicht nur die Bedeutung von substantia haben; es wurde auch ursprünglich vielfach so gebraucht, u. A. auch in der hl. Schrift (Hebr. 1, 3 figura substantiae ejus [1]); auch sonst setzt die

---

[1] Basil. will ep. 38. fin. ὑπόστασις hier in seiner strictesten Bedeutung nehmen. Anderwärts (hom. c. Sabell.) hingegen macht er selbst darauf aufmerksam, daß figura sub-

lateinische Uebersetzung durchgängig substantia für hypostasis, wo letzteres in der hl. Schrift in figürlichem Sinne gebraucht wird z. B. für Antheil (Hebr. 3, 14: Participes Christi effecti sumus, si tamen initium substantiae ejus usque ad finem firmiter retineamus), für Vergegenwärtigung, resp. Fundament (Hebr. 11, 1: Fides sperandarum substantia rerum) oder für Anlaß und Gegenstand einer Empfindung oder Rede (1 Cor. 9, 4: ne erubescamus in hac substantia und 11, 17 loquor quasi in insipientia in hac substantia gloriae = gloriationis). Die spezifische Bedeutung, in welcher die griechischen Väter das Wort ὑπόστασις im Gegensatz zu οὐσία und im Unterschied von substantia gebrauchten, war dem Worte erst von ihnen selbst gegeben, und mußte daher dasselbe den Lateinern so lange befremdlich oder doch unübersetzbar erscheinen, bis bei ihnen statt substantia die Ausdrücke *subsistentia* und *suppositum* zur Geltung kamen, von denen das erstere in der That auch weit mehr der sprachlichen Färbung von ὑπόστασις entspricht; denn das dem letzteren entsprechende Verbum ὑφιστάναι hat bei den Vätern nicht den Sinn von substare, sondern von subsistere = in sich und für sich bestehen.

Andererseits meinten die Griechen, das lateinische persona bedeute soviel, wie das griechische πρόσωπον, und könne wie dieses leicht in sabellianischem Sinne gebraucht und verstanden werden. In der That sind beide Ausdrücke sehr verwandt, indem persona ursprünglich eine Gesichtsmaske, πρόσωπον das Antlitz bezeichnet; beide werden auch daraufhin gebraucht für äußere Erscheinung oder äußeres Ansehen, und weiterhin für die Rolle, die Jemand spielt, bald auf Grund einer bestimmten eigenen Eigenschaft, bald auf Grund der Stellvertretung eines Andern, mit dessen Ansehen er gewissermaßen bekleidet ist. In diesen Bedeutungen kommt πρόσωπον in der hl. Schrift sehr oft und fast ausschließlich vor und wird auch fast immer mit persona übersetzt (z. B. aspicere, considerare personam alicujus, donare in persona alicujus. Vgl. *Nottebaum* l. c. § 5). Nach diesem Sprachgebrauche konnte man daher sowohl im sabellianischen Sinne sagen, die Namen Vater, Sohn und hl. Geist bezeichneten bloß ein Subjekt unter verschiedenen Rollen und Funktionen, wie man in katholischem Sinne sagen konnte, der Sohn spreche in der Person, d. h. im Namen des Vaters, und er trete bald in der Person Gottes, bald in der des Menschen auf. In der Gottes- und Trinitätslehre aber wird πρόσωπον = facies bald im Allgemeinen für die Erscheinung Gottes (z. B. videre Dominum a facie ad faciem), bald speziell für die Erscheinung des Vaters im Sohne als seinem Abbilde gebraucht, und gilt dann, wie der Name imago, als relativer Eigenname einer bestimmten Person, nicht als gleichbedeutend mit Person überhaupt. Im Lateinischen hatte man indeß den Namen Person zunächst auf die Würde eines handelnden und besitzenden Rechtssubjektes, dann weiter auf dieses Rechtssubjekt selbst übertragen und unterschied demnach sowohl das Rechtssubjekt von dem ihm zugehörigen Gegenstande des Rechtes, wie ein Rechtssubjekt von anderen, zu denen es im Verhältnisse gegenseitiger Achtung steht. In dieser Bedeutung läßt er sich dann nicht bloß ebenso bestimmt und so gut, wie hypostasis, der Wesenheit oder Substanz gegenüberstellen; er schließt vielmehr das, was die Hypostase im Gegensatz zur Wesenheit bezeichnen soll, in sich ein, indem er nicht bloß einen Träger, sondern einen eigentlichen Inhaber der Wesenheit bezeichnet. In dieser Bedeutung geht aber auch das lateinische persona weit hinaus nicht bloß über das griechische πρόσωπον, sondern auch über den Namen hypostasis; und wenn die griechischen Väter sich über die Armuth der lateinischen Sprache beklagten, weil diese kein Wort für ὑπόστασις habe, dann konnten auch die Lateiner umgekehrt klagen, daß die Griechen kein ganz entsprechendes Wort für persona hätten. Vgl. über diese Controverse *Petav.* l. 4. c. 4; Kuhn § 29. 896

II. Um die Anwendbarkeit der fraglichen Namen auf Gott und ihre Bedeutung bei Gott genauer zu bestimmen, muß erst auf die allgemeine Bedeutung derselben eingegangen werden. 897

1. Ὑπόστασις bezeichnet überhaupt das in sich selbst Stehende und für sich selbst Bestehende = *subsistens,* welches aber eben darum auch Anderes trägt und in sich hat, oder

---

stantiae hier parallel stehe mit splendor gloriae, und daß deßhalb ὑπόστασις dasselbe sei wie δόξα.

sich ihm unterstellt, also auch *suppositum* ist. Was eine Hypostase sein soll, muß also mindestens auch Substanz, d. h. kein bloßes Accidenz (Eigenschaft, Qualität oder Thätigkeit) sein. Aber nicht Alles, was Substanz heißt, ist sofort Hypostase; speziell sind es nicht die Theilsubstanzen, welche in einem substanziellen Ganzen als zu ihm gehörig enthalten sind (wie z. B. der Kopf oder die Arme des Menschen), sondern nur diejenigen, welche eine Totalsubstanz oder ein Ganzes für sich bilden. Ebensowenig ist Hypostase die substanzielle Wesenheit oder Natur, inwieweit sie mehreren derselben Art oder Gattung angehörigen Wesen gemeinsam ist, weil dieselbe als gemeinsame nicht in sich und für sich selbst besteht, sondern nur in den Einzelexemplaren der Art wirklich ist und diesen als ihren Subjekten zugeschrieben oder von ihnen ausgesagt wird (substantia secunda). Es ist also auch nothwendig, daß die Substanz als eine besondere Einzelsubstanz im Unterschied und Gegensatz zu allen übrigen Substanzen derselben Art gefaßt werde (substantia prima).

898 Diese Bedingungen lassen sich darin zusammenfassen, daß man sagt, die Hypostase sei eine substantia *individua* (dividere im Sinne von distribuere genommen), d. h. eine Substanz, welche als subst. in se tota nicht einem Ganzen zugetheilt, und als subst. singularis nicht an mehrere Einzelsubjekte vertheilt ist. Diese negative Bestimmung aber bringt naturgemäß die positive mit sich, daß eine Substanz insofern Hypostase ist, als sie in sich selbst und für sich selbst besteht, (substantia *subsistens*) und darum sich selbst angehört (subst. *sibi propria*). Wie aber die Substanz als Hypostase sich selbst angehört, so gehören ihr in dieser Eigenschaft auch alle Attribute, resp. Theile, welche an und in ihr sind, und sogar auch die in ihr verwirklichte Wesenheit und Natur selbst, und zwar so, daß diese ebendadurch, daß sie einer bestimmten Hypostase gehört, nicht mehr als communis, sondern als *propria* oder incommunicabilis erscheint. Hypostase und Wesenheit oder Natur verhalten sich daher so, daß jene immer das Subjekt oder die Trägerin (suppositum) der letzteren ist; Hypostase und Substanz aber verhalten sich so, daß die Substanz als eine sich selbst besitzende formell mit der Hypostase zusammenfällt, dagegen als eine sich selbst gehörige, ähnlich wie die Wesenheit und Natur, in einer Hypostase befindlich gedacht werden muß.

899 2. Der Begriff der Person bestimmt sich am besten dadurch, daß man sagt, dieselbe sei die Hypostase einer (ganz oder theilweise) **geistigen** Wesenheit und Natur, (subsistens in natura rationali oder suppositum naturae rationalis) oder eine substantia individua rationalis, also eine besondere Art von Hypostase. Die geistige Wesenheit und Natur ist daher nicht formell auch schon die Person selbst; sie gehört vielmehr der Person als einer wahren Hypostase, und wird in der Definition bloß aufgeführt, um die Person als eine besonders vollkommene Art der Hypostase (hypostasis *cum dignitate)* von andern (wie Baum, Thier), die bloße Sachen sind, zu unterscheiden. Diese Differenz der Vollkommenheit ist aber keine bloß materielle, als ob bei den Personen bloß das vollkommener wäre, was sie besitzen; sie ist zugleich eine formelle, weil die Personen eben vermöge ihrer höheren Wesenheit und Natur sich selbst und Alles, was sie haben, in höherer Weise besitzen, und nicht bloß als Träger, sondern als förmliche Inhaber ihrer Wesenheit und Natur auftreten, und nicht bloß irgendwie substantiae sibi *propriae* oder sich selbstgehörige Substanzen, sondern auch sui *juris*, d. h. selbstmächtige Substanzen sind.

900 Die unpersönlichen Hypostasen nämlich besitzen ihre Theile nicht mit einem eigentlichen Rechte, einem bewußten Genuß und freien Gebrauche oder eigentlicher Herrschaft; sie sind und bleiben daher bloße „Sachen“, kein eigentliches „Selbst“. Die Personen hingegen haben vermöge ihrer geistigen Natur 1) eine höhere Würde, kraft deren sie sowohl in sich selbst wie in ihrem Besitze geachtet werden müssen, also ein wahres Recht auf ihr Eigenthum. 2) Ebenso können sie durch ihr Selbstbewußtsein das, was sie sind und haben, wahrhaft genießen. 3) Deßgleichen entspringt aus dem Selbstbewußtsein die Fähigkeit zur freien zweckmäßigen Verfügung über die eigenen Kräfte und Thätigkeiten. Diese Würde und Selbstmächtigkeit der Personen schließt von selbst auch eine höhere Selbständigkeit ein, als den unpersönlichen Hypostasen zukommt. Die letztere äußert sich noch außerdem in folgenden drei Punkten: nämlich 1) darin, daß ihre geistige Substanz unvergänglich und unverlierbar ist,

und nicht durch Auflösung an eine andere Hypostase übergehen kann; 2) darin, daß die Person zwar einer höheren Person untergeordnet, aber von keiner andern Person als bloße Sache behandelt werden kann, sondern immer in gewisser Weise Selbstzweck bleibt, und 3) darin, daß die einzelnen Personen derselben Art als besondere Besitzer oder Eigenthümer mehr gegeneinander abgeschlossen und schärfer von einander geschieden, also mehr unvermischbar sind, als sonstige Hypostasen derselben Art, nicht zwar durch einen feindlichen Gegensatz, sondern eben darum, weil eine Person die andere achten muß, wie sich selbst, und eine Person durch eine andere nicht so verdrängt und ersetzt werden kann, wie eine Sache durch die andere.

III. Hinsichtlich der Anwendbarkeit der fraglichen Namen auf Gott 901
ist klar, daß das, was der Begriff der Hypostase und Person Vollkommenes enthält, bei Gott im höchsten Grade zutrifft, daß aber auch das, was er bei den Creaturen Unvollkommenes enthält, fallen gelassen werden muß, und insofern der Begriff zwar nur analog, aber eben darum im eminentesten Sinne auf Gott Anwendung findet.

1) Das Vollkommene an dem Begriffe liegt darin, daß die Hypostase nicht Theil eines Ganzen oder Attribut eines Subjektes, sondern die Trägerin und Inhaberin einer vollständigen Substanz, Wesenheit und Natur, und die Person eine würdevolle und selbstmächtige Inhaberin ist, welche ihr Eigenthum unwandelbar und als Selbstzweck besitzt, den andern Inhabern derselben Natur unvermischbar gegenübersteht und von diesen ebenso geachtet werden muß, wie von sich selbst. Alles dieses aber trifft bei dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste in eminenter Weise zu.

2) Das Unvollkommene aber bei den geschaffenen Hypostasen und 902
Personen besteht 1) darin, daß dieselben nicht absolut in sich selbst und für sich selbst bestehen, sondern außer und über sich in einem anderen Wesen ihr Prinzip und Endziel haben, also nicht absolut selbständig sind. Dazu kommt 2) daß bei den Personen, welche dieselbe Natur besitzen, die Einheit der Natur nur eine ideelle und spezifische, keine singuläre ist, und der Unterschied der Personen wesentlich auf einer Vervielfältigung der Substanz beruht, insofern also auch kein bloßer Unterschied der Personen als solcher, sondern zugleich in gewissem Sinne ein Unterschied der Substanz ist. Und damit hängt 3) zusammen, daß hier der Unterschied der Personen unabhängig ist von dem Ursprunge der einen aus der andern und auch nicht wesentlich eine Verbindung der Personen durch wechselseitige Achtung und Liebe einschließt. Im Gegensatze hiezu sind die göttlichen Personen 1) ebenso absolut selbständig, wie ihre Vollkommenheit und Würde die absolut höchste ist. 2) Bei ihnen ist ferner die Einheit der Substanz eine absolut singuläre, welche jede Vervielfältigung ausschließt, indem die göttliche Substanz nur dadurch in verschiedenen Personen subsistirt, daß sie letzteren in verschiedener Weise eignet, also bloß einen Unterschied der Personen als solcher zuläßt. Und 3) ist hier der Unterschied der Personen als solcher wiederum wesentlich und ausschließlich dadurch bedingt, daß dieselben in einem ewigen Ursprungsverhältniß zu einander stehen; er ist darum auch so beschaffen, daß er die Personen wesentlich aneinanderkettet und auf einander anweist, und die innigste wechselseitige Achtung und Liebe nothwendig mit sich führt.

IV. Im Hinblick auf diesen Unterschied zwischen den göttlichen und 903

den geschaffenen Personen muß auch die für letztere gegebene Definition in der Anwendung auf die ersteren modifizirt werden. Der Begriff, daß die Person der besondere von anderen Trägern verschiedene Träger und Inhaber oder die Hypostase einer geistigen Natur ist, gilt beiderseits gleichmäßig; nicht aber die gewöhnliche Definition der Hypostase als einer substantia *subsistens* et *individua*.

904 Bei Gott nämlich kann und muß man, auch abgesehen von dem Unterschiede der Personen untereinander, schon im gewissen Sinne sagen, daß seine Substanz subsistire und individuell sei, und ist dieß sogar die nothwendige Voraussetzung, um bei ihm die Subsistenz und Individualität der verschiedenen Hypostasen zu begreifen. Denn wie die göttliche Substanz wesentlich existirt, so existirt sie auch wesentlich in sich selbst und für sich selbst, so daß sie in keiner Weise Theil eines anderen Wesens sein, sondern nur sich selbst angehören kann; und weil sie ferner ebenso wesentlich in ihrer Art die einzige ist und keine Vervielfältigung zuläßt, so ist sie auch vermöge dieser Einzigkeit in eminenter Weise individuell. Wenn daher bei Gott der Begriff der substantia subsistens et individua zur Charakteristik der verschiedenen Hypostasen dienen soll, dann muß die Subsistenz, d. h. die Selbständigkeit und Selbstangehörigkeit, nicht bloß im Gegensatz zur Unselbständigkeit einer Theilsubstanz, sondern in der besonderen Form gefaßt werden, wie sie sich in den einzelnen Inhabern der göttlichen Substanz bethätigt; und ebenso muß die Individualität nicht, wie bei den Creaturen, bloß im Gegensatz zur Gemeinsamkeit des Artbegriffes, sondern im Gegensatz zur Vertheilbarkeit eines einzigen untheilbaren Objektes an verschiedene Besitzer gefaßt werden, so daß sie eben mit der besonderen Form dieses Besitzes zusammenfällt. Darum aber braucht man nicht zu sagen, in Gott gebe es eine doppelte Subsistenz und Individualität, eine Subsistenz der Substanz an sich (subsist. communis) und eine andere in den einzelnen Personen (subsist. propria); denn die Subsistenz und Individualität der Personen besteht nicht unabhängig neben der der Substanz überhaupt; sondern die erstere wurzelt in der letzteren und ist nur eine ihr wesentlich zukommende Modalität derselben, oder ein τρόπος ὑπάρξεως, nämlich ein subsistere *distincte* und ein individuari *incommunicabiliter*. Ja, darin gerade zeigt sich der eigenthümliche erhabene Charakter der Subsistenz und Individualität, welche der göttlichen Substanz an sich zukommt, daß sie als absolute Subsistenz und absolute Individualität reich und mächtig genug ist, um sich nicht nur in Einer Form des Bestandes und Besitzes, sondern in dreifacher Form darzustellen und in drei untereinander verschiedenen Subjekten und Individuen aufzutreten.

905 Vgl. hiezu bes. *Thom.* q. disp. de pot. q. 9. a. 5 ad 14: Dicendum, quod *in rebus creatis* principia individuantia duo habent: quorum unum est, quod sunt principium subsistendi, natura enim communis de se non subsistit, nisi in singularibus; aliud est, quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur. *In divinis* autem proprietates personales hoc solum habent, quod *supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae;* ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens. Sed e converso proprietates personales habent, quod subsistant, ab essentia; ex eo enim paternitas habet, quod sit res subsistens, quia essentia divina

cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur, quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam, quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere: tamen ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes. Ueber die früher viel ventilirte Frage nach dem Unterschiede der subsistentia communis essentiae und particularis personarum vgl. bes. im Anschluß an obige Stelle des hl. Thomas *Philipp.* a. ss. Trin. tr. 3. disp. 3; *Gonet.* Manuale tr. 6 c. 5 § 3—4; *Ruiz* disp. 32; *Petav.* l. 4 c. 12.

Das positive Verhältniß der göttlichen Hypostasen zur Gottheit läßt sich nach den oben n. 891 mitgetheilten Aeußerungen des hl. Gregor von Nazianz in dreifacher Weise bestimmen. Die Personen sind 1) Subjecte, in denen die Gottheit ist, nicht wie eine Form im Stoffe oder ein Theil im Ganzen, sondern wie ein Prädicat in seinem Subjecte, in dem es seine Verwirklichung findet. Es sind 2) Subjecte, deren die Gottheit ist, d. h. denen sie als ihr Eigenthum angehört und welche über sie verfügen können. Es sind 3) Subjecte, welche auch die Gottheit selbst sind, d. h. von dieser nicht reell verschieden, sondern wesentlich Eins mit ihr sind, weil sie die Gottheit nur so besitzen, daß diese in ihnen sich selbst besitzt. In der ersten Hinsicht erscheint die Gottheit zunächst als Wesenheit (essentia) oder als das, was Gott ist, die Hypostasen aber als *supposita*, in denen die Wesenheit ist; in der zweiten erscheint die Gottheit zunächst als Natur (natura), weil die Natur als Princip der Thätigkeit es eben ist, worauf es beim Besitze der Wesenheit vorzüglich ankommt, die Hypostasen aber als Personen, weil nur die persönlichen Hypostasen den vollen Besitz ihrer Natur haben; in der dritten endlich erscheint die Gottheit zunächst als *substantia*, deren Sein zugleich das Sein der Hypostase ist, die Hypostasen aber als *subsistentes* oder subsistentiae, d. h. als solche, welche nichts anderes sind, als die Substanz selbst in einer besonderen Form der Selbstangehörigkeit. 906

Die griechischen Väter, welche für Person durchgängig hypostasis (= subsistentia oder suppositum) gebrauchen, setzen dem entsprechend in der Trinitätslehre auch regelmäßig für die Wesenheit οὐσία (= essentia oder substantia). Die lateinischen Väter hingegen gebrauchen durchweg die Antithese von persona und natura. Indeß stellten auch die Griechen der hypostasis die φύσις (= natura) in der Incarnationslehre gegenüber, indem sie die Gottheit und die Menschheit als zwei Naturen bezeichneten, aus dem naheliegenden Grunde, weil die Menschheit zwar ebenso, wie die Gottheit, eine im Besitze der Hypostase befindliche und ihrer Verfügung unterstellte Natur ist, nicht aber auch in gleicher Weise die Hypostase constituirt und das Wesen derselben ausmacht, wie die Gottheit. Der Unterschied in der Ausdrucksweise aber involvirte auch einen gewissen Unterschied in der Auffassungsweise, indem die Griechen das Verhältniß der Personen mehr organisch, die Lateiner aber mehr persönlich, d. h. einen persönlichen Wechselverkehr involvirend dachten. Das zeigt sich besonders in der verschiedenen Auffassungsweise des Ursprungs des hl. Geistes (s. oben n. 877 und unten § 121 u. 122. 907

In neuester Zeit aber hat man in Deutschland (bes. in der Günther'schen Philosophie) durch einseitige und willkürliche Betonung des lateinischen Ausdrucks persona, im Gegensatz zu dem patristischen hypostasis, die Trinitätslehre, anstatt sie, wie man vorgab, weiter zu bilden und reiner zu gestalten, geradezu auf den Kopf gestellt. Man nahm nämlich im Begriffe der Person und Persönlichkeit das heraus, was die Person von den unpersönlichen Hypostasen unterscheidet, das Selbstbewußtsein, und setzte sie so in Gegensatz nicht zu ihrer eigenen geistigen Natur, die der Person angehört, sondern zu den ungeistigen Naturen, die man nach modernem Sprachgebrauche schlechthin „Natur" nennt. So mußte man denn in Gott entweder bloß Eine Person, wie nur Ein Bewußtsein, oder, wenn drei Personen, auch ein dreifaches Bewußtsein, also auch drei Substanzen annehmen. Vgl. dagegen die ausführliche Darstellung bei Kleutgen l. c. § 4. 908

V. Obgleich aber die göttlichen Personen Personen sind im absoluten d. h. höchsten Sinne des Wortes, so schließt das doch nicht aus, sondern ein, 909

daß dieselben untereinander wesentlich relativ sind, d. h. daß die einzelnen nur insofern als besondere und gesonderte Besitzer der göttlichen Natur erscheinen, als eine zur anderen wesentlich im Verhältniß des Prinzips zu seinem Produkte, oder umgekehrt, steht, und daß folglich die einzelnen die Natur nur insofern für sich besitzen, als sie dieselbe zugleich für Andere oder von Anderen besitzen. Anderenfalls wäre nämlich weder ein Unterschied unter den Personen denkbar, so daß es nur Eine absolute Person geben könnte, noch würden die verschiedenen Personen als solche untereinander in der innigen Verbindung stehen, in welcher sie als absolut vollkommene Personen zu einander stehen müssen. Noch mehr: weil die Beziehung der Personen aufeinander einzig und allein die Verschiedenheit im Besitze derselben göttlichen Natur bestimmt, so ist die Beziehung einer Person zur anderen in Gott nicht bloß, wie bei geschöpflichen Personen, ein distinktives Attribut der einzelnen Personen, sondern sie macht zugleich den fundamentalen constitutiven Charakter aus, in welchem die Besonderheit der einzelnen Personen besteht.

910 Wenn man daher den spezifischen Begriff der göttlichen Personen vollständig bestimmen will, so muß man sagen: dieselben seien nicht nur irgendwie relative, d. h. zu Anderen in Beziehung stehende oder eine solche Beziehung in sich tragende Inhaber der göttlichen Natur, sondern sie seien auch nichts Anderes, als subsistirende Relationen, d. h. Relationen, welche mit der Substanz Gottes identisch sind und dieselbe als in einer gesonderten Weise subsistirend oder sich selbst angehörig darstellen. Umgekehrt kann man auch sagen: sie seien die Eine göttliche Substanz unter einer bestimmten Relation, d. h. wie sie in ihrer Subsistenz durch die Relation des Ursprungs zu einer besonderen Form der Selbstangehörigkeit und des Selbstbesitzes bestimmt wird. Der Name „Person“ drückt allerdings bei Gott so wenig, wie bei den Geschöpfen, durch sich selbst diese wesentliche Relativität der göttlichen Personen aus, oder mit anderen Worten, formell hat er keine relative Bedeutung; aber die Sache, die damit bezeichnet wird, ist thatsächlich eine subsistirende Relation oder die Substanz unter einer bestimmten Relation, wie denn auch die speziellen Namen der einzelnen Personen, Vater, Sohn und hl. Geist (d. h. Geist des Vaters und des Sohnes) ausdrücklich die Relation aussprechen. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 29. a. 3.

911 Diese Formulirung der Constitution der göttlichen Personen ist zuerst ausführlich vom hl. Augustinus (Trin. l. 7) erörtert und festgestellt worden, und von ihm ist sie in das toletanische Symbolum übergegangen. Im Mittelalter ist sie im Anschluß an das Lateran. IV. weiter ausgebildet und durchgeführt worden. Jedenfalls muß man aber, um nicht in zu abstrakte oder abstruse Begriffe hineinzugerathen, im Auge behalten, daß die Relationen in Gott relationes *originis* sind, daß sie aber auch so nicht auf einer origo der göttlichen Substanz selbst, sondern auf einer origo des Besitzes derselben fußen, also relationes originis *per communicationem substantiae* sind. So begreift man, wie sie einerseits formell und zunächst die Verschiedenheit des Besitzes constituiren, also nicht die gemeinsame Substanz als solche relativ machen, und wie sie doch zugleich, ebenso wie die Besitzer selber, mit der Substanz reell identisch sein können. Wegen der subtilen Natur der einschlägigen Fragen lassen wir uns hier nicht weiter darauf ein und verweisen für das Nähere auf *Thom.* de pot. q. 8; *Franzelin* de Trin. thes. 22—23; Kleutgen Th. d. Vorz. l. c.

Die Güntherianer hatten auch hier wieder das katholische Dogma auf den Kopf gestellt, indem sie nicht Eine Substanz mit drei durch Wechselrelationen unterschiedenen Personen, sondern drei Substanzen annahmen, die durch Eine Relation verbunden seien. Sie beriefen sich dafür u. A. auf eine angeblich von Leibniß in einer Randglosse zu seinem systema theol. aufgestellte Formel: Sunt ergo tres substantiae singulares, relatio una absoluta, quae illas complectitur. Ein Beweis ist diese Citation ohnehin nicht; aber man darf auch wohl zu Ehren Leibnißens annehmen, daß die Version der Pariser Ausgabe die ursprüngliche ist: sunt ergo tres substantiae relativae, una absoluta, quae illas complectitur.

δ. Die Unterschiede der göttlichen Personen im Einzelnen und die darauf bezüglichen distinktiven Merkmale (notiones).

§ 115.

Literatur: *Thom.* q. 30—31; *Ruiz* disp. 36—40; 46—47; *Franzelin* thes. 25.

Obgleich man in derjenigen Periode der patristischen Zeit, wo die 912
Trinitätslehre vorzüglich ausgebildet wurde, im IV.—V. Jahrhundert, mehr die Einheit der göttlichen Personen als ihre Unterschiede in Betracht zog, so ist doch auch damals schon die Theorie und Terminologie der Unterschiede in ihren Grundzügen vollständig ausgestaltet worden; und was etwa noch fehlte, ist vom hl. Augustinus nachgetragen worden, so daß die Scholastik hier fast nichts zu thun hatte, als die Lehre und Lehrform der Väter zu reproduziren.

Verschiedene formelle Fragen über die Natur der Unterschiede in Gott, welche von 913
den älteren Theologen sehr ausführlich und subtil behandelt werden, brauchen wir hier nur anzudeuten, da ihr sachlicher Inhalt im Vorhergehenden und Nachfolgenden hinreichend besprochen ist. Dahin gehört die Frage über die Zählbarkeit des Unterschiedenen in Gott, die Lehre, daß man nur ali*us* und ali*us*, nicht ali*ud* und ali*ud* sagen könne; daß die distincta nicht zugleich diversa, aliena, differentia, separata seien u. s. w.

I. Die ganze Unterscheidung der göttlichen Personen, oder die oeconomia 914
nach Tertullian, hat zur Voraussetzung die Monarchie, d. h. die Einheit und Einzigkeit der göttlichen Wesenheit überhaupt und speziell die Einheit und Einzigkeit Einer Person, worin die göttliche Wesenheit ursprünglich, als ureigenes, nicht mitgetheiltes oder empfangenes Eigenthum vorhanden ist. Sie wird folglich dadurch bewerkstelligt, daß jene erste Person wesentlich eine produzirende und mittheilende Person ist und so andere Personen aus sich hervorbringt und denselben ihre Wesenheit mittheilt.

II. Die von der ersten Person ausgehende Produktion und Mit- 915
theilung ist aber eine zweifache, und folglich ebenso der entsprechende Ausgang (processio, πρόοδος): nämlich die Zeugung (generatio, γέννησις), welche in der ersten Person allein, und der Ausgang im engeren Sinne (spiratio, πνεῦσις, oder auch προβολή von der aktiven Seite, processio, ἐκπόρευσις von der passiven Seite), welcher in der ersten und zweiten Person gemeinschaftlich ihren Grund hat.

III. In Folge dessen gestaltet sich in Gott eine dreifache positive 916
Grundform des Besitzes der göttlichen Natur (τρόποι ὑπάρξεως), nämlich: a) eine Form des sich mittheilenden Besitzes oder des Besitzes für sich und für Andere, und b) zwei Formen des empfangenden Besitzes oder des Besitzes für sich und von Anderen, von denen wiederum die erste

von der zweiten sich dadurch unterscheidet, daß sie dieser gegenüber zugleich an der Form des mittheilenden Besitzes theilnimmt. Diese drei Grundformen des Besitzes aber sind ebenso viele unterscheidende und constituirende Grundeigenthümlichkeiten von drei Personen (ἰδιώματα ὑποστατικά, proprietates oder characteres personales et constituentes), von denen auch die einzelnen Personen ihre Namen haben: nämlich der Vater von der Vaterschaft, (πατρότης, paternitas) der Sohn von der Sohnschaft, (υἱότης, filiatio) und der hl. Geist vom Gehauchtsein (πνεῦμα von πνέειν, und spiritus von spirare).

917 Daß die *spiratio activa* nicht ebenfalls als eine constituirende Eigenthümlichkeit neben der Vaterschaft und Sohnschaft aufgeführt wird, darf nicht auffallen; denn sie stellt keine neue Grundform des Besitzes neben der in der Vaterschaft und Sohnschaft bestehenden Form dar, sondern ist bloß Attribut zweier bereits constituirter Besitzformen. Letzteres ist sie aber in der Weise, daß sie in dem vollen Begriffe der Vaterschaft und Sohnschaft enthalten ist, den vollen Inhalt dieser beiden Charaktere enthüllt, und damit die Eigenthümlichkeit beider Besitzformen erst vollständig an's Licht stellt. Zum vollen Begriffe der Vaterschaft und Sohnschaft gehört nämlich auch das, was dem Vater und Sohn in Folge ihres beiderseitigen Charakters weiterhin zukommt, daß also der Vater als Prinzip der ersten Produktion in der Gottheit auch Prinzip der zweiten Produktion, und der Sohn als Produkt der ersten Produktion auch Prinzip der zweiten ist. Zum vollen Inhalte der Vaterschaft und Sohnschaft gehört, daß der Vater den Sohn auch als Spirator zeugt, und der Sohn mit dem Vater, wie in Allem, so auch in der Spiration Eins ist. Indem aber der Vater als Vater zugleich spirirend und der Sohn als Sohn ebenfalls spirirend ist, wird auch die Eigenthümlichkeit beider Besitzformen näher dahin bestimmt, daß der Vater Prinzip aller Mittheilung und bloß mittheilendes Prinzip ist, der Sohn aber bloß Prinzip Einer Mittheilung, sowie empfangendes und mittheilendes Prinzip zugleich ist. Vgl. *Franzelin* l. c.

918 IV. Wie aus der doppelten Produktion in Gott eine dreifache Grundform des Besitzes sich ergibt, so resultirt daraus eine Vierheit von realen Beziehungen (relationes, σχέσεις), resp. eine Zweiheit von Wechselbeziehungen. Jede Produktion begründet nämlich zwei Beziehungen, die des Prinzips zu dem Produkte und umgekehrt; die Zeugung also begründet die Beziehung des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater, die Spiration die Beziehung von Vater und Sohn zum hl. Geiste und des hl. Geistes zu Vater und Sohn. Und dieser realen Beziehungen sind auch bloß vier, nicht etwa sechs, weil die Spiration vom Vater und Sohn als von Einem Prinzip ausgeht, und folglich Vater und Sohn nicht durch zwei gleichnamige Beziehungen, sondern durch eine einzige untheilbare Beziehung dem hl. Geiste gegenüberstehen. Alle diese Beziehungen sind reale, nicht bloß logische Beziehungen, weil sie auf einer realen Produktion beruhen und das reale Sein des Prinzips sowohl wie des Produktes bedingen. Sie haben daher auch wesentlich eine doppelte Funktion, die der Unterscheidung zwischen dem terminus a quo und dem terminus ad quem, und die der Verbindung des einen mit dem andern; oder vielmehr sie unterscheiden nur insofern, als

sie zugleich die Unterschiedenen als wesentlich zusammengehörig darstellen, so daß mit dem Wegfalle des einen correspondirenden Terminus auch der andere aufhören würde, das zu sein, was er ist. Und das gilt auch von dem Verhältnisse des Vaters und Sohnes zum hl. Geiste; denn obgleich Vater und Sohn als solche nicht erst durch die Spiration constituirt werden, so würden sie doch ohne die Spiration nicht ganz das sein, was sie wesentlich sind.

V. Alle besonderen Merkmale, welche in Gott die einzelnen Personen nach ihrer Eigenthümlichkeit kennzeichnen und von den andern unterscheiden, nennt man in der theologischen Sprache *proprietates*, ἰδιώματα oder ἰδιότητες, und in wiefern sie unserer unterscheidenden Erkenntniß entsprechen, *notiones distinguentes*, resp. *personales*, ἔννοιαι oder γνωρίσματα διακριτικά (= distinguentia) resp. συστατικά (= proprium locum v. ordinem determinantia); in der scholastischen Sprache heißen sie auch schlechthin *notiones divinae* oder noch einfacher *notiones*, weßhalb hier sogar die Worte notio und notionale, ebenso wie proprium und proprietas, auch im Gegensatz zu essentia und essentiale gebraucht wurden. 919

Diese Notionen aber sind nach der Natur der Sache und der theologischen Gebräuche auf fünf festgestellt. Es gehören dazu nämlich vor Allem die vier Relationen, (worin die zwei Ausgänge und die drei constituirenden Proprietäten mit einbegriffen sind), als positive Merkmale. Man nimmt aber noch beim Vater die Ursprunglosigkeit (ἀγεννησία innascibilitas) als negatives Merkmal zur Ergänzung der positiven hinzu, um die eigenthümliche Stellung des Vaters im Gegensatz zu den beiden anderen Personen vollständiger zu kennzeichnen und ihn deutlicher als erstes Prinzip in der Gottheit zu bezeichnen. Weil dagegen bei den andern Personen die etwaigen negativen Bestimmungen, z. B. beim Sohne, daß er nicht Vater, und beim hl. Geiste, daß er nicht Vater und Sohn und auch nicht Spirator ist, die positiven Merkmale nicht ergänzen würden, sondern aus denselben sofort resultiren, so ist bei diesen kein weiteres negatives Merkmal eigens hervorzuheben[1]. Die positiven Merkmale ihrerseits können allerdings wieder nach verschiedenen Seiten und in verschiedenen Formen aufgefaßt und ausgedrückt werden, z. B. die filiatio als Ursprung (generari) oder als fertiges Sein (generatum esse) oder als förmliche Relation (habitus ad generantem), und wiederum als ein Gesprochenwerden als Wort, oder ausgestrahlt werden als Bild; aber alle diese Merkmale sind dann doch bloß verschiedene Schattirungen eines und desselben Merkmals. 920

[1] Der hl. Thomas gibt dafür, daß man den hl. Geist nicht durch ein besonderes Merkmal ebenso als letzte Person kennzeichne, wie den Vater als erste, indem man sage, daß von ihm keine weitere Person ausgehe, als Grund an; daß die göttlichen Personen nur durch solche Merkmale unterschieden werden dürften, durch welche sie zugleich ausgezeichnet, d. h. ihnen eine besondere Dignität oder ein Vorzug zuerkannt würde; die „Unfruchtbarkeit" des hl. Geistes drücke aber keinen besonderen Vorzug aus. Um den hl. Geist in seiner Stellung als letzte Person durch eine notio dignitatis auszudrücken, kann man nur den positiven Begriff verwenden, daß er in sich die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur abschließt und krönt und die Einheit der beiden anderen Personen besiegelt. Dieser Begriff aber deckt sich mit dem Verhältnisse des hl. Geistes zu Vater und Sohn und bildet folglich keine Ergänzung der notio spirationis passivae.

921 Die fünf Merkmale gruppiren sich demnach so, daß drei auch notae constitutivae (ἰδιώματα ὑποστατικά) sind, zwei aber (spiratio activa und innascibilitas) bloß notae *distinguentes* (ἰδιώματα διακριτικά) sind; von den zwei letzteren aber ist wieder die eine (die spiratio activa) mit den drei erstern zusammen zugleich notio distinguens und conjungens, welche eine positive Beziehung einer Person zur anderen enthält, (ἰδίωμα σχετικόν), während nur eine einzige von den fünf, die innascibilitas, bloß distinguens oder auch ordinans (ἰδίωμα συστατικόν) ist.

922 Endlich vertheilen sich die Merkmale auf die einzelnen Personen so, daß dem Vater drei zukommen (innascibilitas, paternitas, spiratio activa), dem Sohne zwei (filiatio und spiratio activa), dem hl. Geiste Eins (spiratio passiva).

Zweite, theologische Abtheilung.

Der intellectus fidei, oder die genetische Entwicklung der Trinität aus der Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens.

§ 116. Feststellung des Ausgangspunktes: die inneren Ursprünge in Gott resultirend aus der Fülle des göttlichen Lebens als der absoluten Weisheit durch Erkenntniß und Liebe.

Literatur: *Aug.* Trin. bes. l. 15; *Anselm* monol. c. 29 ff. 49 ff.; *Mag.* 1. dist. 3; *Thom.* 1. p. q. 27, dazu *Bannez*; *Suarez* de Trin. l. 1. c. 2; *Ruiz* disp. 2; Kleutgen, Bd. I Abh. 3. Cap. 3; *Franzelin* thes. 26.

Nach dem, was früher § 64 über die Indemonstrabilität der Trinität gesagt wurde, 923
kann die wissenschaftliche Erklärung und Ableitung ihres Inhaltes keine rein rationelle sein, welche ausschließlich von den durch die bloße Vernunft erkannten Wahrheiten über die Natur Gottes auszugehen hätte, um aus diesen den ganzen Inhalt des Dogmas zu beweisen. Sie ist vielmehr wesentlich eine theologische, welche wenigstens von Einem allein durch das Wort Gottes mit Gewißheit erkennbaren Princip ausgehen muß. Wie aber der Inhalt der Trinitätslehre mit dem Inhalte der vernünftigen Erkenntniß Gottes in Beziehung und Verbindung gebracht werden muß: so ist auch der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Trinität in einem solchen Offenbarungssatze zu suchen, welcher die Verbindung beider Gebiete unmittelbar aufweist und zeigt, wie der Inhalt des einen aus dem des andern gleichsam hervorwächst; und dieses Princip, die innere Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens, soll hier festgestellt werden.

Die theologische Erklärung und Entwicklung der Trinitätslehre ist von jeher mehr oder 924
weniger Hand in Hand mit der dogmatisch-begrifflichen Fixirung derselben gegangen. Bei den griechischen Vätern ist sie zwar niemals vernachlässigt, aber doch nicht eigens und ex professo ausgebildet worden. Letzteres geschah hauptsächlich durch den hl. Augustinus in den Büchern de Trinitate, deren Inhalt vom hl. Anselm im Monologium bündig zusammengefaßt und von der ganzen Scholastik eingehend verarbeitet wurde.

I. Im Allgemeinen ist es 1) durch die Offenbarung selbst gewiß und 925
2) in der Voraussetzung der realen Verschiedenheit der Personen für die Vernunft evident, daß die Mehrheit der Personen nur durch Produktion der übrigen aus einer ersten bewirkt wird und bewirkt werden kann.

Die Lehre der Offenbarung bedarf keines Nachweises. Die Evidenz des zweiten 926
Satzes liegt darin, daß die Verschiedenheit der Personen in Gott, da sie nicht auf Multiplication der Wesenheit beruhen kann, nur in der Verschiedenheit im Besitze der Einen untheilbaren Natur gründen kann; diese Verschiedenheit aber erklärt sich einzig nur dadurch, daß dieselbe durch den Gegensatz des Gebens und Empfangens gebildet wird. Vgl. *Ruiz* l. c. disp. 1 f.

II. Ebenso ist es durch die Offenbarung gewiß und für die Vernunft 927
evident, daß die Produktionen in Gott, wie sie in ihrem Terminus als Lebensmittheilung oder als lebenspendende Akte erscheinen, so auch in ihrem Prinzip als wesentlich lebendige, durch die Lebenskraft und -thätigkeit Gottes vermittelte und getragene Akte zu betrachten sind.

Daß die göttlichen Produktionen wahre Lebensmittheilung sind, liegt in dem Begriffe der Produkte als lebendiger Personen; daß sie auch prinzipiell lebendig sind, deutet die Offenbarung durch die Ausdrücke zeugen und hauchen an, und ist schon daraus evident, daß nur Lebendiges, und zwar als solches, Lebendiges hervorbringen kann.

928 III. Inwiefern das Prinzip der eigenen Lebensakte und so auch der Lebensmittheilung bei jedem lebenden Wesen im Allgemeinen Natur genannt wird, muß man auch bei Gott sagen, das Prinzip (principium *quo*) seiner inneren Lebensmittheilung sei seine göttliche Natur. Aber in Hinsicht auf die absolute Immaterialität und Einfachheit Gottes muß dieser Satz in dreifacher Beziehung näher bestimmt werden. 1) darf man bei Gott unter Natur nicht etwa, wie beim Menschen, an einen von seinem geistigen Lebensprinzip verschiedenen Theil seines Wesens denken, oder an ein eigenes s. g. „Naturprinzip", weil Gott ein reiner Geist ist. 2) darf man in Gott unter der Natur als dem Prinzip der Lebensmittheilung überhaupt keine Seite seines Wesens verstehen, welche von seiner geistigen Lebenskraft des Erkennens und Wollens so ausgeschieden werden könnte, daß sie nicht durch dieselbe, sondern unabhängig von derselben sich fruchtbar erwiese, wie beim Menschen das vegetative Prinzip seine Fruchtbarkeit nicht erst durch die animalischen Vermögen, sondern durch sich selbst übt; auch dieß widerspricht der reinen Geistigkeit, namentlich aber der absoluten Einfachheit der göttlichen Natur. 3) Endlich kann die göttliche Natur als fruchtbare Natur auch nicht so aufgefaßt werden, daß sie zwar durch die geistige Lebenskraft Gottes, oder seine Erkenntniß- und Willensvermögen wirkt, nicht aber zugleich durch ihre geistige Lebensthätigkeit, sondern neben dieser her; denn wegen der absoluten Einfachheit Gottes geht bei ihm das Vermögen oder die Potenz in seinem Akte auf, und kann aus jenem nichts hervorgehen, was nicht eben durch diesen bewirkt würde; und ohne dieß liegt jeder produktiven Lebensfunktion eine immanente Lebensthätigkeit zu Grunde. Demnach muß man schlechthin sagen, das principium quo der Produktionen in Gott sei seine göttliche Natur in ihrer rein geistigen und aktuellen Lebendigkeit oder Lebensthätigkeit.

929 Von den drei negativen Sätzen richtet sich der erste gegen die gnostisch-emanatianische Auffassung der göttlichen Produktionen, welche in neuerer Zeit von Baader aufgefrischt wurde; sie ist offenbar häretisch und wurde stets von den Vätern mit Energie zurückgewiesen, wenn die Arianer vorgaben, das katholische Dogma könne nur in diesem Sinne verstanden werden. Der zweite Satz richtet sich gegen *Durandus a. S. Portiano* der, unus contra omnes, behauptete, die Produktionen in Gott fänden statt durch die natura im Unterschiede von dem intellectus und der voluntas divina, was nicht bloß, wie oben gezeigt, dem Dogma von der Einfachheit Gottes zuwiderläuft, sondern auch, wie unten näher gezeigt wird, der deutlich genug ausgesprochenen formellen Lehre der Offenbarung entgegentritt, und daher mindestens als error und als periculosum in fide bezeichnet werden muß. Vgl. gegen Durandus bes. *Suarez* l. c.; *Ruiz* disp. 2. — Weniger bedenklich, aber wegen ihrer haarspaltenden, den wesentlichen organischen Zusammenhang der Lebensfunktionen in Gott zerreißenden Subtilität unhaltbar und unfruchtbar ist die Ansicht des *Scotus*, daß die produktive Wirksamkeit Gottes zwar durch die Natur insoweit vollzogen werde, als sie mit dem Erkenntniß- und Wollensvermögen (resp. der habituellen Erkenntniß und Liebe) identisch ist, daß sie aber nicht durch die Erkenntniß- und Willensthätigkeit selbst vermittelt werde. (Vgl. die Darlegung und Vertheidigung dieser Ansicht bei *de Rada* controv. l. 1 contr. 7—8; dagegen fast alle Theologen, z. B. *Thom.* c. gent. c. 11—12; *Philipp. a. ss. Trin.* tr. 2. disp. 1. dub. 4—5.) Der positive Schlußsatz, der aus den beiden vorher-

gehenden folgt und später spezieller bewiesen werden soll, wird von den Theologen so ausgedrückt: das principium *quo* der trinitarischen Produktionen — nicht das principium *quod*, welches nur ein Inhaber der Natur sein kann — sei nicht die natura divina ut idem est cum essentia et ratione distincta a potentiis et actibus vitalibus, sondern ut formaliter idem est cum actuali intelligere et velle; umgekehrt sei es auch nicht der actus intelligendi et volendi allein, sondern der actus ut idem cum potentia et substantia Dei, oder cum natura intellectus et voluntatis.

IV. Damit, daß die Lebensmittheilung in Gott wesentlich durch seine absolut aktuelle und rein geistige Lebensthätigkeit vermittelt wird, hängt nothwendig zusammen, daß die Produktivität selbst im göttlichen Leben eine ganz andere als in dem geschöpflichen, resp. organischen Leben, sein muß. Eben wegen ihrer absoluten Aktualität, als das Leben selbst, kann die göttliche Natur weder in der Weise produktiv sein, daß sie sich selbst in der Person, die ihr wesensgleich sein soll, reproduzirt, noch in der Weise, daß sie sich Organe zur Erweiterung und Entwicklung ihres Lebens schafft. Die Form ihrer Produktivität kann nur die sein, daß die Kraft und die Energie ihres übervollen Lebens sich durch eine immanente Ausstrahlung und Ergießung desselben bethätigt, und so in verschiedenen Subjekten sich ausprägt und auslebt, und daß sie folglich eben vermöge der inneren Offenbarung ihrer selbst an verschiedene Personen sich mittheilt. Damit ist aber auch zugleich gesagt, daß der Grund dieser Produktivität gerade in der überschwenglichen Fülle des göttlichen Lebens liegt; und da diese darauf beruht, daß Gott im positiven Sinne des Wortes der absolute Geist, d. h. das Leben selbst ist (s. oben n. 119 ff. u. 387), so deutet dieser Name ebenso die Möglichkeit, wie die Nothwendigkeit an, daß Gott in einer Weise, wie kein anderes geistiges oder materielles Wesen außer ihm, unendlich produktiv sei. 930

Hieraus erhellt, wie tief und lebendig die Trinität in der alten römischen Lehrformel ausgedrückt war, welche sagte, die drei Personen seien Ein Geist (ἓν πνεῦμα). Wenn die dritte Person allein den Eigennamen Geist führt, so kommt das daher, daß in ihr als dem spiritus spiratus die immanente Bewegung des göttlichen Lebens gleichsam ausläuft und culminirt. Ihr gegenüber bilden die beiden andern Personen den spiritus spirans, und unterscheiden sich untereinander wieder dadurch, daß in der zweiten das Leben der ersten durch Ausstrahlung und Ausprägung aus dieser vorhanden ist. Diese reine Energie in der Selbstoffenbarung der göttlichen Natur wird weniger durch die Analogie von Quelle, Strom, Abfluß, als durch die von Wurzel, Stamm, Frucht, und durch diese wieder weniger, als durch die von der Entfaltung des Lichtes hervorgenommene Analogie, veranschaulicht; denn wie das Licht das Symbol der geistigen Reinheit und Klarheit der göttlichen Natur ist, so veranschaulicht es auch am deutlichsten die reine, bloß auf Offenbarung und Mittheilung ihres Lebens gerichtete Produktivität derselben. 931

V. Die konkretere Bestimmung der Produktivität des göttlichen Lebens ergibt sich daraus, daß dasselbe seiner Art nach die absolute substanzielle Weisheit, d. h. die vollkommenste Erkenntniß der höchsten Wahrheit und die vollkommenste Liebe des höchsten Gutes ist. Demnach muß die Lebensmittheilung in Gott nicht bloß irgendwie durch sein Erkennen und Wollen vermittelt werden; sondern auch die Produkte derselben müssen so aus dem Erkennen und Wollen Gottes hervorgehen, daß dieses in ihnen sich offenbart und bethätigt, darstellt und vollendet, und daß sie selbst nichts Anderes sind, als die innere Offenbarung und der adäquate 932

Ausdruck oder Erguß der substanziellen Weisheit Gottes. Da nun aber die Weisheit wesentlich zwei und auch nur zwei verschiedene Formen der Lebensthätigkeit, die des Erkennens und Wollens, enthält und aus der Verbindung der lebendigen Wahrheit mit der lebendigen Heiligkeit besteht: so müssen sich auch die zwei Produktionen, welche dem Glauben gemäß in Gott vorhanden sind, auf diese beiden Lebensformen so vertheilen, daß das eine Produkt speziell als Ausdruck und Terminus (=Abschluß) der absolut vollkommenen Erkenntniß oder Offenbarung der lebendigen Wahrheit, das andere als Erguß und Terminus des absolut vollkommenen Wollens und Offenbarung der heiligen Liebe oder der absoluten Heiligkeit Gottes angesehen werden muß. Sie vertheilen sich jedoch nicht so, daß beide Produktionen unabhängig neben einander ständen, also das erste Produkt bloß die Erkenntniß und Wahrheit, das zweite bloß die Liebe und Heiligkeit offenbarte; sie sind bei Gott nicht einmal bloß so miteinander verbunden und durcheinander bedingt, wie Erkennen und Wollen bei den Geschöpfen; sondern der Ausdruck der Erkenntniß ist wesentlich Ausdruck einer heilige Liebe athmenden Erkenntniß, und der Erguß der Liebe ist wesentlich Erguß einer lichten und weisheitsvollen Liebe, und so gelangt in jeder von beiden Produktionen auf verschiedene Weise die ganze göttliche Weisheit zur Offenbarung.

933 Ueber die volle Bedeutung des Namens sapientia zur Bezeichnung der erhabenen Art des göttlichen Lebens s. oben n. 399 und über die Anwendung auf unseren Gegenstand *August.* Trin. l. 15 n. 8 ff. August. hebt auch ausdrücklich hervor, wie man, um die Fülle und produktive Kraft des göttlichen Erkennens und Wollens zu veranschaulichen, nicht dabei stehen bleiben dürfe, daß man es mit dem Sich selbst Erkennen und Wollen einer geistigen Creatur vergleiche; vielmehr komme es darauf an, daß das Erkennen und Wollen seiner selbst bei Gott nichts anders ist, als die Anschauung der absoluten Wahrheit und die Liebe des absoluten Gutes, und dafür liege im Leben der Creatur das Analogon nicht in der Erkenntniß und Liebe ihrer selbst, sondern in der ihres Schöpfers. Es ist daher eine ebenso oberflächliche als dürftige und unfruchtbare Auffassung, wenn man in neuerer Zeit das „Selbstbewußtsein" des geschaffenen Geistes als das nächste und eigentliche Analogon der trinitarischen Fruchtbarkeit in Gott hat darstellen wollen. Vgl. *Anselm.* monol. c. 67: Aptissime igitur ipsa mens rationalis sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus, quam facie ad faciem videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus, quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video, cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in Trinitate ineffabili consistit. Aut certe *inde verius esse illius se probat imaginem*, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim major est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur. Omnino autem cogitari non potest, rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque *simile summae sapientiae*, quam hoc, quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod *optimum et maximum est omnium.* Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturae, quod sic praeferat imaginem creatoris.

934 Wenn der Name sapientia speziell dem Sohne zugeeignet wird, wie der Name Geist für die dritte Person fixirt ist: so kommt das eben daher, daß der Sohn als Ausdruck der Erkenntniß das erste und fundamentale Erzeugniß und das formelle Zeugniß der Weisheit des Vaters ist, der hl. Geist aber als Erguß der Liebe aus der Weisheit, wie sie im Sohne ist, hervorweht und diesem gegenüber spiritus veritatis ist. Ebendarin aber, daß der Sohn wegen dieser Repräsentation der allen Personen gemeinschaftlichen Weisheit persönlich die Weisheit genannt wird, ist angedeutet, daß sowohl im Vater wie im Sohne die Weisheit

es ist, auf deren Offenbarung und Darstellung die innerste Tendenz der Lebensmittheilung in Gott gerichtet ist und in deren überschwenglicher Fülle die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur gesucht werden muß. Im Hinblick auf diese Stellung der sapientia wird daher auch in der theologischen Sprache die Einheit und der Unterschied der drei Personen dadurch ausgedrückt, daß der Vater sapientia ingenita und gignens, der Sohn sapientia genita, der hl. Geist spiritus sapientiae (Patris et Filii) oder auch sapientia spirata genannt wird. Alle drei Personen sind demnach Hypostasen der Weisheit und hypostatische Weisheit; aber Sohn und hl. Geist sind als sapientia procedens nur die hypostasirte Weisheit oder der hypostatische Ausdruck der Weisheit des Vaters, während der Vater nicht hypostasirte, sondern als ingenitus bloß hypostasirende Weisheit ist.

VI. Der Satz, daß die Lebensmittheilung in Gott in ihrer doppelten 935
Form auf eine zweifache fruchtbare Bethätigung oder Offenbarung der göttlichen Weisheit zurückzuführen ist, kann schon nach dem Gesagten nicht bloß als eine brauchbare, sondern als einzig zulässige Hypothese für die Erklärung des Dogma's betrachtet werden, und schon darum allein den Charakter eines feststehenden Prinzips für die Erklärung und Entwicklung des Dogma's beanspruchen. Letzteres ist aber um so mehr der Fall, weil die Hypothese im Worte Gottes selbst deutlich genug als These ausgesprochen und in der ganzen Tradition von Anfang an als solche behandelt worden ist. Sie besitzt daher einen solchen Grad von Gewißheit, daß die Läugnung ihrer Wahrheit mindestens als temeraria und erronea censurirt werden muß.

1. Bezüglich der ersten Produktion ist ihr Charakter als einer 936
intellektuellen, auf einen inneren Ausdruck der Erkenntniß abzielenden so bestimmt als nur möglich schon in der hl. Schrift ausgesprochen: vor Allem durch den der zweiten Person beigelegten Eigennamen „das Wort" (λόγος, Verbum) und den ihr appropriirten Namen „die Weisheit"; weiterhin aber auch durch die nur von dieser Person gebrauchten Namen Abbild (εἰκών, imago) oder Abdruck (χαρακτήρ, figura), Spiegel und Abglanz (ἀπαύγασμα) Gottes, welche an sich schon auf eine Ausstrahlung der Erkenntniß hinweisen, in der Verbindung mit den beiden ersten Namen aber nur hierauf bezogen werden können. In dieser Weise wird denn auch die erste Produktion schon vor dem Nicänum von den Apologeten, noch mehr aber von den Vätern des 4. Jahrhunderts aufgefaßt und dargestellt.

Der Name λόγος, wie er in der hl. Schrift auf den Sohn angewandt wird, muß nach 937
bekannter Regel so viel als möglich im eigentlichen Sinne genommen werden; das wird er aber nur dann, wenn er als „Ausdruck des Gedankens" gefaßt wird. Allerdings kann er auch die Vernunft und noch mehr den Gedanken überhaupt bezeichnen, und bei Gott ist auch das innere Wort sogar wesentlich identisch mit der Vernunft und dem Gedanken Gottes; allein selbst so gefaßt könnte der Name dem Sohne nur zugeeignet werden, wenn dieser kraft seines Ursprungs in einer speziellen Beziehung zu der Vernunft und dem Gedanken Gottes steht. Daher kehren die griech. Väter die letztere Bedeutung des Wortes nur dann hervor, wenn sie die Einheit des Sohnes mit dem Vater betonen; wo sie dagegen den Unterschied beider hervorheben wollen, nennen sie den Vater den νοῦς, woraus der Logos hervorgeht. Alle weiteren Bedeutungen, welche die griech. Väter mit dem Namen λόγος verbinden, schließen die obige nicht aus, sondern ein; so z. B. wenn *Greg. Naz.* or. 30. al. 36. sagt: Verbum (λόγος) appellatur, quia sic ad Patrem se habet, ut verbum ad mentem (νοῦν), non solum propter impatibilitatem generationis, sed etiam propter conjunctionem vimque enuntiatricem. Forte etiam diceres: se habet sicut definitio ad definitum; . . . . nam compendiosa et facilis paternae naturae demonstratio Filius est; omne enim genitum gignentis silens est verbum. Si

porro etiam ideo verbum appellari putet, quod omnibus, quae sunt, insit, non aberrabit: quid enim est, quod non verbo conditum sit?

938 Wie der Name Wort ursprünglich den äußeren Ausdruck der Gedanken bezeichnet (λόγος προφορικός) und auch beim Menschen erst auf den innern Ausdruck (den λόγος ἐνδιάθετος) übertragen wird: so haben auch die Väter den Namen des Wortes beim Sohn Gottes (im Hinblick auf Sir. 24: Ego ex *ore* Altissimi prodivi) bald mit dem äußeren Worte verglichen, um besonders den Sabellianern gegenüber seinen Ursprung aus dem Vater und seinen realen Unterschied von demselben deutlicher hervorzuheben, bald aber wieder mehr betont, daß er als inneres Wort aufgefaßt werden müsse, um gegen die Arianer die Einheit mit dem Vater hervorzuheben. Zuweilen haben sie auch (bes. *Tertullian* contra Praxeam c. 4.) beide Auffassungen verbunden, indem sie den Sohn in seinem ewigen Dasein als inneres Wort Gottes, in seinem zeitlichen Wirken und Erscheinen aber als ein nach Außen hervortretendes Wort bezeichneten. Vgl. über den biblisch-patristischen Gebrauch und Sinn des Namens *Salmeron* in Evang. l. 2. tract. 3; *Estius* in 1. dist. 27; *Petav.* l. 6 c. 1—3., ganz bes. *August.* in Evang. Joan. prolog. u. de Trin. l. 15. n. 17 ff.

939 2. Bezüglich der zweiten Produktion ist der Charakter derselben als einer Bethätigung und Offenbarung des göttlichen Wollens in der hl. Schrift nicht so formell ausgesprochen. Die hl. Schrift gibt ihn aber deutlich genug zu verstehen: theils negativ und indirekt, indem sie die Namen des intellektuellen Produktes nie von der dritten Person gebraucht und besonders den ersten geradezu als Eigennamen der zweiten Person aufstellt, weßhalb für die zweite Produktion, welche doch der ersten analog sein muß, nichts übrig bleibt, als daß sie der Energie des göttlichen Wollens angehöre; theils direkt und positiv sowohl in den beiden Bestandtheilen des Eigennamens der dritten Person, „heiliger Geist", wie in der Schilderung der mannigfaltigen dem hl. Geiste zugeschriebenen Funktionen, welche auf ihn als den Repräsentanten der göttlichen Liebe hinweisen. Wie in der hl. Schrift, so erscheint auch in der Tradition der ersten Jahrhunderte der eigenthümliche Charakter der Produktion des hl. Geistes mehr nur angedeutet. Er tritt erst deutlicher hervor bei Gelegenheit der Vertheidigung der Gottheit des hl. Geistes im 4. Jahrhundert, aber in etwas verschiedener Weise bei den griechischen und bei den lateinischen Vätern. Bei den Griechen erscheint der hl. Geist als hypostatische Offenbarung des göttlichen Wollens als der absoluten lebendigen Heiligkeit, oder in wiefern dasselbe in der aus der lebendigen Wahrheit hervorgehenden lichtesten und lautersten Liebe zur höchsten Güte und Schönheit besteht und die Vollendung des ganzen göttlichen Lebens ist; er ist hier mit Einem Worte der spiritus sanctitatis und sanctitas subsistens. Bei den Lateinern hingegen erscheint er als die Offenbarung des göttlichen Wollens, inwiefern dieses in Vater und Sohn formell als gegenseitige Wechselliebe oder als Liebe der Gemeinschaft und Einheit beider, die aber freilich wesentlich eine heilige Liebe ist, sich darstellt; er ist also hier spiritus caritatis mutuae sive unitatis und caritas oder unitas (-unio) subsistens. Beide Auffassungen schließen sich jedoch im Grunde wechselseitig ein; denn einerseits ist die Heiligkeit, woraus der hl. Geist hervorgeht, nicht nur dem Vater und Sohne gemeinschaftlich, sondern die Liebe zur höchsten Güte und Schönheit des göttlichen Wesens enthält zugleich das Wohlgefallen an den Personen, worin dieselbe sich darstellt; andererseits ist die Wechselliebe zwischen Vater und Sohn nicht bloß irgendwie Liebe der Gemeinschaft, sondern Liebe der Gemein-

schaft in dem Besitze der höchsten Güte und Schönheit, also nur eine konkretere Fassung der Heiligkeit. Die Einheit beider Auffassungen läßt sich daher am besten so ausdrücken: der Vater liebe im Sohne als dem glanzvollen Bilde seiner Güte die höchste Schönheit, und der Sohn im Vater als dem Urgrunde seiner Schönheit die höchste Güte.

Der indirekte Beweis aus der hl. Schrift ist von selbst klar; der direkte besteht mehr in Andeutungen, aber in so vielen und zahlreichen, daß sie namentlich durch den Gegensatz zu den vom Sohne gebrauchten Ausdrücken entscheidend sind. Die Bestandtheile des Eigennamens des hl. Geistes sind, da sie ihn im Unterschied von den beiden andern Personen in seiner Individualität kennzeichnen sollen, nothwendig in einem auf die spezielle Weise seines Ursprunges hinweisenden Sinne zu verstehen; alsdann aber weist der Name Geist im Sinne von spiramen, Hauch, auf die affektive Seite des göttlichen Lebens hin, deren Kundgebung in allen Sprachen ebenso als ein spirare (z. B. spirare amorem. odium) bezeichnet wird, wie die Kundgebung des Gedankens als ein dicere; nur so ist es auch möglich, daß das Attribut der Heiligkeit dem hl. Geiste in spezieller Weise zugeeignet und bei ihm mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird. Dieser Gedanke liegt weiterhin der ganzen Darstellung der Stellung und Wirksamkeit des hl. Geistes in Hinsicht auf die Creatur zu Grunde, welche in der hl. Schrift so reich und mannigfaltig ausgeführt ist und nur von hier aus verstanden werden kann; besonders wird die Heiligung der Creatur, die Einflößung der göttlichen Liebe, die Vereinigung mit Gott und die lebendige Gemeinschaft mit ihm so dargestellt, daß der hl. Geist als die heiligende Salbe, das durchglühende Feuer, das einigende Band und Unterpfand, der fruchtbare Same und die belebende Seele erscheint (die betreffenden Stellen später gelegentlich; einen Theil s. oben n. 775). Besonders wichtig ist hier Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S., qui datus est nobis; I. Joh. 4, 12 ff.: Si diligamus invicem, Deus in nobis manet: . . . . In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam *de Spiritu suo* dedit nobis (sc. caritatem). . . . Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. In den letzten Worten ist zwar nicht, wie *August.* meint, unter „Gott" der hl. Geist verstanden; wohl aber geht daraus hervor, daß der spiritus Dei, von dem vorher die Rede war, eben als spiritus caritatis gemeint ist, durch dessen Mittheilung Gott uns einerseits seine Liebe beweist und sich mit uns vereinigt, andererseits uns die Liebe zu ihm einflößt und so uns mit sich vereinigt. Daß der hl. Geist vom Heilande wiederholt spiritus *veritatis*, nicht sanctitatis genannt wird, macht keine Schwierigkeit. Es geschieht dieß deshalb, weil eben die Heiligkeit selbst nur der Ausfluß der Wahrheit ist, folglich auch der spiritus sanctitatis aus der veritas hervorweht, nicht aber deßhalb, weil der hl. Geist formell die Offenbarung der Wahrheit als solcher wäre; denn diese offenbart sich als solche nicht in einem *spiritus* veritatis, sondern in einem *verbum* veritatis, welches eben der Sohn ist. 940

Die griechischen Väter haben in ihrer Auffassung des hl. Geistes das Hauptgewicht auf die Schriftstellen gelegt, welche ihn als Princip der Heiligung und des übernatürlichen Lebens in den Geschöpfen darstellen, und bezeichnen ihn demnach vorherrschend als δύναμις ἁγιαστική oder ἁγιότης οὐσιώδης oder genauer als den Duft der Heiligkeit des Vaters (*Cyr. Alex.* thes. 1. 5. p. 1 p. 350 f.: Nihil aliud quam *Sanctum* ex Scriptura audivimus; non igitur participatione vel compositione sanctus, sed est essentia et natura sanctificans, atque sanctitatis Dei et Patris, ut ita dicam, qualitas, sicut dulcedo ex melle et bonus odor ex flore. . . . Haec ipsius appellatio, quid secundum essentiam sit, significat; sanctus enim appellatur). Damit hängt die bis auf Origenes hinaufreichende Vertheilung der äußeren Wirksamkeit der drei Personen zusammen, indem die des Vaters auf die Schöpfung alles Seienden, die des Sohnes als des λόγος auf die Erleuchtung aller Geister, die des hl. Geistes auf die Vollendung der Creatur durch die Heiligkeit bezogen wird, wogegen der hl. Geist in der Ordnung der drei Personen als das complementum und die σφραγίς (im Sinne des Abschließenden) bezeichnet wird. Daß die griech. Väter den hl. Geist auch verbum (ῥῆμα) und imago (εἰκών) oder auch die mens (νοῦς) des Sohnes nennen, macht keine reelle Schwierigkeit, da sie den Namen λόγος immer ausschließlich als Eigennamen des Sohnes geltend machen. Vgl. darüber oben n. 659 u. n. 865. 941

942 Die lateinischen Väter aber heben im Hinblick auf die Johanneischen Stellen (besonders I. Joh. 4.) schon seit *Ambrosius* und *Hieronymus* mit Vorliebe und regelmäßig den Ursprung aus der Wechselliebe hervor. *Ambr.* tr. in symb.: Unus est diligens eum, qui ab ipso est; unus est dilectus ab eo, a quo est; unus est dilectio utriusque Spiritus Sanctus. Desgleichen de dign. cond. hum.: Ex quo ergo, et qui ex eo, et quo se diligunt ipsa duo, tria sunt. *Hieron.* in Ps. 17: Spiritus S. nec Pater est nec Filius, sed Dilectio, quam habet Filius in Patre, Pater in Filio; unde Paulus dicit: Caritas Dei diffusa est etc. Eingehend entwickelt ist diese Anschauung von *August.* de Trin. l. 15 n. 27 ff. Er weist aber auch darauf hin, daß es auf Eins hinauskomme, ob man den hl. Geist als sanctitas oder caritas oder überhaupt als unitas, d. h. einigendes Band zwischen Vater und Sohn auffasse; l. c. lib. 6 n. 7[1]: Sive sit *unitas* amborum sive *sanctitas* sive *caritas,* sive ideo unitas, quia caritas, et ideo caritas, quia sanctitas: manifestum est, quod non aliquis duorum est [is], quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligitur generatoremque suum diligit sintque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio servantes unitatem spiritus in vinculo pacis. Quod imitari per gratiam et ad Deum et ad nos jubemur; in quibus duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. Ita sunt illa tria Deus unus, solus, magnus, sapiens, sanctus, beatus. Nos autem ex ipso et per ipsum et in ipso beati, quia ipsius munere inter nos unum, cum illo autem unus spiritus, quia adglutinatur anima nostra post eum .... Spiritus ergo sanctus *commune aliquid est Patris et Filii,* quidquid illud est. At ipsa communio consubstantialis et aeterna, quae, si *amicitia* convenienter dici potest, dicatur; sed aptius dicitur caritas. Et ideo non amplius quam tria sunt, unus diligens eum, qui ab illo est, et unus diligens eum, de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo Deus dilectio est? Ebenso führt er l. c. n. 11. aus, wie nach *Hilarius*[2] der hl. Geist im speziellen Sinne beseligende Gabe sei: Ille igitur ineffabilis quidam *complexus Patris et Imaginis* non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua voce humana digne dicitur, *usus* ab illo appellatus est breviter; et est in Trinitate Spiritus sanctus, non genitus, sed *genitoris genitique suavitas,* ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant, et locis suis adquiescant. Besonders hervorstechend in der lateinischen Auffassung ist, daß hier der hl. Geist nicht als die Spitze und Blüthe der Trinität, sondern formell als einigendes Band (communio, vinculum, bildlich bald als complexus, bald als osculum ausgedrückt) und so auch als Besiegelung der Einheit der beiden ersten Personen dargestellt wird mit Anspielung auf die Stelle des Apostels Eph. 4, 3: servantes unitatem spiritus in vinculo pacis. So besonders *Bernard.* in Cant. hom. 8: Si Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit abs re osculum Spiritum S. intelligi, utpote qui Patris et Filii imperturbabilis *pax* sit, *gluten* firmum, individuus *amor,* individua *unitas.*

943 3. Die Lehre über das Verhältniß der trinitarischen Produktionen zu den beiden Lebensakten Gottes ist dem Gesagten zufolge **nichts weniger als ein bloßer Versuch, dieselbe durch Analogie der Vorgänge im menschlichen Geiste sich zurechtzulegen,** wie man sie in neuerer Zeit vielfach aufgefaßt hat. Die **Gewißheit** der Lehre in sich beruht auf der Offenbarung und jene Analogie dient nur zu ihrer **Verdeutlichung.** So faßte es auch der hl. Augustinus l. 15. de Trin.

944 Wir stellen hier einige Stellen von August. zusammen, worin er seinen Standpunkt und sein Verfahren deutlich zu erkennen gibt: Non frustra in hac Trinitate non dicitur

---

[1] Der Anfang dieser Stelle ist in das Symb. Toletanum übergegangen s. oben n. 697.

[2] Nach *Hil.* Trin. I, 2., ist das Bekenntniß der Trinität eine confessio auctoris, unigeniti et *doni* .... intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto infinitas in aeterno, species in imagine, *usus in munere.*

Verbum Dei nisi Filius, nec *Donum Dei* nisi Spiritus Sanctus . . . Hinc factum est, ut proprie [= hypostatice] Dei Verbum etiam Dei sapientia diceretur, cum [essentialiter] sit sapientia et Pater et Spiritus Sanctus. Si ergo proprie aliquid horum trium charitas nuncupanda est: quid aptius, quam ut hoc sit Spiritus Sanctus? . . . Sicut ergo unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et Spiritus Sanctus et Pater ipse sapientia: ita Spiritus Sanctus proprie nuncupatur vocabulo charitatis, cum sit universaliter charitas et Pater et Filius [Beides wird bewiesen aus 1 Cor. I. 24; 1 Jo. IV. 7.] . . . Video me de Spiritu Sancto in isto libro *secundum Scripturas* hoc disputasse, quod fidelibus sufficit scientibus iam Deum esse Spiritum Sanctum . . . *De creatura etiam*, quam fecit Deus, quantum valuimus, admonuimus eos, qui rationem de rebus talibus poscunt, ut invisibilia eius per ea, quae facta sunt, sicut possent, intellecta conspicerent, et maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, quae facta est ad imaginem Dei, per quod velut speculum, quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum in nostra *memoria* [intellectu informato ideis habitualibus] *intelligentia* [= actu intellectionis], *voluntate* [actuali] . . . Es folgt nun zunächst 1) die Aehnlichkeit, dann 2) die Unähnlichkeit des Bildes. (1) Sane *Deum Patrem* et *Deum Filium*, id est Deum genitorem, qui omnia quae substantialiter habet, in coaeterno sibi Verbo suo dixit quodam modo, et ipsum Verbum eius Deum, qui nec plus nec minus aliquid habet etiam ipse substantialiter, quam quod est in illo, qui Verbum non mendaciter, sed veraciter genuit, quemadmodum potui, non ut illud iam facie ad faciem, sed per hanc similitudinem in aenigmate quantulumcumque coniiciendo videretur, *in memoria et intelligentia mentis nostrae significare curavi: memoriae* tribuens omne, quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, *intelligentiae* vero proprio modo quodam cogitationis [actualis] informationem . . . ubi et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia, quae apparet in cogitatione, de intelligentia, quae in memoria iam fuerat, sed latebat . . . *De Spiritu* autem *Sancto* nihil in hoc aenigmate, quod ei simile videretur ostendi, nisi *voluntatem* nostram vel *amorem* seu *dilectionem*, quae valentior est voluntas . . . (2) Quamvis memoria hominis et maxime illa, quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint, habeat pro modulo suo in hac imagine Trinitatis incomparabiliter quidem imparem, sed tamen qualemcumque similitudinem Patris; itemque intelligentia hominis, quae per intentionem cogitationis inde informatur, quando, quod scitur, dicitur [in mente] et nullius linguae verbum est, habeat in sua magna disparitate nonnullam similitudinem Filii; et amor hominis de scientia procedens et memoriam intelligentiamque coniungens tamquam parenti prolique communis, unde nec parens intelligitur esse nec proles, habeat in hac imagine aliquam licet valde imparem similitudinem Spiritus Sancti: non tamen, sicut in ista imagine Trinitatis non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt, ita in ipsa summa Trinitate, cuius haec imago est, unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona" etc. De Trin. l. XV. n. 29. 31. 39. 40. 41. 43. — Nach dem Vorgange des hl. Augustin haben die Theologen des Mittelalters die Theorie von der imago Trinitatis in anima rationali aufs Sorgfältigste ausgebildet (s. bes. *Mag.* in 1. dist. 3. dazu *Thom.* und *Bonav.*) und verbanden damit die ebenso von Augustinus (z. B. Trin. l. 6. c. 10) entlehnte Theorie über das *vestigium* Trinitatis in allen Creaturen: unitas, species und ordo.

Die Entwicklung des Dogma's von dem angegebenen Gesichtspunkte aus erstreckt sich 915
naturgemäß der Reihe nach über folgende Punkte: 1) die Produktionen in der Intelligenz und dem Willen Gottes als wahre Produktionen einer Offenbarung der Erkenntniß und der Liebe; 2) die vollkommene Immanenz der Produktionen und der substantielle Charakter ihrer Produkte; 3) die Produktionen als Mittheilung der Natur und der hypostatische Charakter der Produkte; 4) die allgemeinen Eigenschaften der hypostatischen Produktionen; 5) die substanziellen Eigennamen der einzelnen Produktionen und Produkte; 6) die persönlichen Eigennamen der einzelnen Produktionen und ihrer Produkte; endlich die Einheit und Gemeinschaft der Personen.

§ 117. Die Produktionen in Gott als wahre Produktionen einer inneren Offenbarung der göttlichen Erkenntniß durch Wort und Bild und der göttlichen Liebe durch Aspiration, Pfand und Gabe.

Literatur: *Mag.* dist. 3 ff. u. 10; dazu *Thom.*, *Bonav.*, *Dionys. Carthus.*; *Anselm.* Monol. c. 29 ff. 49 ff.; *Guilelm. Paris.* de Trin. c. 15 ff. u. c. 20 ff.; *Thom.* 1. p. q. 27. c. gent. c. 11. u. 19; *Petav.* l. 6 c. 1 ff. u. l. 7. c. 12; *Thomassin.* de Trin. c. 18—20; 25—26; *Philipp. a ss. Trin.* tr. 2 disp. 1.; *Joan. de Portugal* (Thomist) de gratia increata l. 2. c. 1 ff. Für die von uns hier hereingezogene Lehre über die Namen des Sohnes Verbum und Imago, und des hl. Geistes Amor et Donum s. *Thom.* 1. p. q. 34—35 u. 37—38; über das Verbum bes. q. disp. de ver. q. 4.

946 I. Die Hauptschwierigkeit in dieser ganzen Lehre liegt in der klaren Bestimmung der Art und Weise, wie in der göttlichen Intelligenz und dem göttlichen Willen eine wahre Produktion zu denken sei.

Da die göttliche Intelligenz und der göttliche Wille ihre ganze aktuelle Vollkommenheit wesentlich besitzen und mit dem Akte des Erkennens und Wollens identisch sind: so kann diejenige Form der Produktion, welche bei dem geschaffenen Geiste darin liegt, daß er sein Erkennen und Wollen selbst hervorbringt, bei Gott unmöglich angenommen werden. Das erklären die Theologen durch den Satz: die erste Person in Gott sei oder werde nicht erst weise durch die sapientia genita, sondern besitze in ihrem eigenen Wesen die Weisheit nicht bloß als Potenz oder habitus, sondern auch in ihrer vollsten Aktualität. Weil nun im geschaffenen Geiste alle innere Produktion in jener Form auftritt oder doch mit derselben wesentlich verwachsen ist: so kann man daraus, daß in seinem Erkenntniß- und Willensvermögen eine wahre Produktion vorhanden ist, nicht schließen, daß auch in der Intelligenz und dem Willen Gottes eine wahre Produktion stattfinde; und das ist eben der Grund, warum die Wirklichkeit dieser Produktion nicht durch die bloße Vernunft, sondern nur durch die Offenbarung erkannt werden kann. Die einzig denkbare Form einer solchen Produktion ist die, daß eben vermöge der überschwenglichen Fülle der Aktualität des göttlichen Erkennens und Wollens eine Offenbarung und Kundgebung desselben zu Wege gebracht und ein Ausdruck oder eine Frucht desselben hervorgebracht werde; und dieß ist dann auch dasjenige Moment, welches die Offenbarung zu der durch die bloße Vernunft erkennbaren Vollkommenheit des göttlichen Lebens hinzufügt, und wodurch sie die Trinitätslehre mit der Lehre von der Natur Gottes verknüpft.

947 Es war daher ein logischer Fehler oder vielmehr ein Sprung in der Beweisführung des hl. Anselmus in seinem Monologium, wenn er ohne Weiteres das Vorhandensein einer Produktion im göttlichen Erkennen und Wollen annahm. — Ebenso ist die Analogie der Trinität, welche in die *memoria* und das intelligere und amare des geschaffenen Geistes gesetzt wird, nicht so ohne Weiteres auf Gott zu übertragen. Denn bei uns wird unter memoria bloß die habituelle Gegenwart des Objektes der Erkenntniß und Liebe in den betreffenden Vermögen, unter intelligere und amare aber einfach das aktuelle Erkennen und Lieben verstanden. Bei Gott dagegen gibt es bloß eine wesentlich aktuelle memoria, ein aktuelles Erfassen und Festhalten seines Objektes, welches das aktuelle Erkennen und Lieben in sich begreift, und was durch diese memoria producirt wird, kann nicht erst der Akt des Erkennens und Liebens, sondern nur eine Kundgebung und Aeußerung desselben sein. — Um dem Verhältnisse, wie es in Gott besteht, näher zu kommen, weisen daher die Theologen darauf hin, daß man auch das aktuelle Erkennen und Wollen

der Creatur in doppelter Weise betrachten könne, als Thätigkeit (operatio) und als That (operatum), als id quo agitur und id quod agitur vel agendo producitur — ein Unterschied, welcher namentlich beim Erkennen in dem Gegensatz von Denken (cogitatio) und Begriff oder Urtheil (notitia, conceptus, verbum mentis) zu Tage tritt, aber hier auch eben mit dem Gegensatze der fertigen That und der unfertigen Thätigkeit (actus formatus und informis) zusammenfällt. Bei Gott muß natürlich auch dieser letztere Gegensatz wegfallen, da seine Thätigkeit von Ewigkeit und wesentlich eine durchaus fertige ist. Ueberhaupt kann bei ihm die Thätigkeit nicht dahin zielen, durch die ihr entsprechende That das Subjekt derselben erst vollkommen zu aktuiren oder zu einem actu erkennenden und wollenden zu machen, oder das Erkennen und Wollen zu vollziehen. Die Analogie muß sich darauf reduziren, daß sein durchaus aktuelles Erkennen und Wollen, welches an sich schon Thätigkeit und That zugleich ist, eben in doppelter Weise aktuell ist, 1) inwiefern es die vollkommenste intellektuelle Auffassung des Objektes und affektive Vereinigung mit demselben enthält, und 2) inwiefern es diese seine Vollkommenheit in fruchtbarer Weise offenbart und bethätigt. Die Thomisten halten diese organische Verbindung der trinitarischen Produktionen mit den Lebensakten Gottes so sehr fest, daß sie die ersteren mit den letzteren fast zu sehr in einander schwinden lassen. Die Skotisten hingegen stellen beide einfach nebeneinander, indem sie in Gott die mit der Gegenwart ihres Objektes befruchtete Erkenntniß- und Willenskraft unter dem Namen memoria gleich unmittelbar als Prinzip des Erkenntnißaktes und der dictio verbi, des Aktes der Liebe und der spiratio Spiritus S. aufstellen. Vgl. von den Thomisten besonders *Bannez* in 1. p. q. 27; in ihrem Sinne auch *Maurus* Tom. I. q. 90 ff; von den Skotisten Joan. de Rada l. 1. contr. 7—8.

II. Den Charakter der ersten Produktion in Gott als einer Offenbarung und Bethätigung seiner vollkommenen Erkenntniß drückt die hl. Schrift selbst sehr treffend dadurch aus, daß sie das Produkt derselben Wort und Bild nennt. „Das Wort" bezeichnet dasselbe formell als Ausdruck der Erkenntniß, „das Bild" aber als Ausdruck oder Abdruck des in der Erkenntniß aufgefaßten und vorgestellten Gegenstandes, als welcher bei Gott nur sein eigenes Wesen in Betracht kommen kann. Wie man nämlich die Erkenntniß nach Außen offenbart durch sinnliche Worte und ihren Inhalt durch sinnliche Bilder darstellt: so wird analog auch die innere Kundgebung und Darstellung der Erkenntniß Wort und Bild genannt. Während aber beim menschlichen Geiste auch der Erkenntnißakt selbst, als aktuelles Urtheil oder aktuelle Vorstellung, Wort und Bild genannt wird, weil er auch als solcher von seinem Prinzip und Gegenstande verschieden ist: können diese Namen bei Gott, dessen aktuelles Erkennen mit seinem Prinzip und Gegenstande identisch ist, im eigentlichen Sinne nur auf die Kundgebung der Erkenntniß und den durch letztere hervorgebrachten oder ausgeprägten Ausdruck bezogen werden. Der Sinn beider Namen aber ist darin zusammengefaßt, daß das intellektuelle Produkt als Ausstrahlung und Abglanz des göttlichen Lichtes dargestellt wird; denn Licht ist Gott namentlich und vorzüglich insofern, als er die substanzielle Wahrheit, d. h. die Einheit des höchsten Erkennbaren und der höchsten Erkenntniß ist, und so muß der Abglanz dieses Lichtes ebenso wohl Ausdruck der Erkenntniß Gottes wie Abdruck seines Wesens sein. Ueberdieß wird durch diese Bezeichnung veranschaulicht, wie die göttliche Erkenntniß nicht aus Bedürfniß, sondern wegen ihrer wesentlichen Fruchtbarkeit mit Nothwendigkeit einen Ausdruck und Abdruck ihrer selbst hervorbringt. 948

Zur Ausführung und Ergänzung des Gesagten dienen folgende durch sich selbst klare, 949
aber doch nicht überflüssige Bemerkungen. 1) Weil „das Wort" im eigentlichen Sinne

in Gott nicht formell die aktuelle Erkenntniß selbst, sondern der Ausdruck derselben ist: so braucht nicht jede göttliche Person, welche die göttliche Erkenntniß besitzt, zugleich Prinzip „des Wortes“ zu sein. — 2) Weil die Erkenntniß Gottes ebenso, wie ihr formelles Objekt, absolut einfach ist, muß auch der Ausdruck derselben absolut einfach sein, und kann folglich der Name λόγος im Lateinischen nicht so gut mit sermo = Rede gegeben werden, wie Tertullian es thut, da der sermo aus einer Vielheit von Worten besteht. Nur in sofern, als in dem Einen Worte Gottes thatsächlich eine unendliche Vielheit von Ideen ausgesprochen ist, hat die Bezeichnung sermo einen guten Sinn. Die Einfachheit des Wortes Gottes aber schließt nicht nur die Zusammensetzung aus, sondern ebenso auch die Vervielfältigung des Wortes selbst, weil dieser eine reale Vielheit von Gedanken entsprechen müßte. — 3) Als Gegenstand, aus dessen Erkenntniß das Wort Gottes hervorgeht, und der folglich diesem gegenüber sich als Urbild zum Abbild verhält, kann nur das eigene Wesen Gottes aufgefaßt werden; alle übrigen Gegenstände aber sind in dem Worte Gottes nur in sofern ausgesprochen, als sie mögliche oder wirkliche Abbilder des Wortes Gottes selbst und in ihm als in ihrem Vorbilde enthalten und dargestellt sind. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 34.

950 III. Den Charakter der zweiten Produktion in Gott als einer Offenbarung und Bethätigung seiner vollkommenen Liebe gibt die hl. Schrift dadurch zu verstehen, daß sie das Produkt derselben als eine aus der Liebe hervorgehende Aspiration und Gabe, resp. Pfand, darstellt. Denn wie es dem Gedanken eigen ist, einen Ausdruck seiner selbst zu erstreben, so ist es der Liebe eigen, sich zu ergießen; und wie wir den äußeren Erguß der Liebe in der aus dem Herzen strömenden Aspiration und der Spendung von Gaben an den Geliebten, welche als Pfänder der Liebe ein objektives Band zwischen den Liebenden bilden, erblicken: so muß auch der innere Erguß der Liebe, wo und inwieweit er von dieser selbst unterschieden werden kann und soll, als innere Aspiration, Gabe oder Pfand bezeichnet werden. Da jedoch die hl. Schrift die Namen Gabe und Pfand zunächst auf die Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe gegenüber der Creatur bezieht, die wesentliche innere Bethätigung derselben aber vor und unabhängig von jeder Beziehung auf die wirkliche oder mögliche Creatur bestimmt werden muß: so müssen wir sehen, wie der Erguß der göttlichen Liebe aus dem wesentlichen Charakter derselben sich genauer fixiren läßt.

951 Zu dem Ende ist die göttliche Liebe in dreifacher Hinsicht in's Auge zu fassen. 1) Vor Allem kommt dieselbe überhaupt in Betracht als das Wohlgefallen Gottes an sich selbst als der höchsten Güte und Schönheit, inwieweit also sein Wille in vollkommenster Weise mit diesem Gute geeinigt und von demselben erfüllt ist; hier erscheint das Produkt der Liebe noch nicht als Pfand oder Gabe, sondern einfach als Aspiration oder Seufzer der Liebe, worin dieselbe ihre Gluth und Energie aushaucht, oder als die Besiegelung der Liebe oder des Herzens[1]. In diesem Sinne fassen den hl. Geist die griechischen Väter, wenn sie ihn nach Analogie des Weihrauch- oder Pflanzenduftes als den Duft der Heiligkeit Gottes darstellen[2]. 2) Weiterhin kommt die Liebe Gottes in Betracht als Wechsel-

---

[1] Im Sinne von Cant. 8, 6: pone me ut signaculum super cor tuum.

[2] Vgl. S. *Franc.* Sales. Sermon pour la Pentecôte: Le Père et le Fils jettant d'une même et seule volonté, d'une même et seule amitié, d'un même et seul

liebe (amor mutuus) des Vaters und des Sohnes zu einander, welche sich aber eben auf ihre Gemeinschaft im Besitze der absoluten Güte und Schönheit gründet; von dieser Seite erscheint daher die Kundgebung der Liebe, als Bethätigung und Abschluß ihrer lebendigen Gemeinschaft, zwar ebenfalls in einer Aspiration, aber zugleich auch in einem aus ihr hervorgehenden Bande (vinculum, nexus), welches in seiner Eigenschaft als Liebesband Pfand (pignus, arrha, inwiefern nämlich im Pfande der Liebende den Geliebten besitzt, resp. sich selbst ihm zum Besitze darbietet), resp. Kuß (osculum, bei August. auch amplexus) genannt wird. 3) Indem Gott sich selbst als das unendliche Gut liebt, liebt er sich auch als das unendlich mittheilbare und mittheilsame Gut; folglich enthält seine Liebe zu sich selbst eine Bereitschaft zur Mittheilung seiner Güte oder eine höchste Freigebigkeit (liberalitas). Nach dieser Seite hin bethätigt sie sich in der Form der Hingabe; und der Erguß oder die Frucht ihrer Freigebigkeit, worin und wodurch die Hingabe sich vollzieht, wird Gabe genannt. Indeß ist dieser Name nicht ganz adäquat, indem er zunächst bloß besagt, daß das innere Produkt der Freigebigkeit Gottes die Bethätigung derselben nach Außen vermitteln oder Gabe für Andere sein könne oder solle, während doch die hingebende Liebe Gottes in demselben ihre ganze Fülle nicht ausgießen und niederlegen kann, ohne sich auf dasselbe als Ziel der Hingabe und Subjekt der Mittheilung zu beziehen. In allen diesen Beziehungen erscheint der Erguß der göttlichen Liebe, da dieselbe eine unendlich wonnevolle und beseligende ist, zugleich als ein Ausströmen der Wonne und Süßigkeit Gottes. In allen, nicht bloß in der ersten Beziehung, wird er ferner veranschaulicht durch die aus dem Feuer auflodernde Flamme und noch mehr durch den dem Herzen als dem Herde der Liebesgluth entströmenden Odem, da dieser im Kusse auch die Vereinigung mit dem Geliebten und die Hingabe an denselben veranschaulicht, so daß man die Offenbarung der Liebe in Gott ebenso ausdrucksvoll als Liebeshauch oder Liebesflamme bezeichnen kann, wie die der Erkenntniß als Ausstrahlung derselben.

Die erste Auffassung der innern Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe ist, wie gesagt, die 952
der griechischen Väter; die beiden letzteren Auffassungen, welche die Tendenz zur Bethätigung der Liebe und ebenso das Produkt derselben als solches deutlicher hervortreten lassen, sind den lateinischen Vätern eigenthümlich, die letzte jedoch ist strenge ausgebildet nur in der alten Franziskanerschule vorhanden. Die zweite Auffassung ist in der hl. Schrift angedeutet einerseits in der Erscheinung des hl. Geistes in der Gestalt einer Taube über dem menschgewordenen Sohne Gottes, als Symbol der Liebe des Vaters zum Sohne und seines Wohlgefallens an ihm; andererseits darin, daß der hl. Geist als Unterpfand der auf die Gemeinschaft mit dem natürlichen Sohne Gottes gegründeten und ihr nachgebildeten Adoptivkindschaft der Menschen dargestellt wird, und zwar so, daß der hl. Geist hier nicht bloß als Spiritus Patris oder amoris paterni uns die Liebe des Vaters verpfändet, sondern auch als Spiritus Filii oder amoris filialis uns mit dem Vater verbindet und uns die der kindlichen Liebe wesentliche innige Vertraulichkeit einflößt, womit wir rufen können: Abba Vater. August. hebt diesen Charakter der Liebe in folgender Weise hervor (Trin. l. 8 n. 14): Quid est dilectio vel caritas, quam tantopere Scriptura divina commendat, nisi amor

---

courage, jettant, dis-je, par une même et seule bouche un *soupir*, une *respiration*, un *esprit* d'amour, ils produisirent, ils exspirèrent un *souffle*, qui est le Saint-Esprit. Aehnlich Traité de l'amour de Dieu l. 3. c. 13.

boni? Amor autem alicujus amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt, amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur? Ebenso hat August. oft betont, daß der hl. Geist in seiner spezifischen Eigenschaft als donum aufgefaßt werden müsse, nicht bloß inwiefern er von Gott der Creatur gegeben wird oder gegeben werden kann, sondern in Hinsicht auf sein wesentliches Verhältniß zu Vater und Sohn (Trin. l. 4. n. 29): Sicut natum esse, est Filio a Patre esse: ita mitti est Filio cognosci, quod ab illo sit; et sicut Spiritui Sancto *donum Dei esse est a Patre procedere:* ita mitti est cognosci, quod ab illo procedat. Die von uns gegebene Erklärung des donum als einer emanatio per modum liberalitatis s. bei *Bonav.* in 1. dist. 10. q. 1. und dist. 18. q. 4. Durch diese Erklärung wird ersichtlich, daß man die Frage, für wen der hl. Geist donum sei, weder damit zu erledigen braucht, daß er eine Gabe des Vaters an den Sohn und umgekehrt sei — in dieser Beziehung heißt er besser Pfand — noch damit, daß er die höchste Gabe und die Quelle aller übrigen Gaben für die Geschöpfe sei; denn dieses Verhältniß zu den Geschöpfen ist ja auch nur ein Zeichen und eine Folge seines Verhältnisses zur freigebigen Liebe Gottes als seinem Prinzip.

953 Die meisten Scholastiker indeß behandeln auch den Namen *amor* als nomen proprium für die Offenbarung der göttlichen Liebe, theils weil auf dem Gebiete des Willens sich kein Name finde, der dem Namen verbum ganz entspräche, um das Produkt im Unterschiede von der Thätigkeit deutlich zu charakterisiren, theils aber auch, weil der Name amor wegen seiner flüssigen Natur ebenso die Thätigkeit des Liebens (dilectio) wie den Erguß der Liebe bezeichnen könne, und im Gegensatz zu dem Namen dilectio sogar den letzteren mehr bezeichne. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 37. a. 1. und c. gent. l. 4. c. 29., dazu Ferrariensis, und bes. *Portugal* l. c. c. 5 ff. Diese Auffassung gab zu der Frage Veranlassung, ob man sagen könne: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, welche dadurch entschieden wurde, daß man bemerkte, es sei dieß ähnlich zu verstehen, wie man auch sage, der Baum blühe durch die Blüthe, weil der hl. Geist gleichsam die Blüthe der göttlichen Liebe sei, und gebe daher einen ganz anderen Sinn, als wenn man sage, der Vater sei sapiens sapientia genita. (Vgl. *Thom.* 1. p. q. 37. a. 2.; *Mag.* in 1. sent. dist. 32. dazu *Bonav.*) Bei diesem Sprachgebrauche mußte man dann aber den Namen *amor* bei Gott in dreifachem Sinne gebrauchen; 1) absolut ohne Rücksicht auf die Fruchtbarkeit der Liebe = Lieben, amor *essentialis;* 2) notionell = Liebe hauchen, spirare amorem, amor *notionalis;* 3) persönlich = Produkt der Liebe, amor *hypostaticus* oder *personalis.*

954 Der hl. Thomas insbesondere stellt in der Regel bei der Erklärung der Produktion im göttlichen Willen das Produkt derselben mehr in seiner Beziehung zum Objekte der Liebe, als zu seinem Prinzip dar, und schildert daher dasselbe mehr als den vollendeten Akt der Liebe, denn als einen Ausfluß derselben. Denn was er von dem impetus oder motus erga rem amatam und von dem esse amati in amante (im Sinne der Redeweise: Jemanden im Herzen tragen) sagt, ist eigentlich nur eine Schilderung des Wesens der Liebe überhaupt. Damit hier eine wirkliche Produktion hervortrete, muß der impetus als eine Aspiration, worin die Liebe sich bekundet, gefaßt, das esse amati in amante aber nicht bloß darauf bezogen werden, daß der Wille des Liebenden von dem Gegenstande seiner Liebe gleichsam erfüllt ist und sich affektiv mit ihm verschmilzt, sondern auch darauf, daß der Liebende vermöge dieser affektiven Einheit mit dem Geliebten in sich selbst ein Pfand erzeugt oder gewinnt, worin er den Geliebten festhält und sich selbst an ihn fesselt. Allerdings sind das nur bildliche Ausdrücke, aber sie sind es nicht mehr, als bei der intellektuellen Produktion die Namen Wort und Bild, und dienen jedenfalls dazu, die Darstellung der Lehre bestimmter und anschaulicher zu machen. — Während aber der hl. Thomas überwiegend die Einheit des Willensproduktes in Gott mit dem Liebesakte hervorhebt, gehen andererseits auch die Skotisten zu weit, indem sie den Akt der Liebe auch nicht einmal als principium quo der Spiration gelten lassen wollen, sondern den amor *habitualis* nach der einen Seite als Prinzip des actus amoris, nach der anderen Seite als Prinzip des terminus amoris darstellen.

§ 118. Die vollkommene Immanenz der göttlichen Produktionen und die Substanzialität ihrer Produkte, als des innern Ausdrucks der substanziellen Wahrheit und des innern Ergusses der substanziellen Heiligkeit.

Literatur: wie oben zu § 117.

I. So sehr man in Gott den Ausdruck der Erkenntniß von der Er- 955
kenntniß selbst, und den Erguß der Liebe von der Liebe selbst unterscheiden muß, um den Begriff einer wirklichen in Gott stattfindenden Produktion aufrechtzuhalten: so wenig darf man den Ausdruck von der Erkenntniß und den Erguß von der Liebe trennen und ablösen. Denn da es sich hier um Produktionen handelt, die in Gott stattfinden, die also in Gott nicht bloß ihr Prinzip, sondern auch ihren Terminus haben, und da überdieß in Gott keine Zusammensetzung aus verschiedenen Dingen stattfinden kann: so muß der Ausdruck mit der Erkenntniß und der Erguß mit der Liebe nicht bloß in engster lebendiger Verbindung bleiben, sondern sachlich damit identisch oder *una res* sein. In seinem inneren Worte ist daher die Erkenntniß Gottes nicht bloß so, wie der Gedanke des Menschen in dem äußeren Worte als in seinem Zeichen und die Idee des Künstlers in seinem äußeren Werke als in ihrer Repräsentation: sondern in ihm leuchtet und lebt die Erkenntniß Gottes, wie sie in sich selbst ist, indem es durch dieselbe in der Weise produzirt wird, daß sie selbst in ihren Ausdruck hineingelegt wird. Und ebenso ist die Liebe Gottes in ihrem inneren Ergusse nicht etwa bloß so, wie die Kraft in ihrer Wirkung und die menschliche Liebe in einem äußeren Pfande, sondern so, daß sie selbst in ihm brennt und fluthet, indem der Erguß in der Weise produzirt wird, daß sie selbst sich in denselben ergießt.

II. Aus dieser innigen Einheit mit der Erkenntniß und Liebe Gottes 956
folgt von selbst die höchste Vollkommenheit, die einzige Realität und die absolute Immanenz des göttlichen Wortes und Liebeshauches. Nicht nur ist das innere Wort Gottes ein eminent lebendiges und unendlich inhaltreiches Wort, und der Hauch seiner Liebe ein eminent lebendiger und unendlich heiliger und wonnevoller Hauch. Da die Erkenntniß Gottes keine bloße Auffassung oder Reflex der Wahrheit, sondern natur- und wesenhafte und folglich substanzielle Wahrheit und die Wahrheit selbst ist (s. oben § 95): so muß auch ihr mit ihr selbst identischer Ausdruck ein natur- und wesenhaftes und substanziales Wort (λόγος οὐσιώδης und ἐνυπόστατος), sowie zugleich Ausdruck der absoluten Wahrheit und diese Wahrheit selbst sein. Und da ebenso das Leben des göttlichen Willens keine bloße Richtung und Hinneigung auf das Gute, sondern natur- und wesenhafte und folglich substanziale Güte und Heiligkeit ist: so muß auch der innere mit ihm selbst identische Erguß desselben ein natur- und wesenhafter und substanzialer Hauch, sowie zugleich Ausfluß der absoluten Güte und Heiligkeit und diese Heiligkeit selbst sein. Das Wort der Erkenntniß und der Hauch der Liebe Gottes sind demnach auch nicht bloß in der Weise immanente Produkte, wie beim geschaffenen Geiste, in welchem sie als Accidenzen in ihrem Subjekte bestehen: sondern so, daß sie auch mit der eigenen Substanz des Producirenden identisch

sind, und folglich nicht so sehr in ihr, als vielmehr sie selbst sind und sie selbst in sich haben. Und so kann der einzige Unterschied zwischen dem Prinzip und dem Terminus der Produktion in Gott nur darin bestehen, daß beide auf verschiedene Weise die absolute Wahrheit und Güte in sich tragen und darstellen.

III. Hieraus ergeben sich für die einzelnen Produkte nach ihrer besonderen Eigenthümlichkeit folgende nähere Bestimmungen ihrer Lebendigkeit und Realität.

957 1. Als natur- und wesenhafte Wahrheit ist das Leben der göttlichen Intelligenz einerseits identisch mit der göttlichen Natur als Erkenntnißprinzip oder mit der göttlichen Vernunft, andererseits mit seinem formalen Objekte, dem göttlichen Wesen. Folglich muß in den Ausdruck der Erkenntniß a) nicht bloß die Erkenntniß, sondern auch die göttliche Vernunft selbst, und b) nicht bloß eine ideelle Vorstellung von dem göttlichen Wesen, sondern dieses selbst hineingelegt werden. Wenn aber dieß, dann ist der Ausdruck der Erkenntniß kein bloßes Wort, d. h. Kundgebung der Erkenntniß, oder irgend welches Bild, sondern ein reales und substanziales Bild sowohl der Natur, wie der Wesenheit Gottes, worin diese nicht bloß der Erscheinung nach, sondern wirklich und wesentlich enthalten ist; und ebenso ist das Sprechen Gottes nach Innen eine reale Ausstrahlung seiner eigenen Natur und Wesenheit, wie das Sprechen Gottes nach Außen den geschaffenen Dingen ihre Natur und Wesenheit gibt.

958 2. Als natur- und wesenhafte Güte und Heiligkeit ist das Leben des göttlichen Willens oder die Liebe einerseits identisch mit der göttlichen Natur als dem Prinzip des Wollens oder dem Willen, andererseits mit der Güte und Heiligkeit des göttlichen Wesens als dem formalen Objekte des Wollens. Folglich muß in den Erguß der göttlichen Liebe a) nicht bloß diese Liebe, sondern auch der göttliche Wille selbst, und b) nicht bloß die affektive Vereinigung und Erfüllung mit dem höchsten Gute, sondern dieses Gut selbst hineingelegt werden. Wenn aber dieß: dann ist der Erguß der göttlichen Liebe keine bloße Aspiration oder Aeußerung des Affektes, nicht bloß eine affektive Hingabe an den Gegenstand der Liebe und der Freigebigkeit, sondern ein Odem, worein das Herz Gottes seine eigene Lebenskraft und sein ganzes Wesen ausgießt; ein Liebespfand, worin die Liebenden nicht bloß symbolisch, sondern in der realsten Weise mit einander verbunden und verschmolzen sind, weil ihr ganzes Leben und ihre ganze Güte wahrhaft und wesentlich darin enthalten ist; und endlich eine Frucht der Freigebigkeit Gottes, in welcher einerseits die Freigebigkeit selbst, oder der freigebige Wille Gottes, wesentlich lebt, und anderseits der ganze Reichthum der realen Güte, d. h. des Wesens und der Macht Gottes, wirklich und wesentlich enthalten ist, und die deßhalb als Prinzip und Quelle aller übrigen Gaben Gottes ebenso das donum donorum omnium darstellt, wie Gott an sich das bonum bonorum omnium ist.

959 Den Gegensatz zwischen den innern und den äußeren Produktionen Gottes drückten die alten Theologen (s. *Thom.* und *Bonav.* in 1. dist. 10 a. 1.) damit aus, daß sie sagten, die inneren Produkte gingen von Gott aus als ratio und principium der äußeren, und zwar sei das erste Produkt ratio et principium naturae seu formae, weil

es als verbum sapientiae substantiale die *ars divina* selbst und als imago substantialis essentiae das *exemplar* (Ideal) aller Dinge sei; das zweite Produkt aber sei ratio und principium boni liberaliter communicati, weil es als spiramen amoris substantiale die *liberalitas divina* selbst und als pignus bonitatis substantiale das *donum* donorum omnium sei. *Thom.* l. c.: In processione creaturarum duo est considerare ex parte ipsius Creatoris: scilicet naturam, ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturae perfectio et efficitur et exemplatur, et voluntatem, ex cuius liberalitate, non naturae necessitate, haec omnia creaturae conferuntur. Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cuius probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae. Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium, tamquam in *principium quasi naturalis processionis creaturarum a Deo,* secundum scilicet *imitationem naturae, exemplar et rationem:* ita oportet, quod in quantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi *ratio totius liberalis collationis.* Haec autem est amor, sub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur, et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est Spiritus Sanctus. Et inde est, quod quidam Philosophi totius naturae principium amorem posuerunt.

§ 119. Die göttlichen Produktionen als Mittheilung der Wesenheit und Natur, und ihre Produkte als Hypostasen oder Personen, sowie die Dreizahl der letzteren.

Literatur: wie oben § 114 und 116.

Der hl. Thomas c. p. 5. 29. leitet zu der aus den göttlichen Produktionen resultirenden Mehrzahl von Personen dadurch über, daß er zunächst erklärt, wie aus den realen Produktionen reale Relationen entstehen, diese aber mit der göttlichen Substanz identisch, folglich subsistent seien und so einen Unterschied in der Subsistenz der göttlichen Substanz bildeten. Einfacher und anschaulicher dürfte die Sache zu fassen sein, indem direkt von dem eigenthümlichen Charakter der Produktionen die Mehrheit der Hypostasen abgeleitet wird. 960

I. Daraus, daß die inneren göttlichen Produktionen wahre Produktionen und ihre Produkte substanziale Produkte sind, ergibt sich von selbst, daß die Produktionen wesentlich zu denken sind als Mittheilung der göttlichen Natur von einem Subjekte an ein anderes, folglich eben als Produktionen anderer Subjekte, welche in den Vollbesitz der göttlichen Natur gesetzt werden und mithin göttliche Hypostasen und Personen sind. 961

Denn 1. wie die vollkommene Aktualität des göttlichen Lebens dadurch, daß sie keine Produktion zuläßt, die auf die Ergänzung und Vollendung des göttlichen Lebens abzielte, wesentlich verlangt, daß ihr Produkt nur eine Offenbarung ihrer Lebensfülle sei: so kann sie auch wesentlich nicht Produktion einer Vollkommenheit in einem bereits vorausgesetzten Subjekte sein. Sie kann also nur dahin zielen, die Vollkommenheit des Produzirenden an ein anderes Subjekt mitzutheilen, und dieses in den Besitz derselben zu setzen; und da sie die ganze Vollkommenheit, die eigene Wesenheit und Natur des Produzirenden in das Produkt hineinlegt: so müssen ihre Produkte wahrhaft Empfänger und dadurch Träger und Inhaber der göttlichen Natur und Wesenheit, oder göttliche Hypostasen und Personen sein. 962

2. Wo Produktionen sind, da ist auch ein produzirendes Subjekt, als

principium *quod* agit, welchem die Natur, als principium quo agit, angehört, folglich eine Hypostase. Andererseits muß bei jeder Produktion das Produkt von dem Produzirenden reell verschieden sein. Nun aber kann in Gott wegen seiner Einfachheit zwischen dem Produzirenden und seinen Produkten kein solcher reeller Unterschied bestehen, durch den in demselben Subjekte oder derselben Hypostase eine Zusammensetzung aus mehreren Realitäten entstünde. Folglich muß bei Gott die innere Produktion einen solchen Unterschied zwischen dem Produzirenden und den Produkten bezielen und bewirken, wodurch diese der Hypostase des ersteren als andere Hypostasen gegenübertreten.

964 3. Die Produkte der göttlichen Produktionen sind substanzielle Produkte; sie sind die göttliche Substanz selbst. Wenn also auf Grund der Produktionen noch eine Verschiedenheit zwischen Produkt und Prinzip bestehen soll, dann kann es nur die sein, daß die Substanz ihnen in verschiedener Weise eignet, resp. in ihnen auf verschiedene Weise sich selbst angehört oder subsistirt. Folglich müssen die göttlichen Produktionen wesentlich darauf gerichtet sein, die Besitz- und Subsistenzweisen der göttlichen Substanz zu vervielfältigen und zu bewirken, daß dieselbe nicht bloß in Einer, sondern auch noch in zwei anderen, folglich in drei Weisen subsistirt.

965 Die drei Hypostasen aber sind in Gott auch wesentlich Personen, und zwar Personen der vollkommensten Art, weil ihre Substanz die selbständigste aller Substanzen, ihre Natur die geistigste aller Naturen, ihr Wesen das edelste und würdigste aller Wesen ist.

966 II. Betrachten wir in dieser Beziehung die beiden Produktionen und ihre Produkte nach ihrer besonderen Eigenthümlichkeit, so gestaltet sich ihr hypostatischer Charakter näher, wie folgt:

1. Die erste Produktion geht von dem ursprünglichen Träger und Inhaber allein aus, inwiefern er Prinzip des Wortes ist, worin seine Erkenntniß ausgesprochen, und des Bildes, worin der Gegenstand desselben ausgeprägt wird. Weil nun das Wort und Bild einerseits aus seinem Prinzip als etwas Verschiedenes heraustreten muß, andererseits aber die substanziale Wahrheit Gottes selbst und damit die ganze Natur und Wesenheit Gottes reell darin niedergelegt wird: so ist die Produktion des Wortes und Bildes wesentlich nichts Anderes als eine Mittheilung der göttlichen Substanz, Natur und Wesenheit an einen anderen Träger und Inhaber derselben, so daß das Wort und Bild eine neue wahre Hypostase und Person neben dem Produzirenden ist. Obgleich aber durch diese Produktion die ganze göttliche Substanz mitgetheilt wird: so verliert jene dadurch doch nicht die besondere Eigenthümlichkeit, die sie als Produktion eines Ausdrucks der Erkenntniß hat. Daher ist auch ihr Produkt, obgleich Inhaber und Träger der ganzen göttlichen Natur, doch als spezifischer Ausdruck der substanziellen Weisheit und Wahrheit Gottes in spezieller Weise — im Unterschied von den anderen Personen — der hypostatische und persönliche Repräsentant der Weisheit und Wahrheit oder auch schlechthin die hypostatische und persönliche Weisheit und Wahrheit, nicht aber eine bloße Personifikation der Weisheit und Wahrheit ihres Prinzips.

967 Hiernach ist das Wort Gottes nicht bloß ein Wort, wodurch Gott spricht, sondern auch eine Person, zu der Gott spricht, indem Gott ihr seine Weisheit mittheilt, welche auch

selbst denkt und spricht, und zudem als Gesandte und Stellvertreterin dessen auftreten kann, von dem sie als Wort ausgeht.

2. Die zweite Produktion in Gott setzt als solche die erste in der 968
Weise voraus, daß deren Produkt in ihr als Prinzip mitwirkt, und zielt darauf hin, die Liebe beider Personen in einer Aspiration, einem Pfande und einer Frucht ihrer Freigebigkeit ausströmen zu lassen. Weil nun dieser Erguß einerseits, als von beiden Personen verschieden, aus ihnen heraustreten muß, andererseits aber die substanziale Güte und Heiligkeit Gottes und damit die ganze Natur und Wesenheit Gottes in denselben ausgegossen wird: so findet auch hier eine Mittheilung der göttlichen Natur an einen anderen Träger und Inhaber derselben statt, so daß die Aspiration, das Pfand und die Frucht der göttlichen Liebe eine dritte wahre Hypostase und Person neben den Produzirenden ist. Aber auch diese Person hat, obgleich Inhaberin der ganzen göttlichen Natur, kraft ihres besondern Ursprungs das Eigenthümliche, daß sie als Erguß der substanziellen Liebe, Heiligkeit und Güte Gottes im Unterschied von den Andern der hypostatische und persönliche Repräsentant der Liebe, Heiligkeit und Güte, oder auch schlechthin die hypostatische und persönliche Liebe, Heiligkeit und Güte, nicht eine bloße Personifikation derselben ist.

Hienach ist der Erguß der göttlichen Liebe nicht bloß ein Hauch oder ein Pfand der 969
Liebe zu einer andern Person, sondern auch selbst eine Person, die als Gegenstand persönlicher Liebe in deren Bund aufgenommen wird und aktiv und passiv (condiligens und condilectus) als Mitgenossin der Liebe der beiden andern Personen auftritt; desgleichen ist sie als Frucht der Freigebigkeit nicht bloß eine Gabe, die Anderen gegeben werden kann und soll, sondern zunächst und vor Allem Empfängerin der liebreichen Mittheilung der andern göttlichen Personen und persönliche Spenderin aller Gaben Gottes an die Creatur.

3. Obgleich aber beide Productionen in Gott wesentlich den Charakter 970
der Mittheilung der göttlichen Natur und der Produktion eines persönlichen Inhabers und folglich eines Mitgenossen im Besitze derselben haben: so sind sie doch, wie in dem Wege der Mittheilung, so auch in der Art und Weise verschieden, wie sie die Persönlichkeit ihres Produktes und die Mitgenossenschaft bezielen. Bei der ersten Produktion resultirt die letztere einfach aus der Natur des produzirenden Aktes, ohne daß sie in diesem Akte selbst als solche förmlich gewollt würde und kraft dieses Willens zu Stande käme. Bei der zweiten Produktion aber ist schon in der Natur des produzirenden Aktes die förmliche Intention eingeschlossen, eine dritte Person als Mitgenossin in die Gemeinschaft der beiden anderen aufzunehmen, indem diese ihr unendliches Wohlgefallen an ihrer Gemeinschaft dadurch bethätigen, daß sie ein solches Pfand ihrer Liebe hervorbringen, welches als condilectus und condiligens ihren Bund krönt und vollendet, und in welchem sie durch die Mittheilung ihres gemeinschaftlichen Wesens die Uneigennützigkeit und Freigebigkeit ihrer Wechselliebe offenbaren. Mit anderen Worten: bei der ersten Produktion resultirt die Mittheilung der Natur einfach daraus, daß der Akt eine vollkommene Offenbarung der göttlichen Erkenntniß ist; bei der zweiten Produktion hingegen resultirt umgekehrt die vollkommene Offenbarung der Liebe, weil diese als solche eben nach Mittheilung strebt, daraus, daß aus Liebe eine vollkommene Mittheilung der Natur stattfindet.

971 Dieser eigenthümliche Charakter der zweiten Produktion ist bes. von Richard von St. Viktor, und nach ihm von Wilhelm von Paris, Alex. von Hales und dem hl. Bonaventura hervorgehoben worden. Von *Rich. Vict.*, der allerdings auch manches Ungehörige vorbringt, erwähnen wir folgende Stellen aus den Büchern de Trinitate: L. 3. c. 15: Est autem proprium summae et usquequaque perfectae benevolentiae, omnem plenitudinis suae abundantiam in commune deducere. Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia exstat, necesse est, voto pari, ratione consimili, *praecipui gaudii consortem* utraque requirat. Nam ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectuntur et ex alterutro amore summe delectantur, summum gaudium illius est in amore istius. Quamdiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur; similiter et alius, quamdiu condilectum non habet, praecipui gaudii communione caret. — L. c. c. 19: Dilectio quidem est, quando unus alteri amorem impendit et solus solum diligit, sed *condilectio* non est. Quando duo se mutuo diligunt et summi desiderii affectum invicem impendunt, et istius in illum, illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est. *Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur.* — L. 6. c. 6: Sic igitur condignum habere voluit Pater, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias; condilectum vero, ut haberet, *cui communicaret caritatis delicias; in condilectione enim amoris summa felicitas consistit.* — *Guilelm. Paris.* de Trin. c. 20: Et huc usque quidem de primogenitore et primogenito, quod communicant necessario essentiam altissimam, suadere studuimus, et quod in se primogenitus unigenitus etiam est genitori suo primo, et ipsi necessario sunt prima dualitas per modum, quo eis congruit esse duos. Nunc vero, quod alia sit eis communio, quam essentialis, sive in essentia illa altissima, et quod ibi necessario communicent in tertio, quod neuter eorum est, monstrare conabimur: ita ut prima dualitas ista sola non sit, sed necessario requirat *tertiam unitatem,* quae *communis* est *societas eorum;* et hoc est, quod nominatur apud verae fidei professores *primae societatis beatissimum foedus*, et *primi amoris primus fructus*, et *primi complexus gaudium sive suavitas, primae pacis vinculum, prima concordia, primum complacitum;* usitata autem et certa appellatione potest nominari spiritus sanctus, *primum et aeternum donum, thesaurus donorum omnium et gratiarum fons, charitas,* qua se complectuntur primus genitor et ejus unigenitus, de qua etiam in universum exuberat ingens suavitatis ubertas omnia perfundens, quae universos delectat utentes. Quod autem primo summoque se invicem complectantur amore primus genitor et ejus unigenitus, prima summaque amoris in utroque bonitas, sed et mutuae cognitionis ultima certitudo manifeste ostendunt. Sicut autem nomine cognitionis ad congruentiam eorum utimur, hoc est praeter nostrae consuetudinis intelligentiam more suo et congruentia ad eos transferentes: sic et nomine amoris pro modo eorum uti volumus. Optimus igitur optimum clarissima cognitione notum non amare non potest, et si etiam pater filium non amare potest, optimus tamen optimum non amare non potest. Summe igitur diligendus summe diligendum necessario diligit, et non diligit ipsum minus quam diligendus sit; quare summo amore diligit et primo, quem aequaliter sibi diligendum plane noverit. — *Bonav.* in 1 dist. 10. q. 1. arg. 1: Perfectior est dilectio *mutua* quam *reflexa;* et perfectior adhuc dilectio mutua *communicata,* quam non communicata, quia talis, scilicet non communicata, videtur sapere amorem libidinosum. Ergo si in Deo est summa dilectio et summa delectatio et summa beatitudo, non est absque persona, quae mutuo ametur, nec sine persona, cui amor mutuus communicetur. Sed communicatio amoris mutui est per liberalitatem. Ergo voluntate existente liberalissima non potest non producere personam, sicut natura existente foecundissima non potest non producere personam.

972 III. In der Voraussetzung, daß die inneren Produktionen in Gott durch sein Erkennen und Wollen vermittelt werden, lassen sich nicht bloß Congruenzgründe, sondern demonstrative Gründe a priori angeben, warum in Gott nicht weniger als drei, aber auch nicht mehr als drei Personen

vorhanden sein müssen. Es können nicht weniger als drei sein, weil sonst die Offenbarung und Mittheilung des göttlichen Lebens eine unvollständige sein würde, indem entweder das Erkennen oder das Wollen Gottes unfruchtbar sein müßte. Es können aber auch nicht mehr als drei sein, weil sonst entweder noch andere Produktionen stattfinden müßten, als durch die innere Offenbarung des Erkennens und Wollens, oder aber die Produkte nicht mehr eine vollkommene und adäquate Offenbarung des Erkennens und Wollens bilden könnten, oder endlich mit den Produkten auch der Akt des Erkennens und Wollens vervielfältigt werden müßte.

Die Dreizahl der göttlichen Personen ist daher keine zufällige, 973 sondern in der Natur der Sache begründete, in sich abgerundete und abgeschlossene Zahl, unterhalb welcher die Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens nicht stehen bleiben, und über welche sie nicht hinaus kann, weil sie schon in dieser ihre ganze Fülle offenbart und erschöpft.

Ebenso erscheinen in obiger Voraussetzung die drei Personen wesentlich 974 in der durch die organische Verbindung ihrer Ursprünge bedingten festen und unverschiebbaren Ordnung oder Reihenfolge, in welcher die Offenbarung selbst sie aufführt. Denn die Produktion durch die Erkenntniß setzt ihrem Begriffe nach nur Eine erkennende Person als Prinzip voraus, strebt aber andererseits darnach, vermittelst der Fruchtbarkeit der Erkenntniß auch die aus dieser hervorgehende Liebe fruchtbar werden zu lassen. Die Produktion durch die Liebe aber setzt wesentlich schon zwei Personen voraus, indem die Liebe in Gott nur fruchtbar werden kann, inwiefern sie 1) aus einer fruchtbaren Erkenntniß hervorgeht, 2) wesentlich Wechselliebe der ersten Person und ihres Ebenbildes ist und 3) sich als Hingabe zweier Personen an eine dritte sich gestaltet.

Die Analogie der trinitarischen Produktionen in den Vorgängen im menschlichen Geiste veranschaulicht treffend sowohl die Zahl, die Ordnung und die spezifische Eigenart der göttlichen Produktionen und ihrer Produkte, sowie auch bis auf einen gewissen Grad die Immanenz der Produkte in derselben Substanz, keineswegs aber die wahre Substanzialität und eigene Persönlichkeit derselben; denn darin gerade liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem ungeschaffenen und geschaffenen Geiste, daß jener durch seine substanziale Lebensthätigkeit nur mittheilend wirken und folglich Personen hervorbringen kann, dieser aber durch seine accidentelle Lebensthätigkeit nur die Person, von welcher dieselbe ausgeht, vervollkommnet oder, wie man heutzutage sagt, ihr persönliches d. h. geistiges Sein und Leben ausbildet und vollendet. Dieser Unterschied in der innern Fruchtbarkeit entspricht dem Unterschiede in der äußeren Wirksamkeit; denn während hier Gott schöpferisch die Substanz und die Subsistenz der Dinge hervorbringt, kann der geschaffene Geist nur künstlich gegebene Substanzen gestalten und bearbeiten. Vgl. Weiteres über diesen Gegensatz in unseren „Mysterien" S. 71 ff.; *Mag.* 1. dist. 3. 975

Während bei den inneren Produktionen im geschaffenen Geiste das Produkt bloß in 976 dem Producirenden als seinem Subjekte subsistirt: kann man allerdings bei den inneren Produktionen im vegetativen Leben, wodurch das Wachsthum des lebenden Körpers bewirkt wird, auch sagen, daß in Folge derselben die Natur ihres Prinzips in den Produkten, d. h. in den durch die Lebenskraft gebildeten Theilen des Körpers subsistire. Aber so lange die Produktion hier eine innere bleibt, d. h. die Theile nicht abgelöst werden und selbständig mit einem eigenen Lebensprinzip fungiren, bilden sie weder eine neue Hypostase, noch haben sie in sich die ganze Natur ihres Prinzips; sie bilden vielmehr nur eine Erweiterung derselben Hypostase, welcher sie als Organ für ihre Lebensfunktionen dienen.

§ 120. Der eigenthümliche Charakter der göttlichen Personalproduktionen (oder der *actus notionales*) und ihrer Prinzipien im Unterschied von allen anderen Akten Gottes und der Creatur.

Literatur: *Mag.* 1. dist. 6. 7. 12, dazu *Thom. Bonav. Dion. Carthus.*; *Thom.* 1. p. q. 40—42; *Ruiz* disp. 82—105.

977 Vermöge der Ableitung der göttlichen Personalproduktionen aus der inneren Offenbarung und Bethätigung des göttlichen Lebens versteht man leicht alle die eigenthümlichen Charaktere, durch welche diese Produktionen von allen andern Produktionen lebendiger Subjekte — denn nur diese können hier unmittelbar in Vergleich gezogen werden — sei es von Seiten Gottes, sei es von Seiten der Creatur, sich unterscheiden. Auf Seiten Gottes kommt hier in Vergleich die Produktion der äußeren Wesen durch die Schöpfung, auf Seiten der Creatur die hier einzig mögliche und zwar nur bei nicht rein geistigen Wesen mögliche Produktion anderer Wesen durch Zeugung.

978 Diese Unterschiede beziehen sich I. auf den formellen Charakter der Produktion als einer operatio und actio; II. auf das Entstehen oder Werden der Produkte; III. auf die Weise der Thätigkeit selbst; IV. auf das Prinzip der Thätigkeit a) das principium *quod* agit; V. b) das principium *de quo;* VI. c) das principium *quo;* VII. das Verhältniß, worin das Produkt zu seinem Prinzip steht.

979 I. Die Personalproduktionen in Gott sind zwar ebenso wahre Produktionen, wie die Schöpfung und die materielle Zeugung, und stehen daher ihre Produkte zu ihrem Prinzip nicht adäquat in dem Verhältnisse der einfachen Begründung, in welchem etwa die wesentlichen Eigenschaften eines Wesens zu der Wesenheit stehen. Weil sie jedoch keine neue Substanz hervorbringen und ihre Produkte mit dem Produzirenden Ein substanzielles Wesen sind und bleiben, haben sie allerdings im Unterschied von der Schöpfung und der materiellen Zeugung mehr den Charakter der einfachen Begründung. Um diesen Unterschied auch im Ausdruck strenge festzuhalten, nennt man in der Sprache der lateinischen Kirche das Prinzip der Personal-Produktionen in Gott einfach principium, nicht aber causa (Ursache), während die Griechen allerdings den Namen αἰτία ebenso allgemein gebrauchen, wie ἀρχή.

980 Vgl. *Thom.* 1. p. q. 33, a. 1. ad 1: *Graeci* utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii; sed *Latini* doctores non utuntur nomine Causae, sed solum nomine principii. Cuius ratio est: quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. *Quanto* autem aliquod *nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis,* ut supra dictum est, quia nomina *quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae.* Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id, cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his, quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus, frontem lineae esse principium lineae. S. a. opusc. I. c. 2.

981 II. Die Personalproduktionen in Gott sind nicht, wie die Schöpfung und die materielle Zeugung eines Lebendigen, Akte, welche ihr Produkt als

ein vorher nicht Daseiendes in's Dasein setzen oder demselben einen Anfang seines Daseins geben; denn da sie aus der anfangslosen Lebensthätigkeit Gottes von selbst resultiren, ist ihr Produkt ebenso anfangslos, wie ihr Prinzip. Aus demselben Grunde können sie aber auch nicht, wie die materielle Zeugung des Lebendigen, einen zeitlichen Abschluß haben, wo das Produkt ihres Einflusses nicht mehr bedürfte: im Gegentheil können und müssen sie eben so lange dauern wie ihr Produkt und folglich ihren Einfluß stets in ähnlicher Weise geltend machen, wie die Schöpferkraft in der Erhaltung des Geschaffenen und das Licht in seinem Strahlen. Mit anderen Worten: diese Produktionen haben nicht den Charakter einer Herbeiführung des Produktes und einer eintretenden und vorübergehenden Bewegung, sondern bloß den des Hervorbringens und den eines dauernden Verhältnisses der Begründung. Darum aber können und müssen sie auch schlechthin ewig sein nicht bloß hinsichtlich ihrer Anfangs- und Endlosigkeit, sondern auch im Sinne der untheilbaren Dauer, und da sie wesentlich aus der ewigen Lebensthätigkeit Gottes resultiren, gilt diese Ewigkeit auch von der Existenz ihrer Produkte, so daß diese im vollen Sinne des Wortes ihrem Prinzip gleichewig sind, und letzteres in keinem Momente als zeitlich früher existirend gedacht werden kann.

Vgl. *Thom.* 1. p. q. 42. a. 2. Das Bild des Lichtes, um diese Ewigkeit zu veranschaulichen, war schon vor dem Nicänum im Gebrauch, besonders bei *Orig.* und *Dionys. Alex.* und ist bei den Vätern stehend geworden. Um den arianischen Sophismen zu begegnen, welche aus dem Namen des Wirkens herleiteten, daß die Produkte etwas Fremdes und Gewordenes, ein opus oder factura seien, läugneten die Väter zuweilen, daß die Personalproduktionen in Gott eine eigentliche operatio = ἐνέργεια, nämlich operatio *causalis* die *Cyr. Alex.* ἐργασία nennt (s. oben I), und *cum motu* (transitu de potentia ad actum s. unten 4) sei; sie sei vielmehr eine σχέσις, relatio, oder eine δύναμις ἐνεργητική = virtus efficax. Auf das Dilemma: Pater aut existentem Filium genuit aut non existentem, antworteten die Väter: sobald dasselbe genauer gefaßt werde (Pater genuit Filium aut ante generationem *jam* existentem aut *nondum* existentem) erscheine die Division unvollständig, weil es ein drittes gebe, nämlich *cum* generatione existentem; oder auch, die Applikation auf Gott sei unberechtigt, weil es in der Ewigkeit kein prius und posterius gebe. Vgl. *Basil.* c. Eunom. l. 2. und *Gregor. Naz.* or. theol. 3. sub fin. 982

III. Die Personalproduktionen in Gott sind ferner weder unmittelbar, wie die Schöpfung, noch mittelbar, wie die materielle Zeugung beim Menschen, freiwillige Akte, welche von Seiten ihres Prinzips erst durch freien Rathschluß in's Werk gesetzt würden. Sie sind vielmehr nothwendig sich vollziehende Thätigkeiten, weil sie unmittelbar und unausbleiblich aus der dem göttlichen Leben natürlichen und wesentlichen Tendenz zur Offenbarung und Mittheilung seiner selbst hervorgehen; sie sind also ähnlich, wie die materielle Zeugung in sich selbst als vegetative Thätigkeit betrachtet, naturnothwendige oder natürlich-spontane Produktionen. Aber sie sind dieß nicht in dem Sinne, als ob sie blind und willenlos, geschweige denn in erzwungener, d. h. willen- und naturwidriger Weise vollzogen würden; denn da sie aus Thätigkeiten resultiren, welche das lichteste und vollkommenste geistige Leben constituiren, werden sie nicht bloß mit dem klarsten Bewußtsein der Vernunft, sondern auch mit dem höchsten Wohlgefallen des Willens vollzogen. Bei der ersten Produktion 983

indeß verhält sich das Wohlgefallen des Willens nicht als bewirkendes, mitwirkendes oder treibendes Prinzip derselben, sondern bloß begleitend (concomitanter, συνδρόμως), weßhalb dieselbe auch mehr Analogie mit der materiellen Zeugung hat. Bei der zweiten hingegen verhält es sich überdieß als das eigentliche fruchtbare Prinzip derselben; daher hat dieselbe mehr Analogie mit der Schöpfung und der von einem geistigen Willen veranlaßten materiellen Zeugung, und wird sie auch wegen dieser Analogie, aber im anderen Sinne, von den Skotisten im Gegensatz zur ersten Produktion ein freier Akt genannt. Inwiefern jedoch der göttliche Wille hier kraft der ihm natürlichen und seine Natur selbst constituirenden Liebe wirksam ist, bleibt auch dieser Akt ein actus naturalis, procedens ex *natura*, nicht ex consilio, voluntatis.

Vgl. über die verschiedenen Antworten der Väter auf das Arianische Dilemma Pater aut volens genuit Filium aut nolens, *Petav.* l. 6. c. 8; *Mag.* 1. dist. 6; dazu *Thom.* und *Bonav.*; *Thom.* 1. p. q. 41. a. 2. Die Redeweise der Skotisten wird von den meisten anderen Theologen mißbilligt; aber abgesehen von der naheliegenden Zweideutigkeit ist sie an sich haltbar (s. oben n. 538). Vgl. die Vertheidigung derselben durch *de Rada*, tom. 2. controv. 13. Mißverständlich wäre es auch, wenn man nach dem neueren deutschen Sprachgebrauche die actus notionales „persönliche Akte" nännte. Das sind sie allerdings in mehr als einer Beziehung, namentlich in Hinsicht auf ihr Prinzip und ihren Terminus; es sind aber nicht persönliche Akte im Sinne von freien Handlungen.

984 IV. Die Personalproduktionen in Gott sind weiterhin nicht einmal solche Akte, welche, wie alle Akte der Creaturen, in ihrem Princip erst zu dessen eigenem Sein hinzutreten und folglich nicht nur ihr Produkt aus demselben hervorgehen lassen, sondern auch in sich selbst die Verwirklichung eines Vermögens zur Thätigkeit bildeten. Sie können und müssen vielmehr ebenso wesentlich zum persönlichen Sein (resp. zum Begriffe) der produzirenden Personen selbst gehören und dasselbe ausmachen, wie das Erkennen und Wollen, wodurch sie vollzogen werden, zur Substanz jener Personen gehört und dieselbe mit ausmacht. Sie sind daher im Grunde nichts Anderes, als das aktive Verhältniß des Prinzips zu seinem Produkte und fallen sachlich zusammen mit den realen Relationen, ohne welche die produzirenden Personen ebensowenig ihr bestimmtes Sein und folglich ihr Dasein überhaupt haben würden, wie die produzirten ohne den Ursprung aus ihrem Prinzip. Aber auch hier besteht ein gewisser Unterschied zwischen dem Prinzip der ersten und dem Prinzip der zweiten Produktion. Das Prinzip der ersten kann in keiner Weise ohne und außer dem Verhältnisse zu seinem Produkte als bestimmte Person gedacht werden, wird also durch dieselbe erst in ihrem persönlichen Sein constituirt. Das Prinzip der zweiten hingegen besteht in zwei bereits als unterschieden constituirten Personen, die sich als solche erkennen und lieben und kraft dieser Erkenntniß und Liebe die dritte hervorbringen. Aber daraus folgt nur, daß das aktive Verhältniß zu dem betr. Produkte nicht den Grundbegriff dieser Personen ausmacht und eben durch den Grundbegriff begründet wird, nicht aber, daß es gar nicht zum Begriffe derselben als Proprietät ihres Seins gehöre. Trotzdem genügt der erwähnte Unterschied, um auch in dieser Beziehung sagen zu können, die erste Produktion sei in einem spezielleren Sinne eine operatio

naturalis, als die zweite, weil sie nämlich ihrem Prinzip nicht bloß von Natur zukommt, sondern sein individuelles Wesen selbst ausmacht und daher es auch von allen anderen Personen unterscheidet.

Vgl. *Thom.* 1. p. q. 41. a. 1. ad 2: Actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde magister dicit in 1. sent. dist. 26. quod generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. Ad cuius evidentiam attendendum est, quod primo oportet cognoscere originem alicuius ab alio ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio: ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id, quod movetur, vocatur actio. *Remoto* igitur *motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis,* secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id, quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam *habitudo principii ad personam, quae est a principio,* quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quae ex actionibus et passionibus consequuntur: oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet, quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi. 985

Der erwähnte Unterschied zwischen den beiden Produktionen ist analog demjenigen, welcher im vegetativen Leben besteht zwischen der auf die Erhaltung und Ausgestaltung ihres eigenen Seins und der auf Fortpflanzung gerichteten Thätigkeit der Pflanzen.

V. In Hinsicht auf die Substanz ihrer Produkte kommen die Personal- 986
produktionen in Gott mit der Schöpfung und der materiellen Zeugung darin überein, daß diese Substanz nicht als eine ganz oder theilweise von Außen gegebene behandelt wird. Sie unterscheiden sich jedoch von der Schöpfung dadurch, daß sie diese Substanz selbst nicht erst aus Nichts hervorbringen, sondern vielmehr nur die in ihrem Prinzip bereits vorhandene Substanz mittheilen; von der materiellen Zeugung aber dadurch, daß, nicht bloß ein Theil der Substanz des Gezeugten, nämlich der belebte Stoff, durch Ablösung eines Theiles der Substanz des Zeugenden aus dieser genommen und abgegeben wird, sondern die ganze Substanz des Produktes aus seinem Prinzip herübergenommen und die ganze Substanz des Produzirenden in sein Produkt übertragen und zu dessen Substanz gemacht wird. Beides geschieht deßhalb, weil die göttliche Substanz ganz Leben und das Leben die ganze Substanz ist, und die Personen eben nur als innere Offenbarung des Lebens hervorgebracht werden. Daher sind in Gott die produzirenden Personen nicht bloß das principium *quod* producit, sondern auch in eminenter Weise das principium *de quo* producunt, indem sie aus sich selbst die Substanz des Erzeugten nehmen. Um die eminente Weise, worin dieß geschieht, technisch hervorzuheben, sagen die Theologen nach dem hl. Thomas, die Substanz des Produzirenden sei in Gott nicht ein principium *de quo* im materiellen Sinne (per modum materiae), als ob sie bloß einen zu belebenden Stoff

abgäbe, sondern im formellen Sinne (per modum formae), weil sie die ganze zur Ausstattung des Produktes gehörige Vollkommenheit in sich enthalte und in der Uebertragung mit sich führe. Aber auch in Bezug auf die Derivation der Substanz sind die beiden Produktionen in Gott insofern verschieden, als 1) die Ableitung aus der Substanz des Produzirenden bei der ersten Produktion eine unmittelbare, bei der zweiten eine durch die erste vermittelte ist, und als 2) die Uebertragung der Substanz des Produzirenden in das Produkt bei der ersten Produktion darum geschieht, weil sie in dem Produkt als einem vollkommenen Bilde sich ausprägen soll, bei der zweiten aber deßhalb, weil ohne diese Mittheilung der Substanz die Liebe Gottes nicht vollkommen fruchtbar wäre. Auch in dieser Beziehung ist die erste Produktion wiederum in einem spezielleren Sinne eine operatio naturalis und per modum naturae, als die zweite.

987 Vgl. *Thom.* 1. p. q. 41. a. 3. Bezüglich des eigenthümlichen Charakters des principium de quo heißt es dort ad 1: Cum Filius dicitur natus de Patre, haec praepositio *de* significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem ejus, de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis neque alicujus formae susceptiva. — Die Theologen machen auch darauf aufmerksam, daß die Partikel *de* fast immer auch ohne Zusatz die Hernahme der Substanz des Produktes aus einer vorhandenen Substanz bezeichne, wie es auch im Symbolum heißt, Deus *de* Deo, nicht *ex* oder *a* Deo, während bei der Partikel *ex* dieß eigens hervorgehoben werden müsse, da man auch von der Creatur sagen könne, sie sei aus Gott, d. h. von Gott hervorgebracht; und so hat in der That das Nicänum das *ex* Patre eigens durch den Beisatz ex *substantia* Patris erklärt. Vgl. *Ruiz* disp. 96—98.

988 VI. In Hinsicht auf das principium *quo* oder *per quod*, d. h. die Kraft, wodurch das Produkt hervorgebracht, resp. die Substanz mitgetheilt wird, kommen die Personalproduktionen in Gott mit der Schöpfung und der materiellen Zeugung darin überein, daß auch bei ihnen die Fruchtbarkeit der Natur es ist, worin und wodurch das produzirende Subjekt die Macht zu produziren besitzt und übt. Sie unterscheiden sich aber von beiden dadurch, daß die göttliche Natur in ihnen sich nicht fruchtbar erweist durch Setzung einer fremden oder Bildung einer homogenen Natur, resp. Vervielfältigung ihrer selbst, sondern durch innere Offenbarung und Mittheilung ihrer selbst ohne jede Vervielfältigung. Dadurch ergibt sich auch zugleich der weitere Unterschied, daß die innere Fruchtbarkeit oder Mittheilsamkeit der göttlichen Natur, da sie in jeder Form derselben wesentlich nur einmal und gegenüber Einem Produkt geübt werden kann, aktiv nur von denjenigen Personen bethätigt wird, welche nicht selbst Frucht und Ziel der betreffenden Produktion und die passive Offenbarung der entsprechenden Fruchtbarkeit sind. Aber auch hier besteht zwischen der ersten und der zweiten Produktion der Unterschied, daß bei der ersten Produktion die göttliche Natur in ihrer ersten und fundamentalen, ihre Eigenart ursprünglich bestimmenden Grundeigenschaft, nämlich als intellektuelle Natur, und insofern als Natur schlechthin, bei der zweiten Produktion aber in einer sekundären, in ihrer Grundeigenschaft begründeten Eigenschaft und darum auch erst auf Grund und in Folge der Bethätigung ihrer primären Fruchtbarkeit als fruchtbar auftritt und sich geltend macht. In diesem Sinne kann man daher

die erste Produktion in einem spezielleren Sinne durch die göttliche Natur als solche und per modum naturae vollzogen denken, und sie folglich wiederum in einem spezielleren Sinne eine operatio naturalis nennen, als die zweite Produktion.

Vgl. hiezu *Thom.* 1. p. q. 41. a. 4 u. 5. de potentia respectu actuum notionalium. 989
Hier wird zunächst erklärt, daß die actus notionales in ihrem Princip eine Macht (potentia activa) zu denselben voraussetzen; dann aber wird diese Macht näher dahin bestimmt, daß sie in der wesentlichen Mittheilbarkeit und Mittheilsamkeit der Natur liege. Wenn sie aber hierin liegt, dann ist das Reale in derselben bei Gott den produzirenden und den produzirten Personen so gemeinschaftlich, daß nicht ein aktives Vermögen einem passiven gegenübersteht; denn es ist dieselbe Mittheilsamkeit der göttlichen Natur, welche dem Vater die Macht gibt, sie mitzutheilen, und dem Sohne, sie aus dem Vater zu besitzen. Vgl. Thom. c. gent. l. 4. c. 13.

VII. Aus allem diesem ergibt sich, daß in Gott zwischen Prinzip und Produkt, sowie zwischen den beiden nicht parallel laufenden, sondern sich wechselseitig bedingenden Produktionen allerdings diejenige Ordnung oder Reihenfolge bestehen muß, nach welcher die Voraussetzung eines Anderen als solche diesem gegenüber als das Frühere bezeichnet wird: und diese Ordnung nennen die Theologen ordo naturae — letzteres Wort im Sinne von origo genommen, also = ordo *originis* inter principium et terminum, resp. ordo inter ipsas origines. Aber der ordo originis führt hier nicht einen ordo *in natura* = essentia oder substantia mit sich, da nur Eine Natur der Art und der Zahl nach vorhanden ist. Ueberhaupt führt er keine solche Priorität mit sich, wonach 1) das Frühere der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach ohne das Folgende sein und gedacht werden könnte, und 2) das letztere auf das erstere so bezogen und daran gebunden würde, daß es ihm untergeordnet oder von ihm abhängig würde. Denn die produzirenden Personen können in ihrem besondern Sein gar nicht ohne Beziehung auf ihr Produkt, und ebenso die erste Produktion nicht ohne die aus ihr folgende zweite gedacht werden; und da die produzirenden Personen eben so wesentlich auf die produzirten bezogen sind, wie diese auf jene, so wird dadurch die Unterordnung und Abhängigkeit, welche sonst dem Produkte im Verhältniß zu seinem Prinzip zukommt, ausgeglichen und aufgehoben. 990

Insbesondere kann man daher bei den göttlichen Personen nicht von einem ordo *dignitatis* in dem Sinne sprechen, als ob die produzirenden Personen eine höhere Würde oder gar eine wirkliche Auktorität über ihr Produkt besäßen. Denn obgleich der prinzipielle Charakter in denjenigen Personen, welchen er zukommt, eine wirkliche Dignität (ἀξίωμα) ist oder vielmehr eben ihre persönliche Dignität, wie ihr Personsein ausmacht: so ist es doch keine geringere Dignität in den produzirten Personen, daß sie für die Produzirenden das Ziel sind, auf welches deren mittheilende Thätigkeit wesentlich gerichtet ist, oder daß das ganze Sein der letzteren ebenso wesentlich für erstere, wie das ganze Sein der ersteren von letzteren ist. Mit anderen Worten: es gibt in Gott keine Ordnung nach verschiedenen Graden oder Stufen der persönlichen Dignität, sondern nur nach verschiedenen, auf Grund der Ursprungsverhältnisse sich aneinander kettenden Weisen derselben höchsten Dignität, nämlich des wesenhaften Besitzes der Gottheit. 991

992 Vgl. hiezu *Thom.* 1. p. q. 42. a. 3.; opusc. I. c. 1; bes. *Bonav.* in 1. dist. 20; *Ruiz* disp. 95—96.

§ 121. Die besonderen Namen der göttlichen Produktionen und ihrer Produkte nach Analogie der entsprechenden substanziellen Produktionen im organischen Leben der Creatur: der Zeugung und des Ausströmens in den Pflanzen.

Literatur: *Anselm.* monol. c. 39—43 u. c. 55—56; *Guil. Paris.* de Trin. c. 14 ff.; *Mag.* 1. dist. 13. dazu *Thom. Bonav. Dion. Carth.*; *Thom.* q. disp. de pot. q. 10. a. 2.; 1. p. q. 27; *Ruiz* sehr eingehend disp. 4—8; *Joan. de Portugal* de gratia increata l. 2. c. 18; *Petav.* l. 7. c. 13—14.

993 Aus der bisherigen Entwicklung der Natur und der Eigenschaften der Personalproduktionen in Gott ergibt sich leicht das tiefere und vollere Verständniß der analogischen Namen, durch welche in der Sprache der Offenbarung beide Produktionen so bestimmt und unterschieden werden, daß ihre Produkte sofort als substanziell und persönlich erscheinen, und von welchen folglich diese, wie auch ihr Prinzip, ihre persönlichen Eigennamen erhalten.

994 Die erste Produktion, und sie allein, heißt in der Sprache der Offenbarung nach Analogie der Zeugung auf dem Gebiete des organischen Lebens Zeugung (γέννησις, generatio), und da es sich eben um Zeugung einer Person aus der andern handelt, so heißt ihr Prinzip Vater und ihr Produkt Sohn. Die zweite Produktion hingegen wird nicht nur nicht Zeugung genannt; sondern dieser Name darf und kann auch ebensowenig auf dieselbe angewandt werden, als ihr Produkt Sohn heißen oder sein kann.

995 Die Schwierigkeit der Frage, warum die zweite Produktion nicht ebenfalls Zeugung genannt werde, da sie doch eben so gut, wie die erste, eine wahre Mittheilung der Substanz und des Lebens ist, liegt darin, daß wir auf geschöpflichem Gebiete eben keine andere derartige Mittheilung vor Augen haben, welche nicht Zeugung genannt werden könnte und müßte und auch wirklich so genannt wird, obgleich wir allerdings nicht bei jedem Produkt der Zeugung zugleich den Namen Sohn gebrauchen. Wenn gleichwohl die ausschließliche Anwendung des Namens der Zeugung auf die erste Produktion in Gott einen inneren Grund und eine wesentliche Bedeutung haben soll: dann muß der Begriff der Zeugung außer dem allgemeinen Momente, der Mittheilung der Substanz und des Lebens, noch ein spezielleres Moment enthalten, wodurch eine besondere Form und Weise dieser Mittheilung näher bestimmt wird, und für welches sich in Gott nur in der ersten und nicht in der zweiten Person ein Analogon findet.

996 Der Versuch einer Lösung dieser Frage kann darum nicht als verwegen betrachtet werden, weil die Väter so häufig betonen, daß es sich hier um ein unerforschliches Geheimniß handle. Denn sie wollen damit hauptsächlich nur eine leichtfertige Behandlung des Gegenstandes zurückweisen und sich dagegen sicher stellen, daß in Folge einer ungenügenden Lösung der Inhalt des Glaubens selbst preisgegeben erscheine[1]. An sich selbst aber kann der Versuch weder verwegen noch nothwendig erfolglos sein; denn es

---

[1] Vgl. *Ruiz* disp. 5.

kommt dabei nur darauf an zu zeigen, wie diejenigen Eigenthümlichkeiten der ersten Produktion in Gott, welche bereits anderweitig feststehen, — daß sie nämlich auf dem Wege einer expressio verbi et imaginis per intellectum stattfindet — in spezieller und ausschließlicher Weise mit dem Charakter und der Tendenz derjenigen Thätigkeit, die wir auf geschöpflichem Gebiete Zeugung nennen, verwandt sind, während der zweiten Produktion in ihrem besonderen Charakter als einer productio aspirationis, pignoris et doni per amorem voluntatis eine solche Verwandtschaft nicht zukommt. 997

Dieser Nachweis läßt sich am vollständigsten führen, wenn man im organischen Leben der Creatur, in welchem allein eine reale Zeugung vorkommt, die letztere dort in Betracht zieht, wo sie, die ja überall unmittelbar eine Funktion des vegetativen Lebens ist, in ihrer reinsten und einfachsten und doch zugleich reichsten Gestalt vorkommt, im Leben der Pflanze. Allerdings erscheint hier das Produkt nicht als Person und, bevor es von seinem Prinzip abgelöst und in die zur selbstständigen Entwicklung nothwendige Lage gebracht ist, auch nicht als für sich lebende Hypostase, sondern in organischer Einheit mit seinem Prinzip bloß als eine substanzielle Offenbarung des Lebens desselben, die dessen Lebenskraft in sich tragend für andere Wesen ein Lebenselement oder Lebensnahrung werden kann. Aber auch bei den inneren Produkten Gottes besteht neben ihrem streng persönlichen Unterschied von ihrem Prinzip ein ähnliches Verhältniß zu diesem und zu andern Wesen, wie bei den Produkten der Pflanze, und wird dasselbe auch wirklich in der Sprache der Offenbarung durch Analogien aus der Pflanzenwelt veranschaulicht. Ueberdieß gewinnt man hier ein mit der Zeugung auf gleicher Linie und zu ihr in engstem Verhältnisse stehendes positives Analogon für die zweite Produktion in Gott, in Hinsicht auf welches der von ihr gebrauchte Name processio eine ebenso konkrete und anschauliche Bedeutung erhält, wie der Name der Zeugung bei der ersten Produktion, und von den Namen der dritten Person nicht bloß ihr Eigenname „Geist" reicher erklärt, sondern auch die verschiedenen symbolischen Namen, unter denen sie in der Sprache der hl. Schrift und der Kirche erscheint, besser verstanden und gewürdigt werden können.

Die lateinischen Scholastiker fassen durchgängig den Begriff der Zeugung direkt in der Weise, wie sie in den animalischen Wesen vorkommt und hier den Ursprung eines lebenden Wesens aus dem andern bezeichnet (nach der aristotelischen Definition origo viventis de vivente conjuncto in similitudinem naturae): sie setzen daher die Mittheilung des Lebens an ein anderes Subjekt unmittelbar an die Spitze des Begriffes. Nach der Analogie der Pflanzenzeugung aber erscheint die Zeugung in erster Linie nur als eine besondere Art des Erzeugens von Innen heraus, wodurch die Pflanze in einem substantiellen Produkte ihre Lebenskraft offenbart. Wenn man nämlich von diesem allgemeinen Begriff ausgeht, so subsumiren sich unter denselben im vegetativen Leben der Pflanze, oder der „Natur", zwei den Hauptrichtungen des geistigen Lebens parallele Funktionen: die eine, welche auf die Formation und Organisation des Stoffes oder die Erzeugung eines festen organischen Gebildes, resp. die Ausgestaltung und Reproduktion des vorhandenen — die andere, welche auf Erzeugung und Verbreitung der der Seele als Werkzeug ihrer belebenden Wirksamkeit dienenden Lebenssubstanz oder Lebensgeistes, d. h. der nach Innen und nach Außen sich bewegenden vegetabilischen Säfte, Oele, Gase, gerichtet ist. Die erstere Funktion, worin etwas Festes aus der lebendigen Substanz herausgebildet wird und diese selbst sich ausprägt, ist die eigentliche Zeugung, welcher als Correlat das Hervorwachsen (φύεσθαι nasci) entspricht. Auf 998

die andere Funktion hingegen, welche auf die Erzeugung und Verbreitung einer flüssigen Substanz gerichtet ist, paßt der Name Zeugung ebensowenig, wie die in ihm enthaltenen Bestimmungen des Bildens und Gestaltens; ihr Charakter ist vielmehr der des Wehens und Ausströmens oder kurz der emissio (ἐκπόρευσις).

999 Diese ursprünglichste und naivste Fassung des Begriffs der Zeugung hindert aber keineswegs, daß ganz besonders die Erzeugung eines neuen lebendigen Wesens Zeugung genannt werde; im Gegentheil gerade er erklärt von Grund aus, warum sie so genannt werden, und warum überdieß alle und jede Lebensmittheilung bei den organischen Wesen nur auf dem Wege der Zeugung erfolgen kann. Die Lebensmittheilung heißt nämlich hier gerade deßhalb Zeugung, weil sie durch die plastische Thätigkeit des zeugenden Wesens, das aus sich heraus einen neuen, dem seinigen ähnlichen lebensfähigen Organismus bildet, vermittelt wird und an dieselbe gebunden ist, nicht aber unmittelbar deshalb, weil das zeugende Princip das Leben selbst in dem Gezeugten hervorbrächte; denn dieses geschieht durch den alles belebenden Odem Gottes, der von dem Zeugenden in das Gezeugte hinüberweht. Und so ist auch deßhalb die Zeugung der einzige natürliche Weg der Lebensmittheilung, weil das organische Leben nur in einem organisirten Stoffe entstehen und bestehen kann, ein solcher Organismus aber nur Resultat der Zeugung, nicht auch Resultat der zweiten Funktion, des Ausströmens, sein kann. Dabei bleibt indeß bestehen, daß die Zeugung in ihrem ursprünglichen Begriffe die Erzeugung eines neuen lebenden Wesens nicht mehr einschließt, als es bei der zweiten Funktion der Fall; andererseits aber ist auch klar, daß da, wo, wie in Gott, das mitzutheilende Leben kein organisches ist, und das ausströmende Produkt nach Außen hin nicht bloß bereits lebende Wesen erquickt und labt, sondern ihnen das Leben einhaucht, die zweite Funktion ebensogut, wie die erste, die Tendenz zur Lebensmittheilung haben kann, ja eher noch direkter, als die erste, auf Mittheilung des Lebens als solchen gerichtet ist.

1000 Weil das Bilden und Ausprägen eben das Spezifische bei der Zeugung ist, so ist von selbst klar, daß das Zeugen im organischen Leben das darstellt, was im geistigen Leben die Denkthätigkeit, welche in dem geistigen Worte und der Vorstellung oder dem geistigen Bilde ebenfalls sich bildend und ausprägend verhält. Daher in allen Sprachen die hier so, dort anders schattirte Uebertragung der auf die sinnliche Zeugung bezüglichen Ausdrücke auf das Denken und Sprechen, und umgekehrt. Wie wir nämlich sagen, daß der Geist seine Ideen aus seinem Schooße zeuge, so sagen wir auch, daß die Natur in ihren Produkten sich ausspreche und bezeuge. Ueberhaupt ist das Bezeugen dessen, was der Zeugende selbst ist, das charakteristische Merkmal der Zeugung auf beiden Seiten, so jedoch, daß in den Geschöpfen auf keiner Seite die Bezeugung eine schlechthin vollkommene ist; denn die geistige Zeugung enthält zwar ein förmliches Zeugniß von dem erkannten Gegenstande, ist aber auch nur ein Gedankenbild oder Wort, kein reales Bild; die materielle Zeugung hingegen enthält zwar ein reales Bild, aber nicht ein solches, welches von Seiten des Zeugenden ein Ausdruck seines Gedankens wäre. Wo sich daher eine Produktion fände, welche zugleich ein geistiges Wort und ein reales Bild erzeugte, würde diese eine Zeugung im idealsten Sinne des Wortes sein.

1001 Andererseits hat diejenige Funktion des Pflanzenlebens, die wir als emissio bezeichneten, eine ebenso große Verwandtschaft mit der Willens- und speziell der Liebesthätigkeit. Beide Funktionen haben den spezifischen Charakter einer Bewegung von Innen heraus, wodurch das Innerste des Subjektes, sein Lebenselement, ausgegossen und mitgetheilt wird (effusio viscerum oder animae), und folglich einer wohlthätigen, erquickenden, erfreuenden, erhaltenden und segnenden Hingabe und Spende, weßhalb auch hier in allen Sprachen die vielfachste Verwandtschaft in der beiderseitigen Redeweise vorkommt, und besonders das Oel als Symbol der Güte, Wonne und Heiligkeit erscheint. Im geschaffenen Geiste ist nun das Ausströmen und Hingeben seines Innersten zwar förmlich intendirt, aber doch nur ein bloßer Affekt; im Leben der Pflanzen hingegen ist es zwar ein reales Ausströmen und Hingeben, aber ohne Bewußtsein und Intention. Wo daher sich eine Produktion fände, in welcher beide Momente mit einander verbunden wären, der Affekt also den Liebenden selbst und Alles, was er geben und was Andere von ihm wünschen können, reell in sich enthielte, würde dieses eine emissio oder processio im eminentesten Sinne sein.

1002 I. Der Gründe, weßhalb die erste Produktion in Gott allein

als Zeugung bezeichnet werden könne und müsse, werden von den Vätern und Theologen mancherlei angeführt. Soweit dieselben nicht bloß auf Unzukömmlichkeiten hinweisen, welche aus dem Doppelgebrauche des Namens entstehen müßten: kommen sie darauf zurück, daß diese Produktion mit der materiellen Zeugung als einer Naturthätigkeit (operatio per modum naturae) und einer bildenden und bezeugenden Thätigkeit eine spezielle Verwandtschaft habe, welche der zweiten Produktion nicht zukomme. Von Seiten der Wirkungsweise, resp. des Prinzips, beruht diese Verwandtschaft darauf, daß die erste Produktion als productio per intellectum mehr, als die zweite, mit der Wirkungsweise der Natur im Gegensatz zur Wirkungsweise des Willens Aehnlichkeit hat, also in spezielleren Sinne von ihrem Prinzip spontan und wesentlich ausgeht und durch die fundamentale Lebenskraft der göttlichen Natur erfolgt (s. oben § 120 n. III., IV., VI.) Von Seiten ihrer Tendenz, resp. ihres Produktes, hat die erste Produktion in sofern den spezifischen Typus der Zeugung, daß bei ihr die Mittheilung des Lebens eben durch Aussprache eines geistigen Wortes und Ausprägung eines realen Bildes vollzogen wird, und daß sie folglich wesentlich und formell die Tendenz hat, das Wesen ihres Prinzips in der vollkommensten Weise auszudrücken und zu bezeugen. Ja, sie ist nicht bloß wirkliche und wahre Zeugung, sondern sogar Zeugung im reinsten und vollkommensten Sinne des Wortes, nicht bloß deßhalb, weil sie von allen Unvollkommenheiten der materiellen Zeugung frei ist, sondern vor Allem deßhalb, weil sie die der Zeugung als solcher zu Grunde liegende Idee, die Bezeugung dessen, was der Zeugende ist, in einziger, unnachahmlicher Weise erfüllt; denn sie bringt im strengsten und erhabensten Sinne des Wortes ein „sprechendes Bild" hervor, worin das ganze Wesen des Zeugenden substanziell, lebendig und adäquat enthalten und dargestellt ist [1]. Die zweite Produktion in Gott aber ist eben deßhalb keine Zeugung, weil diejenigen Momente, welche die erste Produktion als Zeugung erscheinen lassen, gerade aus dem spezifischen Charakter derselben genommen sind.

Ueber manche fernerliegende Gründe der Väter, warum die erste Produktion allein 1003
Zeugung sei, vgl. *Petav.* l. 7. c. 13, *Ruiz* disp. 7. sect. 1. sqq. Die Skotisten wollten den Grund ausschließlich in der verschiedenen Wirkungsweise finden, inwiefern nämlich der Intellekt naturaliter, der Wille libere wirke. Die Thomisten betonten dagegen die assimilative Tendenz der Zeugung, was jedoch, weil dabei von der aristotelischen Definition der Zeugung ausgegangen wurde, nothwendig zu manchen sehr subtilen und wenig fruchtbaren Controversen Anlaß gab.

II. Wie die erste Produktion allein Zeugung ist, so dient namentlich der 1004
Charakter und das Verhältniß des Produktes der vegetabilischen Zeugung in vielfacher Weise zur Veranschaulichung ihres Produktes. Das ewige Wort ist nämlich zu gleicher Zeit der Sprosse, die Blüthe und die Frucht (germen, flos, fructus) der Gottheit, der Sprosse, als Uroffenbarung ihrer Kraft, die Blüthe, worin sich ihre Schönheit und Herrlichkeit entfaltet, und

[1] *Ambr.* de fide l. 1. c. 4: Veritas est, imago ista Dei virtus est, *non muta, quia Verbum est, non inanis, quia Virtus est,* non mortua, quia resurrectio est.

die Frucht, in welcher die ganze Fruchtbarkeit und der ganze Reichthum der Gottheit concentrirt ist, und durch welche alle übrigen Produkte von Gott so ausgehen, daß Alles, was in der Schöpfung von Wesen, Form und Vollkommenheit sich findet, virtuell in ihr enthalten ist. Weil das zuerst aus der Wurzel Sprossende, der Stamm, dasjenige ist, wodurch alles Uebrige von ihr Ausgehende hervorgebracht und getragen wird, und daher auch im Lateinischen robur heißt, so begreift sich, warum der Sohn so oft die virtus Patris genannt wird[1]. Die Analogie der Blüthe zeigt ferner, wie der Sohn in der hl. Schrift als das Angesicht des Vaters aufgefaßt werden kann, und die Analogie der Frucht, warum gerade der Sohn, und er allein, als die Speise oder das Brod des Lebens für die geschaffenen Geister dargestellt wird.

1005 Vgl. hierzu *Berulle,* Grandeurs de Jésus-Christ. disc. 5. n. 7. Die Worte Isai. 4, 2. In illa die erit *germen* Domini in magnificentia et gloria et *fructus* terrae sublimis, und 11, 1. Egredietur *virga* de radice Jesse et *flos* de radice ejus ascendet, beziehen sich zwar zunächst auf die äußere zeitliche Geburt des Sohnes Gottes, spiegeln aber zugleich seinen inneren ewigen Charakter ab. Sir. 24. wird hingegen die ewige Weisheit direkt mit einer Reihe der herrlichsten Pflanzen verglichen und zwar der Reihe nach 1) hinsichtlich der Mächtigkeit ihres Stammes (v. 17: Quasi cedrus exaltata sum in Libano et quasi cypressus in monte Sion, wo der Vater als Altissimus mit den Bergen verglichen wird), 2) hinsichtlich der Schönheit der Gestalt und besonders der Blüthe (v. 18: Quasi palma exaltata sum in Cades et quasi plantatio rosae in Jericho), und 3) hinsichtlich der erquickenden und erfrischenden Produkte (wobei aber namentlich solche Pflanzen gewählt sind, deren Produkt mit dem aus dem Sohne Gottes ausströmenden hl. Geiste Aehnlichkeit hat; s. unten n. 1009).

1006 III. Der dogmatische Name processio = ἐκπόρευσις für die zweite Produktion in Gott wird in der lateinischen Kirche fast allgemein nicht als eine spezielle positive Charakteristik derselben aufgefaßt, sondern nur als generischer Name des Ursprungs in Ermangelung eines speziellen; und inwieweit man ihm eine bestimmtere Schattirung gibt, geschieht dieß nur durch Verbindung desselben mit dem Namen spiratio im Sinne des animalischen Hauchens, inwiefern letzterer theils die Wirkungsweise jener Produktion (als processio s. impulsus amoris, motus ab anima), theils die Natur des Aktes, durch den sie bewerkstelligt wird, nämlich der transitiven Wechselliebe zweier Personen (Patris in Filium, Filii in Patrem), andeutet. Nach den griechischen Vätern aber bedeutet er geradezu eine besondere Form einer substanziellen Emanation, analog derjenigen, welche bei den Pflanzen neben der Zeugung vorkommt und durch diese und deren Produkt vermittelt wird, nämlich dem Ausströmen des Lebenssaftes oder des Lebensgeistes in der Form flüssiger öliger Substanzen in tropfbarer oder ätherischer Gestalt als Balsam und Weihrauch, Wein und Oel und besonders als Duft, der wieder ätherisches Oel und zugleich der Odem der Pflanze ist. Sie gebrauchen daher zur aktiven Bezeichnung

---

[1] In Hinsicht auf diese Anschauung versteht man leichter die Stelle Col. 1. über den Sohn Gottes als primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa . . . et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant. In der Ordnung der Gnade insbesondere ist der primogenitus der Weinstock, die per gratiam geniti die Reben.

der Produktion des hl. Geistes nur selten den dem spirare entsprechenden Namen πνέειν, dagegen desto öfter die Ausdrücke προβάλλειν, ἐκπέμπειν, προχέειν, denen wieder die intransitiven Ausdrücke ἐκφοιτᾶν, ἀναβλύζειν, πηγάζειν entsprechen. Beide Auffassungsweisen ergänzen und beleuchten sich wechselseitig und zeigen so, daß die processio in Gott ein Ausströmen im eminentesten Sinne des Wortes ist, nämlich das Ausströmen eines Affektes und einer Gabe, aber nicht eines bloßen Affektes oder einer seelenlosen Gabe, sondern die vollkommenste und realste Ausströmung der substanziellen Liebe Gottes, welche in Einem substanzielle Güte, Heiligkeit und Wonne und zugleich die Spitze und Vollendung des ganzen göttlichen Lebens ist.

Auf Grund der Analogie des Ausströmens aus der Pflanze aber erhält der Name processio = ἐκπόρευσις außer seiner Beziehung auf die Form des Ausganges als einer Bewegung von Innen heraus noch eine doppelte Nebenbedeutung — die eine in Bezug auf das Prinzip, die andere in Bezug auf das Ziel der Bewegung — welche die emissio zugleich als transmissio erscheinen läßt und beim hl. Geiste ebenso zutrifft. Denn wie das Ausströmende bei der Pflanze zunächst aus dem Produkt der Zeugung, dem Stamm, der Blüthe und der Frucht, aber ursprünglich aus dem Prinzip der Zeugung, dem Samen oder der Wurzel hervorgeht und folglich durch das Produkt der Zeugung hindurchgeht: so strömt auch bei Gott der Erguß seiner substanziellen Heiligkeit wesentlich durch seine substanzielle Wahrheit aus dem Prinzip der letzteren hervor, was die Griechen namentlich in den Ausdrücken προβάλλειν, ἐκπέμπειν und ἐκπορεύεσθαι bezeichnet fanden (s. oben n. 878). Und wie bei der Pflanze das Ausströmende eine besondere Fähigkeit und Tendenz zur Ausbreitung und Ergießung nach Außen, resp. zur Erfüllung und Durchdringung anderer Wesen hat: so besitzt auch der hl. Geist, in seiner Eigenschaft als Erguß und Gabe der göttlichen Liebe und als die letzte Bethätigung der Fruchtbarkeit Gottes nach Innen, eine besondere Beziehung zur Ausbreitung der göttlichen Liebe und Verleihung der göttlichen Gaben nach Außen und repräsentirt namentlich die Alles erfüllende und durchdringende Macht der göttlichen Güte. 1007

Am reinsten, vollsten und geistigsten erscheint diese ganze Analogie der processio in dem Dufte der Pflanzen, sowohl wegen seiner ätherischen Gestalt, seiner expansiven Tendenz und durchdringenden Kraft, wie auch deßhalb, weil in ihm das Feinste und Edelste, gleichsam ihre eigene Seele, aus der Pflanze ausströmt, diese also in ihm die innerste Reinheit, Gesundheit und Frische ihrer Lebenskraft offenbart und daher nicht bloß auf das vegetative Leben, sondern auch auf das Gemüth der ihn einathmenden Wesen einwirkt[1]; 1008

---

[1] Ueber die tiefere Bedeutung des Pflanzenduftes sagt Batranek (Aesthetik der Pflanzen S. 154): „Im Dufte ist Alles concentrirt, was die Pflanze in tausenderlei Thätigkeiten ihres Lebensprozesses aus dem Irdischen verarbeitet und hervorbringt; im Dufte schlummert die Liebeslust und Seele des Pflanzenlebens, und deßwegen wollte auch Paracelsus die Blumen nach ihrem Geiste, d. h. ihrem Dufte eintheilen. Allein andererseits ist eben diese Concentration aller Lebensmomente zu einem Strömen der Grund, warum wir weder vom Dufte noch von seiner Stimmung etwas Bestimmtes aussagen können . . . er ist ein Mysterium der Pflanze."

überdieß concentrirt sich in ihm sowohl das Wesen des Oeles wie der Charakter des animalischen Lebensodems. Er weist daher zugleich darauf hin, daß sein Analogon in Gott, d. h. das in Gott durch emissio Hervorgehende ebenso Geist genannt werden muß, wie der Duft selbst und die mit ihm in der Wirkung verwandten Substanzen, z. B. der Wein, als spezifische Frucht des Lebensgeistes ihres Prinzips und wegen ihrer erfrischenden, conservirenden und erquickenden Wirksamkeit, Geist der Pflanze genannt werden und sind, weßhalb denn auch in der übernatürlichen Ordnung der consekrirte Wein, das Blut des Logos als den vollkommensten körperlichen Erguß seiner Liebe in sich enthaltend, zum sacramentalen Typus des hl. Geistes geworden ist [1]. Wie ferner beim Dufte eben auf den Wohlgeruch der Nachdruck gelegt wird, so wird auch der Geist Gottes als „heiliger" Geist charakterisirt, zumal der Wohlgeruch der Pflanzen gerade diejenigen Eigenschaften ihres Lebens offenbart, die der Heiligkeit analog sind. — Weil jedoch der Duft der Pflanzen wegen seiner Flüchtigkeit und Unsichtbarkeit kein consistentes Wesen darstellt und daher kein eigentlich anschauliches Bild gewährt: so wird ihm in der Symbolik des hl. Geistes gewöhnlich das Oel, und mehr noch das mit Wohlgerüchen, besonders dem Balsam, gemischte Oel zur Bezeichnung des hl. Geistes als der substanziellen Güte, Heiligkeit und Wonne substituirt. Das Oel aber ist dann auch nicht bloß Symbol der Wirkungen des hl. Geistes in den Seelen, sondern auch seines eigenen Wesens, Charakters und Ursprungs (ἀντίτυπον τοῦ πνεύματος), so zwar, daß seine Wirkungen wieder durch den von dem Balsam nach Außen hervortretenden und anderen Dingen sich mittheilenden Duft, er selbst aber durch die Substanz des Balsams veranschaulicht wird. Dem entsprechend wird endlich der hl. Geist in seiner Beziehung auf die Nahrung und Erquickung der geistigen Creatur nicht wie der Sohn, als Speise oder Brod, sondern als Trank oder Salbung [2] aufgefaßt und überhaupt seine Mittheilung an die Creatur als ein Ausgießen und Eingießen bezeichnet.

1009 Die positive und emphatische Bedeutung des Namens processio beim hl. Geiste hat von den Lateinern in Hinsicht anf die animalische Spiration und den transitiven Charakter der Liebe bes. *Albert.* M. (Summa p. I. tr. 7. q. 31. m. 4) hervorgehoben (s. unsere „Mysterien" S. 98 ff.). Auf die letztere Beziehung weist auch *Bonav.* (in 1. d. 13. q. 2.) hin: Aliter potest dici, quod completa ratio processionis consistit in comparatione ad principium, a quo, et ad terminum, ad quem; et quoniam Spiritus S. in sua emanatione, quia nexus est, utrumque respicit, Filius alterum, ideo completissima ratio hujus nominis reperitur in Spiritu S., quamvis aliquo modo reperiatur in Filio. — Die griechische Auffassung des hl. Geistes als Duft und Oel der Gottheit spiegelt sich in der hl. Schrift deutlich genug in der oben erwähnten prachtvollen Vergleichung des Sohnes Gottes mit den verschiedensten Pflanzen Sir. 24. indem hier vorzugsweise solche ausgewählt sind, welche sich durch ihren Duft und ihre Oele auszeichnen: quasi plantatio *rosae* in Jericho; quasi *oliva* speciosa in campis; . . . . sicut cinnamomum et balsamum (gr. ἀσπάλαθος) aromatizans odorem dedi: quasi *myrrha* electa dedi suavitatem odoris; . . . et quasi *libanus* (Weihrauchbaum) non incisus vaporavi habitationem meam; et quasi *balsamum* non mistus odor meus . . . ego quasi *vitis* fructificavi suavitatem odoris. Hieraus erklärt sich auch, in welcher Weise der Sohn Gottes in seiner Gottheit vom Vater mit dem Oele des hl. Geistes gesalbt ist, nämlich so,

[1] Vgl. unsere „Mysterien" S. 505 ff. und 430 ff.
[2] Vgl. „Myst." a. a. O.

daß er vermöge seines Ursprungs aus dem Vater der Oelbaum selbst ist, also selbst quellenhaft dieses Oel in sich enthält und so wesentlich und aus sich alle die Funktionen versehen kann, zu welchen die Geschöpfe durch den in sie eintretenden Geist Gottes gesalbt werden, wie namentlich die des Königthums und Priesterthums und die des mit dem oleum laetitiae (Ps. 44) gesalbten Bräutigams. (Vgl. *Ambros.* de Spir. S. l. 1. c. 7—8.)

Die in dem ἐκπορεύεσθαι liegende strömende Bewegung und zugleich die eigenthümliche 1010
Kraft des ihr entsprechenden Produktes finden die Väter im Anschluß an Joh. 7, 38. (Qui credit in me, flumina de ventre fluent ejus aquae vivae, hoc autem dixit de Spiritu und 4, 14. aqua, quam ego dabo ei, erit in eo fons aquae salientis in vitam aeternam) auch in dem aus der Quelle strömenden lebendigen Wasser; so besonders *Chrysost.* hom. 3. de Spir. S. (tom. III. ed. Ducaei vgl. Myst. S. 97). Wenn Weish. 7. auch der Sohn emanatio claritatis genannt wird, ist dabei nicht an das strömende, sondern an das aus der Quelle hervortretende ruhige Wasser oder den Wasserspiegel gedacht. Ebenso wird aber auch der hl. Geist dem sinnlichen Wasser der Taufe als ein geistiger Feuerstrom (fluvius igneus) gegenübergestellt, der die Seelen nicht bloß abwascht und erfrischt, sondern zugleich verklärt und erwärmt. Aber auch diese beiden anorganischen Analogien, welche scheinbar entgegengesetzter Natur sind, finden ihre höhere Einheit einerseits schon in dem Oele, das zugleich mit Wasser und Feuer verwandt ist, andererseits in dem zugleich erfrischenden und erwärmenden animalischen Odem; beiderseits erscheint der hl. Geist als ein igneus refrigerator, wie ihn die hl. Hildegard nennt.

Aus der obigen Auffassung des Ausganges des hl. Geistes bei den griechischen Vätern 1011
ergibt sich auch, warum und wie gerade sie den hl. Geist auch εἰκών oder χαρακτήρ des Sohnes nennen, ohne darum zu fürchten, daß darum seine Produktion als Zeugung erscheinen müsse. Sie nennen ihn εἰκών des Sohnes, weil er die ganze Lebenskraft des Sohnes so in sich offenbart und zur Geltung bringt, daß sie in ihm und durch ihn wirkt, nicht aber, als ob er förmlich Ausdruck und Abdruck der Substanz Gottes wäre; sonst müßten sie ihn auch schlechthin imago des Vaters und Gottes nennen, was sie nicht thun. Im Gegentheil schreiben sie dem hl. Geiste eben die Funktion zu, durch seinen Einfluß die Creatur dem Bilde des Sohnes gleichförmig zu machen; und so ist ihnen der hl. Geist nicht so sehr imago, als *ex*primens formam Dei in se, sondern als *im*primens formam Dei in creatura. In dieser Beziehung nennen sie ihn denn auch nach dem Vorgange der hl. Schrift σφραγίς (sigillum, signaculum), während sie vom Sohne diesen Namen nicht gebrauchen, sondern ihn mit der hl. Schrift bloß χαρακτήρ der göttlichen Substanz nennen. Die Besiegelung der Creatur aber steht in der hl. Schrift und den Vätern in der engsten Verbindung mit der Salbung und dadurch zugleich mit der Einhauchung des hl. Geistes, ist also eine Besiegelung durch das osculum Dei.

§ 122. Die besonderen Namen der göttlichen Produktionen in ihrer Eigenschaft als **Lebensmittheilung** — nach Analogie der Zeugung und Hauchung auf **animalischem** Gebiete — und die eigentlichen Personalnamen ihres Prinzips und Produkte: **Vater, Sohn und hl. Geist,** sowie die darin ausgedrückte οἰκονομία oder gesellschaftliche Ordnung der Personen.

Literatur: wie § 121; sodann de nomine Patris et Filii *Alex. Hal.* 1. q. q. 59—60; *Thom.* 1. p. q. 33; *Ruiz.* disp. 51; de nomine Spiritus S. *Alex. Hal.* 1. p. q. 63; *Thom.* 1. p. q. 36; *Ruiz.* disp. 65; *A. Buse,* de nominibus aeternis Sp. S. pars II. § 2.; *Foresti* de Trin. q. 12. a. 1.

Die eben aufgestellte Bestimmung und Erklärung der analogischen Namen, womit der 1012
substanzielle Charakter der göttlichen Produktionen und ihrer Produkte ausgedrückt wird, leitet von selbst über zu denjenigen Namen, welche die Produktionen förmlich als Lebensmittheilung, und daher Prinzip und Produkt derselben ausdrücklich als lebendige und vernünftige Hypostasen oder als Personen und in einem eigentlich persönlichen Verhältnisse zu einander darstellen. Diese Namen resultiren aus den substanziellen Namen der Produktionen, Zeugung und Ausströmung, inwiefern diese spezieller nach Analogie des Zeugens und Ausströmens bei geschaffenen Personen und zwar, da beide

Funktionen in den reinen Geistern sich nicht finden, bei menschlichen Personen aufgefaßt werden. Der Hinblick auf diese Analogie ist bei den Namen der beiden ersten Personen sofort ersichtlich; während für den der dritten Person in menschlichen Verhältnissen weder eine Person da ist, die diesen Namen trägt, noch auch eine solche da zu sein scheint, welche nach Ursprung und Stellung dem hl. Geiste analog wäre. In Wirklichkeit besteht freilich auch hier eine gewisse Analogie sowohl bezüglich des Ursprungs wie der Stellung der dritten Person, die jedoch nicht gestattet, den Namen einer menschlichen Person auf sie zu übertragen.

1013 I. Der nach dem Gesagten der ersten Produktion in Gott zukommende Name der Zeugung erhält die speziellere Bedeutung einer wahren Mittheilung vernünftigen Lebens an ein anderes Subjekt, oder der Produktion einer Person aus der anderen, sofort dadurch, daß er nach Analogie der menschlichen Zeugung verstanden wird; demgemäß wird auch nach derselben Analogie das Prinzip dieser Produktion Vater, ihr Produkt Sohn genannt. Denn auf menschlichem Gebiete ist nur der Vater, nicht die Mutter das eigentliche aktive Prinzip der Zeugung, und nur der Sohn, nicht die Tochter das dem Vater vollkommen gleiche Produkt der Zeugung. Die in der göttlichen Zeugung gegebene Vaterschaft aber ist nicht bloß wahre Vaterschaft, sondern Vaterschaft im eminentesten Sinne, schon darum allein, weil hier die Zeugung als Thätigkeit des Vaters 1) nicht etwa bloß, wie beim Menschen, eine Lebensmittheilung anbahnt und einleitet, welche in Wirklichkeit durch den Einfluß eines höheren belebenden Prinzips zu Stande kommt, sondern ausschließlich durch ihre eigene Kraft das Leben des Vaters in den Sohn überleitet; und weil sie 2) auch nicht der Mitwirkung eines mit dem Vater zu vereinigenden mütterlichen Prinzips zur Vollendung ihres Produktes bedarf und folglich wesentlich als eine absolut jungfräuliche erscheint; kurz, weil in Gott der Vater als solcher das einzige und adäquate Prinzip des vollkommenen Sohnes ist. Daher ist der ewige Vater im strengsten Sinne des Wortes „der eigene Vater" (Pater proprius) seines Sohnes, und der ewige Sohn „der eigene Sohn" (Filius proprius) seines Vaters. Aus demselben Grunde ist die Vaterschaft des ewigen Vaters das Urbild und Vorbild „aller Vaterschaft im Himmel und auf Erden"[1], d. h. sowohl jeder weiteren Vaterschaft Gottes selbst gegenüber den Creaturen, wie aller Vaterschaft einer Creatur gegenüber der anderen; und ebenso ist die Sohnschaft des ewigen Sohnes das Urbild und Vorbild aller weiteren Sohnschaft, namentlich aber derjenigen, welche den Creaturen durch Adoption von Seiten Gottes zu Theil wird, und die eben darin besteht, daß die Creatur durch Gnade an der Herrlichkeit und dem Leben Antheil hat, welches dem „eigenen" Sohne Gottes von Natur zukommt.

1014 Die Art und Weise, in welcher die einzelnen Momente der menschlichen Zeugung, welche in der hl. Schrift auf die göttliche angewandt werden, (conceptio und parturitio, esse ex utero und in sinu u. s. w.) hier modifizirt und in höherer Einheit verbunden werden, erklärt sehr schön *Thom.* c. gent. l. 4. c. 11. Ueber die besondere Vollkommenheit der Vaterschaft und Sohnschaft in Gott gegenüber jeder anderen

[1] Eph. 3, 14: Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur.

s. bes. *Ruiz* disp. 4. sect. 3. ff. und disp. 51. Gewiß gehört es aber auch zur absoluten Vollkommenheit dieser Vaterschaft und Sohnschaft, daß beide in ihrer Art wesentlich einzig sind, indem sie den betreffenden Personen nicht nur wesentlich zukommen, sondern auch eben deren Individualität ausmachen, geschweige denn, daß eine und dieselbe Person nach einer Seite hin Vater, nach der anderen hin Sohn sein könnte — was Alles bei keiner anderen Vaterschaft zutrifft. Alle hier erwähnten Vollkommenheiten der göttlichen Vaterschaft und Sohnschaft faßt *Gregor. Naz.* or. 30 (in Heronem.) n. 16 in folgender Weise bündig zusammen: *Patrem* [dicimus] *vere* Patrem, ac multo quidem *verius*, quam qui apud nos id nomen obtinent: — tum quia *proprio et singulari modo* [sc. spiritali] pater est, non autem sicut corpora; — tum quia *solus* [sine matre], non enim ex conjunctione; — tum quia *solius*, nempe Unigeniti; — tum quia *solum*, nec enim priusquam pater esset, filius fuit; — tum quia *in totum* Pater et *totius*, quod de nobis certe affirmari nequit; — tum quia *ab initio*, nec enim posterius Pater esse coepit. *Filium vere* filium, quod et *solus* sit et *solius* et *singulari modo* et *in totum* (μόνος καὶ μόνου καὶ μόνως καὶ μόνον).

II. Die zweite Produktion in Gott hat in ihrer Eigenschaft als 1015
wahre Lebensmittheilung an eine andere Person auf menschlichem Gebiete kein solches Analogon, wodurch eine wirkliche Lebensmittheilung vollzogen und so eine neue Person hervorgebracht würde. Sie hat bloß ein solches Analogon, welches in anschaulicher Weise die Tendenz nach einer Mittheilung des eigenen Lebens an eine andere Person darstellt; und es ist dieß das Ausströmen des Odems aus dem Herzen, wie es namentlich im Kusse dem Streben der Liebe nach innigster realer Lebensgemeinschaft und der Ausgießung einer Seele in die andere [1] in möglichst realer Weise Ausdruck gibt. Aber mehr ist auch nicht nöthig, um den entsprechenden Akt in Gott sofort als eine wahre Lebensmittheilung und sein Produkt als neue Person erscheinen zu lassen. Denn 1) was bei der Creatur ohnmächtiges Streben, ist bei Gott machtvolle Wirksamkeit, und wie daher der Odem Gottes in seiner Wirksamkeit auf die Creatur nicht bloß Leben weckt und hegt, sondern Leben spendet [2], so muß auch das innere Ausströmen dieses Odems eine wahre Lebensmittheilung sein. Es erscheint aber 2) um so mehr als solche, als der ausströmende Odem in Gott nicht erst die Lebenseinheit zwischen zwei liebenden Herzen vermitteln und bewerkstelligen, resp. von der liebenden in die geliebte Person, die als außer ihr bestehend und lebend vorausgesetzt wird, ausströmen soll, sondern aus einem einzigen, zweien Personen gemeinschaftlichen Herzen zur Bekundung und Bethätigung ihrer absoluten Lebenseinheit ausströmt, und daher nur die Tendenz zur Lebensmittheilung an eine dritte von beiden verschiedene Person haben kann. Während aber das Ausströmen des menschlichen Odems der menschlichen Zeugung darin nachsteht, daß aus ihm nicht wirklich eine neue Person hervorgeht: hat es vor dieser als Analogon einer göttlichen Lebensmittheilung den doppelten Vortheil, daß es sowohl sichtbarer und augenfälliger ist, wie auch in einem engeren Zusammenhange steht mit der höheren seelischen und geistigen Lebensthätigkeit im Menschen, besonders der Liebe,

---

[1] *Ambros.* de Isaac et anima c. 3: Ii qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi videntur infundere. S. a. S. *Franc.* de Sales de l' amour de Dieu l. 1. cap. 9.

[2] S. unsere Mysterien S. 96. Anm.

und als die volle reale Manifestation der Liebe mit der Aspiration derselben auch Ein Organ hat, das Herz, wogegen Zeugen und Sprechen beim Menschen so weit auseinander liegen wie die betreffenden Organe.

1016 Dieser Analogie seines Ursprungs gemäß kann es natürlich keinen von ihrem Ursprung hergenommenen Eigennamen einer menschlichen Person geben, der den besondern Charakter der dritten Person in Gott ebenso bezeichnete, wie der Name Sohn den der zweiten Person. Andererseits kann aber auch der Name „Geist" nicht in dem Sinne ihr Eigenname sein, in welchem er direkt ein immaterielles Wesen bezeichnet; denn dann würde er die dritte Person nicht mehr als die anderen bezeichnen. Ihr Eigenname ist vielmehr genommen von dem auf menschlichem Gebiete unpersönlichen Odem, resp. von πνεῦμα und spiritus in ihrer ursprünglichsten, naivsten Bedeutung. Er empfängt aber seine persönliche Bedeutung bei Gott eben dadurch, daß hier sein Subjekt als Odem des reinsten Geistes oder Spiritus de Spiritu (das letztere spiritus im metaphysischen Sinne genommen) gedacht wird. Denn wo das Spirirende ganz und gar Geist ist, kann und muß es auch mit seiner ganzen Substanz und seinem ganzen Leben in den von ihm ausgehenden substanziellen Odem eingehen, und so erscheint sein Odem auch in sich selbst nicht bloß irgendwie als etwas Geistiges, oder als spiritus spiritalis, sondern als geistige Hypostase oder Person. Der Hinweis auf die Geistigkeit seines Prinzips und seines Wesens aber wird beim Odem Gottes durch den Namen „heiliger Geist" ausgedrückt, weil die reinste Geistigkeit Gottes eben in der substanziellen Heiligkeit seines Lebens culminirt.

1017 Der Zusammenhang des Namens Geist mit dem menschlichen Odem ist allgemeine Lehre der Väter. Die eben erklärte Beziehung desselben auf die Geistigkeit der spirirenden Personen kommt vorzüglich bei den griechischen Vätern vor [1] (obgleich gerade sie nicht so oft den Ursprung als spiratio bezeichnen, wie die Lateiner) und entspricht ihrer organischen Auffassung des hl. Geistes als des odor und oleum divinitatis. Bei den Lateinern hingegen (obgleich sie viel öfter den Namen spiratio gebrauchen) tritt der Hinweis auf den Odem bei der Erklärung des Namens spiritus in den Hintergrund, dagegen die Idee des osculum als eines Bandes der Gemeinschaft so sehr in den Vordergrund, daß sie nach Augustinus zu sagen pflegen, die dritte Person werde deßhalb proprie Geist genannt, weil die beiden anderen, deren Gemeinschaft sie sei, communiter so genannt würden [2]. Beiderseits aber wird stets betont, daß der Name Geist bei der dritten Person in einem relativen Sinne, als spiritus *alicujus*, genommen werde, gerade wie der Name Sohn, nur daß die Griechen stärker den gen. originis, und zwar der origo per emanationem substantialem ex principio, betonen, während die Lateiner mehr den gen. possess. hervorheben, indem sie den hl. Geist gleichsam als die gemeinschaftliche Seele beider in Liebe vereinigter Personen betrachten.

---

[1] Z. B. *Epiph.* haer. 30 c. 4.

[2] *Aug.* Ut ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus (de Trin. l. 5. c. 11 fin.); quia communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. (Ibid. l. 15, c. 19 fin.).

Vgl. hiezu von den griechischen Vätern bes. *Cyr. Alex.* „Leiblicher Weise hat Christus 1018
ihn (den hl. Geist) eingehaucht, damit beweisend, daß, wie aus dem Munde des Menschen leiblicher Weise der Odem ausgeht, so aus der göttlichen Substanz in der ihr angemessenen Weise der aus ihr stammende Odem ausgeht" (in Joan. 14, 16, lib. 9 p. 810). An einer anderen Stelle sagt er noch entschiedener, daß der Sohn Gottes durch die Aushauchung des Odems seiner Menschheit die Natur des von ihm in seiner Gottheit ausgehenden hl. Geistes vortrefflich dargestellt habe (τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν. Dial. 4 de Trinit.). Und so konnte er denn auch in Bezug auf die Benennung des hl. Geistes anderswo in denselben Büchern (lib. 2. p. 423) bemerken: „Heiligen Geist wirst du aber (im Gegensatze zu Vater und Sohn) denjenigen nennen, der aus dem Vater durch den Sohn wesenhaftig ausgegossen wird und in dem aus dem Munde gehauchten Odem wie in einem Bilde sein eigenes Sein uns offenbart" (καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στόματος διεκπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν κατασημαῖνον ὕπαρξιν).

III. Obgleich der dritten Person in der Gottheit in den auf die Mit- 1019
theilung der Natur gegründeten Verhältnissen menschlicher Personen nicht, wie der ersten und zweiten göttlichen Person, *adäquat* eine dritte menschliche Person entspricht: so findet sich doch hier eine solche, welche insoweit eine *analoge Stellung* einnimmt, als die Verschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur es verträgt. Diese menschliche Person kann keine andere sein als die Braut, die als Gattin und Mutter in der Mittheilung und Repräsentation der menschlichen Natur neben Vater und Sohn ebenso wesentlich als drittes Glied der natürlichen Gemeinschaft, resp. als Bindeglied zwischen Vater und Sohn erscheint, wie der hl. Geist in der Gottheit.

Die Analogie ist leicht zu erkennen, wenn man auf die *ideale ethische Stellung* 1020
der Braut in der menschlichen Familie sieht, die sich freilich hier in concreto erst in dem Verhältnisse der Gattin und Mutter vollendet. In der That ist die Braut in der menschlichen Familie nicht bloß irgendwie ein wesentliches drittes Glied; sie ist dieß eben als die Repräsentantin der Einheit und Verbindung zwischen Vater und Sohn, als der Brennpunkt, in welchem sich die Liebe des Vaters zum Sohne und die des Sohnes zum Vater begegnen, als der Heerd und die Person der Liebe selbst, in welcher dieselbe gleichsam Fleisch und Blut annimmt, und daher auch als die spezifische Trägerin aller Funktionen derselben, oder als die „Seele der Familie".

Ebenso offenbar ist aber es auch, daß die *obwaltenden Unterschiede* sich nur aus 1021
der Verschiedenheit der beiderseitigen Naturen ergeben. Beim Menschen bedarf die zeugende Kraft des Vaters zur Vollendung der Zeugung der Hegung und Pflege seines Produktes durch die Person der Liebe und diese wird dadurch zur Vermittlerin der Zeugung selbst; die Frucht *beider* aber kann diese dritte Person hier aus einem zweifachen Grunde nicht sein, 1) weil sie selbst mit Prinzip des Sohnes wird, und 2) weil Vater und Sohn eine verschiedene Substanz haben. Sie kann überhaupt *natürlicher Weise* nicht einmal Einem von Beiden, dem Vater, auf eine besondere, von der Zeugung verschiedene Weise ihr Leben verdanken, weil die Zeugung auf menschlichem Gebiete der einzige natürliche Weg der Lebensmittheilung ist. In der göttlichen Natur aber ist die Zeugung wesentlich ausschließliche That des Vaters, der sogleich den vollkommenen Sohn hervorbringt, läßt also keine Vermittlung ihrer selbst durch ein zweites Prinzip zu, welches mit dem Vater ergänzend sich verbinden müßte; und da der Sohn, wie er unmittelbar aus dem Vater allein hervorgeht, so auch nur Eine untheilbare Substanz, Ein Herz mit ihm hat, so kann und muß hier der Repräsentant ihrer Liebe das gemeinschaftliche Produkt Beider sein. Demnach bedingt die Verschiedenheit der beiderseitigen Naturen, daß in Gott die Person der Liebe 1) *bloß Band*, nicht Mittlerin zwischen Vater und Sohn, also auch nicht *Mutter* des letzteren ist; daß sie 2) auch nicht als *Gattin* des Vaters aufgefaßt werden darf, weil sie nicht ergänzend zu ihm hinzutritt, sondern bloß aus ihm hervorgeht, und 3) daß sie zum Sohne in demselben Verhältnisse steht wie zum Vater, und daher in Bezug auf ihren Ursprung der Sohn zwischen ihr und dem Vater steht. Die der menschlichen *Mutter* eigenthümliche Zwischenstellung

zwischen dem Prinzip und dem Produkt der Zeugung und ihre Funktion als Hegerin und Pflegerin, Erwärmerin und Beleberin des Gezeugten und als Mittlerin des innigen Verkehrs zwischen Vater und Kind kommt beim hl. Geiste erst zum Vorschein in seinem Verhält- zu den äußeren Produkten des Vaters und Sohnes, den geschaffenen Naturen; hier aber wird sie auch wirklich von der Offenbarung (besonders unter dem Namen Paraklet) in der mannigfachsten Weise betont.

1022 Bei den wesentlich verschiedenen Verhältnissen, unter welchen die Person der Liebe in der menschlichen und in der göttlichen Natur auftritt, läßt sich indeß die dritte Person in der Gottheit nicht so ohne Weiteres mit den concreten Namen ihres menschlichen Analogons bezeichnen. Den Namen Gattin und Mutter kann sie einmal gar nicht führen; aber auch die Namen des Weibes und der Braut lassen sich nicht so ohne Weiteres auf sie anwenden, weil jener zu sehr an das materiell Sinnliche erinnert, und der letztere, obgleich nicht so sinnlich, doch an ein äußerliches Hinzutreten der dritten Person zu den beiden anderen denken ließe. Um also diese Analogie auf ihren eigentlichen Werth zurückzuführen, muß die Stellung des hl. Geistes in der Gottheit zu Vater und Sohn näher dahin bestimmt werden, daß er **der jungfräulich bräutliche Mitgenosse beider** ist. Er ist **bräutlicher Mitgenosse**, weil er kraft ihrer Liebe mit ihnen eine substanzielle Einheit bildet; **jungfräulicher** Mitgenosse, weil er zum Vater so wenig, wie zum Sohne, zur Ergänzung seiner Bedürftigkeit, sondern bloß kraft der Hingabe desselben an ihn hinzutritt; und der bräutliche Mitgenosse **beider**, weil er zum Sohne in demselben Verhältnisse des Ursprungs steht, wie zum Vater.

1023 Indeß bedarf es für den Ausdruck des Inhaltes dieser Analogie keines weiteren Namens, da dieser Inhalt schon in dem Namen **heiliger Geist** (der im hebr. (רוּחַ) femin. gen. ist, wie anima) ausgedrückt ist, inwiefern er die dritte Person in der Gottheit eben als den Erguß und den Brennpunkt ihrer beiderseitigen Liebe und zwar einer **rein geistigen, keuschen und jungfäulichen Liebe** darstellt. Man kann noch hinzufügen, eben dieser Name erscheine, wenn auch nicht der Flexion, so doch dem Sinne nach, in ähnlicher Weise von dem gemeinschaftlichen Namen der beiden anderen göttlichen Personen, der ebenfalls „Geist“ ist, abgeleitet, wie der Name der Braut in der heiligen Sprache durch Adam in Hinsicht auf ihr von Gott geordnetes **Ursprungsverhältniß** zu ihm vom Manne abgeleitet wird (Gen. 2, 23): et vocabitur virago (אִשָּׁה), quoniam de viro (אִישׁ) sumpta est. Ueberdieß ist der Eigenname, den Adam (Gen. 3, 20) dem aus seiner Seite hervorgegangenen ersten Weibe in Bezug auf dessen Stellung gab, nicht bloß analog construirt, sondern ganz synonym mit dem Namen Geist; denn Eva (חַוָּה) heißt Leben, näherhin das ausströmende Leben = Odem, resp. das nach Analogie des Odems durch Wärme Belebende und Hegende; und wie darin das tiefere ideale Wesen der allgemeinen Mutterschaft des ersten Weibes ausgedrückt ist (Et vocavit Adam nomen uxoris suae Evam, ex quod mater esset omnium viventium): so liegt darin ebenso die Charakteristik des hl. Geistes als des Prinzips aller Belebung der Creatur, weßhalb auch letzterer in dieser Beziehung denselben Beinamen führt, wie die Mutter in ihrer idealen Gestalt (Spiritus *almus* — mater *alma*).

Diese Analogie wird in dem Inhalte und der Redeweise der Offenbarung 1024
dadurch vervollständigt, daß dieselbe beim ersten Weibe auch einen **Ursprung** aus dem Manne nachweist, der sich ebenso von der Zeugung unterscheidet, wie er dem des hl. Geistes analog ist, und den sie zugleich mit dem Ursprunge einer mystischen Braut Gottes in Verbindung bringt. Denn das „Hernehmen" der Eva aus der Seite Adams, also vom Herzen weg, bedeutet nichts anderes, als einen Ursprung aus liebevoller Hingabe von Seiten Adams, obgleich dieselbe an sich nur Hingabe des Stoffes war und erst durch übernatürliche Intervention Gottes zu einer Lebensmittheilung werden konnte. Der Ursprung Eva's aber war nach der Lehre aller Väter das Vorbild des Ursprungs der jungfräulichen Braut Christi, der Kirche, aus der Seite ihres göttlichen Bräutigams, und zwar direkt aus dem Herzen desselben und vermöge dessen eigener Lebenskraft durch Ausströmung seines lebendigen Blutes. Da nun andererseits das Ausströmen des Blutes Christi das Vehikel und Symbol der Ausströmung des hl. Geistes ist, und die Kirche eben vermöge ihrer moralischen Einheit mit dem hl. Geiste die Braut Christi ist: so wird hierin zugleich der Charakter des ewigen Ausganges des hl. Geistes selbst in einer Weise veranschaulicht, welche mit dem Ausströmen des Odems aus dem Herzen in der innigsten und lebendigsten Beziehung steht [1].

IV. Um die ganze Kraft dieser **menschlichen** Analogie zu wahren, 1025
aber zugleich alle an denselben haftenden Unvollkommenheiten zu beseitigen und auch die in ihr nicht hervortretenden Momente zur Anschauung zu bringen, stellt die Offenbarung selbst den hl. Geist in Hinsicht auf seinen Ursprung und seine Stellung unter dem Symbole **eines animalischen Wesens**, der **Taube**, dar, in deren Gestalt er am Jordan förmlich erschien, unter deren Bilde er aber auch schon Gen. 1, 2. bei der Schilderung der Schöpfung gedacht wurde. Die Taube gilt überhaupt als Symbol der Liebe und Treue, besonders der keuschen, sanften, geduldigen, unschuldigen Liebe, und so veranschaulicht sie fast alle die Eigenschaften des Spiritus Sapientiae, welche Weish. 7. geschildert sind, oder mit einem Worte seine **Heiligkeit**. Aber die Taube **Gottes** stellt uns den hl. Geist zugleich als **Geist** Gottes, d. h. als den aus Vater und Sohn **ausströmenden** und sie **verbindenden** Geist dar. Wie eine Taube entsteigt der hl. Geist dem Herzen des Vaters und Sohnes, indem sie in ihm ihre Liebe und ihr Leben oder ihre Seele aushauchen [2], und wie eine Taube schwebt er mit ausgebreiteten Flügeln in beweglicher Ruhe und ruhiger Beweglichkeit über ihnen, ihren Bund krönend und vollendend, und durch seinen Seufzer die unendliche Seligkeit und Heiligkeit ihrer Liebe verkündend; kurz, er erscheint in diesem Bilde als hypostatisches osculum, amplexus und suspirium des Vaters und des Sohnes, also in einem **jungfräulich-bräutlichen** Verhältnisse zu ihnen.

---

[1] Vgl. *Method.* conviv. virg. l. 3. c. 10 nennt daher auch den hl. Geist die costa Verbi: Is enim proprie Verbi costa dicatur, septiformis Spiritus veritatis, de quo accipiens Deus post Christi extasin seu mortem, quae eum sit adjutura, fabricatur, sc. ecclesiam.

[2] Man erinnere sich hiebei, wie bei mehreren Heiligen, z. B. der hl. Scholastika, das Aushauchen ihrer reinen Seele und die Hingabe derselben an Gott durch das Aufsteigen einer weißen Taube veranschaulicht wurde.

In Folge dessen aber stellt sich unter diesem Bilde der hl. Geist auch in seinem jungfräulich mütterlichen Verhältnisse zur Creatur dar[1]. Als Taube steigt er aus dem Herzen Gottes auf die Creatur herab, die Liebe Gottes und die daraus fließenden Gaben zu ihr herabtragend, mit seiner Gluth sie durchdringend und erwärmend, belebend und erfrischend, zwischen ihnen und Gott den innigsten Verkehr unterhaltend, und selbst das Unterpfand der beiderseitigen Liebe, derjenigen, von der er ausgeht, und derjenigen, die er einflößt, bildend — endlich in der übernatürlichen Ordnung auch so in die Creatur als seinen Tempel sich einsenkend, daß diese ebenfalls jungfräuliche Braut Gottes und jungfräuliche Mutter göttlichen Lebens in Andern wird und darum auch selbst den Namen der Taube empfängt, wie bes. Maria und die Kirche, und weiterhin die Jungfrauen Christi und überhaupt alle begnadigten Seelen.

1026 Es ist leicht ersichtlich, daß die Symbolik der Taube beim hl. Geiste nicht bloß durch ihren so zu sagen psychologischen Charakter, den sie mit dem Lamme theilt, sondern zugleich durch ihre Vogelnatur bedingt wird, durch welche sie mit der Luft, worin sie sich bewegt, verwandt ist und gleichsam einen lebendigen, verkörperten Odem darstellt. Wenn dem nicht so wäre, würde der Geist Gottes ebenso gut auch als Lamm symbolisirt werden können, was auf den ersten Blick nicht bloß als unwirklich, sondern auch als undenkbar erscheint. Das Lamm ist vielmehr das stehende Symbol für den Sohn Gottes, wie auch sonst im menschlichen Sprachgebrauche agnus oder agnellus als nomen pietatis für das Kind als solches, wie columba für die Braut oder die Jungfrau als solche, angewandt wird. Und gewiß bedeutet der Name Agnus *Dei* auch beim Sohne Gottes weit mehr als irgendwelche Bestimmung und Befähigung zum Schlachtopfer[2]; er bezeichnet ihn zunächst als Filius Dei dilectus, als was ihn Gott der Vater bei der Taufe im Jordan erklärte, wie denn auch der Täufer (Joh. 1, 29—33), wo er zuerst auf Christus als Agnus Dei hinwies, sich auf diesen Vorgang bezog. Und im Grunde ist ja Christus auch nur darum dasjenige Opferlamm, quod tollit peccatum mundi, weil er der geliebte Sohn ist, an dem Gott wesentlich sein Wohlgefallen hat. Dagegen steht nichts im Wege, daß die begnadigten Menschen in ihrem Verhältnisse zu Christus und Gott nach der altkirchlichen Symbolik bald als Lämmer, bald als Tauben dargestellt werden; im ersten Falle erscheinen sie als Kinder Gottes und Brüder seines Eingeborenen, im zweiten Falle als Bräute Gottes und Christi, während Christus nach keiner Seite hin als Braut, sondern nur als Bräutigam aufgefaßt werden kann. Wie übrigens bei Christus neben dem Namen Agnus zur Bezeichnung seiner königlichen Kraft und Macht der Name leo einhergeht: so würde dem hl. Geiste, wenn er nicht bloß als aura lenis, sondern als

[1] Zuweilen hört man die Ansicht, als ob die Taube wegen ihrer zeugenden Fruchtbarkeit Symbol des hl. Geistes sei. Indeß hat die Taube in dieser Beziehung weder einen besonderen Vorzug vor anderen Thieren, noch ist damit die besondere Form der Fruchtbarkeit, wie sie beim hl. Geist ausgedrückt werden soll, getroffen. Die Taube soll nämlich die mütterliche Fruchtbarkeit und zwar als jungfräuliche veranschaulichen; und das geschieht eben dadurch, daß die Taube durch ihre Brut-Wärme das Ei belebt und so einen Keim befruchtet, ohne ihn anderswoher in sich selbst aufzunehmen. In dieser Weise schildert die hl. Schrift die Fruchtbarkeit des Geistes Gottes bei der Schöpfung (denn das ferebatur super aquas ist im Hebr. = fovendo incubare), bei der Incarnation weist sie darauf hin (Sp. S. superveniet in te), und die Väter haben, wie hier, so noch mehr bei der Belebung der eucharistischen Gestalten die Wirksamkeit des hl. Geistes ausdrücklich in diesem Sinne dargestellt.

[2] In dem Namen ovis liegt allerdings nicht mehr. Aber Christus wird auch nirgendwo ovis, geschweige denn ovis Dei genannt, sondern bloß in Bezug auf sein geduldiges Leiden mit einem Schafe verglichen. Oves *Dei* werden bloß die Menschen genannt; aber dann hat auch der Genitiv sichtlich nur die Bedeutung, daß Gott der Herr und der Hirte seiner Schafe sei.

spiritus vehemens (Apg. 2, 2) oder spiritus fortitudinis symbolisch hypostasirt werden sollten, der Name aquila entsprechen. Gleichwohl wird er in der hl. Schrift nie mit diesem Namen bezeichnet, weil er immer und überall als Repräsentant der, wenn auch machtvollen, so doch stets lieblichen und süßen Gnade Gottes aufgefaßt wird.

§ 123. Die aus ihrem immanenten Ursprunge resultirende allseitige Einheit der produzirten Personen mit ihrem Prinzip: Aehnlichkeit, Gleichheit, Identität, Untrennbarkeit und Durchdringung (περιχώρησις) in Bezug auf Sein, Leben und Thätigkeit und speziell in Bezug auf die äußere Wirksamkeit.

Literatur: *Mag.* 1. dist. 19—21; *Thom.* 1. p. q. 39 u. 42; *Ruiz* disp. 103 ff.; *Foresti* de Trin. q. 20 u. disp. 24—27; *Petav.* l. 4, c. 15—16; *Franzelin* thes. 12—16; Kleutgen I. Bd. Abh. 3. Cap. 3. § 5.

Wie sich aus dem Grundbegriff des geistigen Ursprungs durch das frucht- 1027
bare Erkennen und Wollen der persönliche Charakter der innern Produkte Gottes und ihrer Ausgänge im Allgemeinen und im Besonderen erklärt: so läßt sich von hier aus auch vollkommener verstehen, wie die produzirten Personen bei ihren Unterschieden und gerade in Folge der eigenthümlichen Natur der dieselben begründenden Ursprünge mit ihrem Prinzip vollkommen und absolut Eins sind.

I. Diese Einheit pflegt in formeller Hinsicht hauptsächlich in fünf- 1028
facher Weise ausgedrückt zu werden: nämlich als Einheit der Aehnlichkeit und der Gleichheit, welche beide unter den Gesichtspunkt der Einheit der Uebereinstimmung fallen — als Einheit der Identität, welche theils als Uebereinstimmung dem Wesen nach, theils als Verbindung durch das Wesen gefaßt werden kann — und als Einheit des untrennbaren Zusammenhanges und der Durchdringung, welche beide unter den Gesichtspunkt der Einheit der Verbindung fallen. In materieller Hinsicht erstreckt sich diese Einheit in allen ihren Formen auf Alles, was die Personen sind und haben: Sein, Leben und äußere Thätigkeit, Würde, Macht und Vollkommenheit.

Die mittlere Form der Einheit aber, die Identität dem Wesen nach, 1029
resp. die in ihr vorzüglich und zunächst hervortretende absolut einfache Einheit des göttlichen Wesens selbst, enthält den eigentlichen Kern aller übrigen Formen; sie gibt daher auch dem Begriffe der übrigen bei Gott eine andere, unendlich höhere Gestalt, als derselbe überall da hat, wo diese Formen für sich allein vorkommen, und bewirkt überdieß, daß in Gott alle diese Formen nur inadäquate Begriffe einer und derselben Einheit sind. Da wir jedoch einmal in solchen inadäquaten Begriffen, welche in den Creaturen oft gar nicht zusammengehen, zu denken gewohnt sind: so können wir nur dadurch ein vollkommenes Bild der Einheit der göttlichen Personen erhalten, daß wir uns klar machen, wie alle diese Formen der Einheit aus den Ursprüngen folgen und vermöge der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens eine eigenthümlich erhabene Gestalt erhalten.

Es ist zu bemerken, daß auch die verschiedenen Formen der Einheit der Personen untereinander eine gewisse Beziehung oder Relation derselben zu einander ausdrücken. Aber diese Relationen sind ganz anderer

Art als die unterscheidenden Relationen des Ursprungs, aus welchen sie resultiren. Im Gegensatz zu diesen, welche relationes *reales* sind, werden die ersteren von den Theologen als relationes *rationis* bezeichnet. (Vgl. *Ruiz* l. c.

1030 II. Im Einzelnen ergeben und gestalten sich die verschiedenen Formen der Einheit zwischen den göttlichen Personen, wie folgt:

1. Daraus, daß die produzirten Personen in Gott die innerste und unmittelbarste Offenbarung seiner Natur und seines Lebens sind, folgt vor Allem nicht bloß irgend welche Aehnlichkeit, d. h. Uebereinstimmung in der Beschaffenheit (qualitas), sondern eine Aehnlichkeit der Gleichartigkeit, d. h. der vollkommenen Uebereinstimmung in der Wesensbeschaffenheit; und da es in der göttlichen Natur keine Accidenzien gibt, sondern alle Vollkommenheiten in ihrem Wesen enthalten sind, zugleich eine vollkommene Aehnlichkeit in Allem, die jede Unähnlichkeit ausschließt (ὁμοιότης κατὰ οὐσίαν ἀπαράλλακτος).

1031 2. Da die produzirten Personen weiterhin eine erschöpfende Offenbarung ihres Prinzips sind, das sich in ihnen ganz ausspricht und ausgießt: so folgt auch die vollkommene Gleichheit derselben mit ihrem Prinzip, nämlich die Uebereinstimmung der Größe, welche in den Geschöpfen nicht immer mit der Gleichartigkeit zugleich gegeben ist. Die Größe aber, um die es sich bei Gott handelt, ist nicht die quantitative äußere Größe, sondern die virtuelle innere Größe der Vollkommenheit und Macht, welche bei Gott eine unendliche ist (s. oben § 74).

1032 3. Die Aehnlichkeit der Gleichartigkeit in Verbindung mit der Gleichheit der Größe, überhaupt die innerste und allseitige Uebereinstimmung reicht schon bei den Geschöpfen hin, um sagen zu können, zwei Subjekte seien nicht bloß ähnlich und gleich, sondern das eine sei, was das andere; und in diesem Sinne gebrauchen namentlich die Griechen auch schon bei den Geschöpfen den Namen ταυτότης [1], was dem Wortlaute nach, aber nicht auch genau dem Sprachgebrauche nach, soviel ist wie Identität. Dem spezielleren Sinne des letzteren Wortes aber entspricht indeß auch schon bei geschaffenen Personen ein über die Aehnlichkeit und Gleichheit hinausgehendes, in der Regel aber mit der vollkommenen Aehnlichkeit verbundenes und ihr zu Grunde liegendes Verhältniß, nämlich das von Personen, welche, durch substanziellen Ursprung aus einem Prinzip hervorgegangen, mit einander im eigentlichen Sinne verwandt sind, oder zu Einem Geschlechte gehören und wie Glieder einem Ganzen sich einfügen. Während aber hier die Identität im Grunde doch nur eine theilweise und dabei sehr mangelhafte bleibt, muß bei Gott die Identität der Personen in einem höheren und strengeren Sinne genommen werden. Denn da die innerste und erschöpfende Offenbarung seiner Natur nicht nur irgendwelche substanzielle Mittheilung derselben einschließt, sondern die göttliche Natur wegen ihrer absoluten Einfachheit nicht durch Ablösung eines materiellen Theiles und Vervielfältigung ihres Lebensprinzips substanziell mitgetheilt werden kann: so muß dieselbe in individuo an die produzirten Per-

---

[1] Vgl. schon *Aristot.* metaph. l. 5. *Eadem* sunt, quorum substantia una; *similia* vero quorum *qualitas* una, aequalia autem quorum *quantitas* una.

sonen mitgetheilt, in allen zugleich vorhanden und mit jeder identisch sein; folglich sind hier die Personen hinsichtlich dessen, *was* sie sind, nicht bloß ähnlich, gleich und verwandt, sondern *schlechthin dasselbe*.

Indem aber der Begriff der *Identität* bei den Personen, ohne ihren 1033
persönlichen Unterschied aufzuheben, die Begriffe der *Aehnlichkeit* und *Gleichheit ergänzt und vollendet*, gibt er diesen zugleich eine *specielle Gestalt*, in der sie nur bei Gott vorkommen, *die nämlich*, daß die Personen hier ähnlich und gleich sind, nicht durch die Aehnlichkeit und Gleichheit der in ihnen mehrfach vorhandenen Beschaffenheit und Größe, sondern *durch den gleich wesentlichen und gleich vollkommenen*, und darum insbesondere *gleichewigen* (s. n. 981) und *gleichberechtigten* (s. n. 990) *Besitz der einmal, in Einer Substanz, vorhandenen Beschaffenheit und Größe*.

Andererseits aber weist die Identität der Wesenheit nach zugleich darauf 1034
hin, daß die göttlichen Personen nicht bloß die höchste Einheit der Uebereinstimmung, sondern auch die höchste Einheit der *Verbindung* besitzen. Sie fügt nämlich zur Aehnlichkeit, die sonst auch zwischen nicht zusammenhängenden Dingen bestehen kann, den innigsten Zusammenhang, zur Gleichheit, in Folge deren sonst die gleichen Größen sich bloß decken, die innerste Durchdringung hinzu. Und auch hier ergänzt und bestimmt sie wiederum den Begriff der Verbindung näher dahin, daß es nicht bloß etwa eine Verbindung *durch Zusammenfügung* oder *Vereinigung* zu einem Ganzen oder durch Zusammenhang mit einem gemeinschaftlichen Prinzip, sondern eine solche ist, in welcher die drei Personen *ein einziges untheilbares Wesen* darstellen.

4. Die Verbindung der göttlichen Personen untereinander stellt sich zu- 1035
nächst als die eines *untrennbaren, innigsten Zusammenhanges* (inseparabilis connexio) dar. Ein solcher besteht zwischen den produzirten Personen und ihrem Prinzip in der vollkommensten Weise dadurch, daß jene 1) wesentlich durch einen ununterbrochenen Einfluß des letzteren in ihrem Sein bedingt sind und daher ohne ihre Relation zu diesem gar nicht gedacht werden können, und daß sie 2) als innere Offenbarung seines substanziellen Erkennens und Wollens nicht aus seiner Substanz heraustreten, also mit ihm gleichsam verwachsen bleiben. Zwischen dem Prinzip und der produzirten Person aber besteht ein solcher Zusammenhang dadurch, daß jenes 1) wesentlich auf die Produktion der übrigen Personen angewiesen und nur insofern selbst eine besondere Person ist, als es die übrigen von sich ausgehen läßt, und daß es 2) die inneren Produkte seines Lebens ebenso wenig aus sich entläßt, wie es sein innerstes Leben selbst, welches sich in ihnen ausspricht und ergießt, von sich ablösen kann.

5. Noch vollkommener und lebendiger stellt sich die innigste Verbindung 1036
der göttlichen Personen dar unter dem Begriffe ihrer *wechselseitigen adäquaten Durchdringung*, welcher zugleich eine innigste und adäquate *Erfassung* oder *Umfassung* (comprehensio) entspricht, wie das im griechischen Ausdruck περιχώρησις durch den Doppelsinn des χωρεῖν (invadere und capere)[1] und im lateinischen Ausdruck circuminsessio (dem griechischen

[1] Das περιχωρεῖν hat im Griech. eine vierfache Construktion; π. εἰς ἄλληλα, ἐν ἀλλήλοις,

entsprechender circumincessio) durch die doppelte Präposition (circum und in) angedeutet ist. Vorzüglich stellt sich diese comprehensive Durchbringung in folgenden Momenten dar. Jede Person durchdringt die andere, inwiefern eine Person mit ihrer ganzen Wesenheit in der andern ist und deren ganze Wesenheit zugleich als ihre eigene besitzt; und wiederum, inwiefern jede Person mit ihrer Erkenntniß und Liebe die andere in innigster und adäquater Weise erfaßt; und wie jede Person in der anderen keine verschiedene, sondern ihre eigene Wesenheit vorfindet, so ist es auch derselbe Akt der Erkenntniß und Liebe, womit in Gott eine Person die andere erfaßt und umarmt.

1037 Die περιχώρησις im Sinne einer wechselseitigen Durchbringung der göttlichen Personen ist ausgedrückt in den Worten des Heilandes: Pater in me et ego in Patre. Zu ihrer lebendigen Auffassung muß man indeß diejenigen Stellen hinzunehmen, worin gesagt wird, daß der Sohn im Schooße des Vaters den Vater schaue und der Vater im Sohne wirke, und daß der hl. Geist, der in Gott sei, das Innerste Gottes ergründe. Wie jedoch das wechselseitige Ineinandersein in der hl. Schrift nicht bloß von den göttlichen Personen selbst untereinander, sondern auch von Gott und Christus seiner Menschheit nach, und sogar von Gott und den begnadigten Geschöpfen ausgesagt wird: so kann man auch in den beiden letzteren Fällen von einer περιχώρησις sprechen, und in Bezug auf Christus wird der Ausdruck in der That häufig von den Vätern gebraucht. Aber in diesen Fällen beruht die περιχώρησις nicht auf Wesenseinheit, sondern auf der Vereinigung zweier Substanzen, und zwar zweier nicht homogener Substanzen. In Folge dessen findet sie auch hier als innerste Durchbringung und adäquate Erfassung nur von Seiten der höheren, der göttlichen Substanz statt, während die niedere Substanz nur insofern in der höheren ist, als sie, mit ihr vereinigt und von ihr erfüllt, von ihr getragen und umspannt wird, resp. ihr angehörig oder unterworfen ist. Ueber die Perichorese bei Christus folgt das Nähere in Buch V (s. vorl. *Franzelin* de incarnat. S. 342 ff.); über die Perichorese zwischen Gott und den Creaturen siehe das oben § 88. über die innerste Gegenwart Gottes in den Dingen Gesagte.

1038 Nach Analogie der Perichorese zwischen Gott und den Creaturen haben manche Theologen (z. B. *Suarez* und *Ruiz*) auch bei der Perichorese in Gott die innerste Gegenwart einer Person in der anderen, und bei dieser wieder nach Art des Zusammenseins zweier Wesen in demselben Raume die Gemeinschaft der räumlichen Unermeßlichkeit betont. Die hier betonten Momente gehören aber eher in den Hinter- als in den Vordergrund, und verdunkeln durch ihre Vorschiebung das, was bei der Perichorese das Wichtigste ist, nämlich die innerste Gemeinschaft desselben Wesens und Lebens und derselben Thätigkeit. Wenn zur Illustration dieses Momentes von einem unter menschlichen Personen bestehenden Verhältnisse ausgegangen werden soll: so ist dieses nicht in dem räumlichen Zusammensein, sondern in dem innern Lebensverkehr derselben zu suchen, inwiefern man nämlich von enge befreundeten Personen sagen kann, daß eine in der anderen sei, lebe und wirke, indem eine im Herzen der andern lese und dieselbe in ihrem Herzen trage, und beide so zusammenwirken, als ob sie nur Eine Seele hätten. Denkt man sich bei dieser bloß moralischen Lebensgemeinschaft die Verschiedenheit der Substanz in den Personen weg, so hat man die reale Lebensgemeinschaft oder die absolute Lebenseinheit der göttlichen Personen.

Auf Grund aller dieser Formen der Einheit, welche von der Wesenseinheit durchdrungen und getragen werden, bilden die göttlichen Personen eine durchaus einzige und erhabene Gesellschaft, eine Gesellschaft, deren Glieder in der vollkommensten Weise gleichartig, verwandt und verbunden sind, und welche deßhalb das unerreichbare, ewige und wesentliche Ideal aller andern Gesellschaft ist.

δι' ἀλλήλων, und ἄλληλα; die drei ersten Construktionen entsprechen der Bedeutung invadere und pervadere, die letzte dem capere oder comprehendere.

III. Alle diese Formen der Einheit zwischen den göttlichen Personen er- 1039
strecken sich aber in materieller Hinsicht, wie auf ihr ganzes inneres Sein und Leben, so auch auf ihre Thätigkeit und Wirksamkeit nach Außen. Sowohl hinsichtlich der zu dieser Wirksamkeit erforderlichen Macht, wie hinsichtlich der bei der Bethätigung der Macht konkurrirenden Momente: Idee, Entschluß, Ausführung, ist die Wirksamkeit einer Person in der vollkommensten Weise mit der der anderen ähnlich, gleich und identisch und wird folglich so geübt, daß die Personen in derselben ungetrennt und untrennbar zusammen wirken, und zwar nicht bloß äußerlich zusammen, sondern im strengsten Sinne des Wortes ineinander wirken, und so nur eine einzige, absolut einfache Wirksamkeit haben.

Diese Einheit der göttlichen Personen in Hinsicht auf ihre Wirksamkeit und die Ein- 1040
fachheit der Wirksamkeit selbst ist in neuerer Zeit namentlich von Günther geläugnet und von manchen anderen Theologen mindestens sehr verdunkelt worden. Bei Günther hing sie aber auch zusammen mit der Läugnung der absoluten Einheit der göttlichen Substanz und der daraus folgenden Theorie über eine wechselseitige Ergänzung einer Person durch die andere. Vgl. dagegen bes. Kleutgen I. 4. Aufl. S. 379 ff.

Die absolute Einfachheit der Wirksamkeit der göttlichen Personen wird 1041
dadurch nicht aufgehoben, daß man nach einem durch die hl. Schrift selbst vorgebildeten Sprachgebrauche sagen kann und muß, die Wirksamkeit Gottes gehe aus vom Vater durch den Sohn im hl. Geiste. Im Gegentheil soll durch diese Ausdrucksweise gerade hervorgehoben werden, daß die ganze Wirksamkeit allen Personen gleichmäßig zukomme, und nur zugleich die besondere Art und Weise angedeutet werden, wie sie jeder einzelnen Person eignet. Weil nämlich die Thätigkeit den einzelnen Personen in derselben Ordnung und Wechselbeziehung zukommt, wie die göttliche Natur als principium *quo* der Thätigkeit, vom Vater auf den Sohn übergehend, durch den Sohn in den hl. Geist gelangt und hier stille steht (s. oben n. 877): so ist auch die Wirksamkeit vom Vater durch den Sohn im hl. Geiste.

Daneben wird freilich in jene Ausdrucksweise nach dem Sprachgebrauche 1042
der hl. Schrift und der Kirche auch die Bedeutung gelegt, daß dem Sohne und dem hl. Geiste ein besonderes Moment in der einen Thätigkeit zugeschrieben, und letztere mithin nach Analogie der Einheit solcher Thätigkeiten aufgefaßt wird, bei welchen auf geschöpflichem Gebiete mehrere Faktoren mit eigenen Funktionen zusammenwirken. Diese Bedeutung jener Ausdrucksweise kann aber nur verstanden werden durch die Lehre von der sogen. appropriatio, von der sogleich die Rede sein wird.

§ 124. Die unbeschadet der Einheit auf Grund der Personalunterschiede stattfindende Zueignung und Vertheilung *(appropriatio)* der gemeinschaftlichen Namen, Attribute und Thätigkeiten an die einzelnen Personen.

Literatur: *Rich. Vict.* libell. ad s. Bernard. de tribus appropriatis; l. 6. de Trin. c. 15; *Mag.* 1. dist. 31. (dazu *Bonav.*, *Dionys.* Carthus.); *Alex. Hal.* 1. p. q. 67; *Thom.* 1. p. q. 39. a. 7—8; dazu *Hautteville* théol. angél. in h. l.; *Bonav.* Brevil. l. 1. c. 6; *Ruiz* disp. 82; *Foresti* q. 16; *Thomassin* de Trin. c. 23—24.

I. Obgleich alle Namen, Attribute und Thätigkeiten, welche nicht formell 1043
auf das Wechselverhältniß der göttlichen Personen sich beziehen, auf Grund

der absoluten Einheit ihrer Substanz allen zugleich und gleichmäßig zukommen: so ist es doch constanter Stil der hl. Schrift und der Kirche, gewisse Namen, Attribute und Thätigkeiten einer einzelnen Person so beizulegen, daß sie zur besonderen Charakteristik dieser bestimmten Person im Unterschied von den übrigen dienen sollen. Dieses Verfahren, wodurch etwas an sich allen Personen Gemeinschaftliches in spezieller Weise für Eine in Anspruch genommen oder ihr zugeeignet wird, und, da jeder Person eine eigene Kategorie der gemeinschaftlichen Prädikate zugewiesen wird, die letzteren an die einzelnen Personen vertheilt werden, nennt man appropriatio (griechisch κόλλησις).

1044 Ein solches Verfahren wäre natürlich unberechtigt, wenn durch die Zueignung an eine bestimmte Person die übrigen Personen von dem Besitze des betreffenden Prädikates ausgeschlossen werden sollten. Aber dadurch unterscheidet sich eben das appropriatum von dem proprium, daß jenes nicht, wie dieses, einer Person ausschließlich eigenthümlich ist; ja, man kann nicht einmal sagen, daß es einer Person auch nur mehr eigenthümlich sei, als den anderen. Bei der Appropriation handelt es sich vielmehr nur um eine spezielle Hervorhebung oder Betonung des Eigenthums einer bestimmten Person an einem Theile der allen gemeinschaftlichen Prädikate, um entweder die betreffende Person durch das Prädikat, oder das Prädikat durch seine Verbindung mit der bestimmten Person deutlicher und lebendiger hervortreten zu lassen. Für diesen Zweck aber genügt es, daß die betreffende Person ihrem persönlichen Charakter nach mit dem eigenthümlichen Inhalt des betreffenden Prädikats in besonderer Weise verwandt sei und daher nicht bloß irgendwie als Eignerin, sondern auch als Repräsentantin desselben auftrete.

1045 Die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit der Appropriationen ist so groß, daß es kaum möglich ist, eingehend und lebendig von der Trinität zu reden, ohne dieselben einfließen zu lassen. Sie sind 1) nützlich und unentbehrlich, um von den einzelnen Personen selbst im Unterschiede von einander eine lebendige Vorstellung zu geben; denn nach menschlicher Weise können wir uns bestimmte Personen nur denken mit besonderen Eigenschaften und Thätigkeiten; besonders sind sie nützlich und nothwendig, um neben dem Sohne, der in seiner menschlichen Natur mit ihm ausschließlich eigenthümlichen Eigenschaften und Thätigkeiten unter uns erschien, die Person des Vaters und des hl. Geistes deutlich hervortreten zu lassen [1];

---

[1] Treffend bemerkt hierüber *Leo* M. serm. 2. de Pentec. Hujus beatae Trinitatis incommutabilis Deitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in omnipotentia, aequalis in gloria. De qua cum sancta Scriptura sic loquitur, ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire personis, non perturbatur fides catholica, sed docetur: ut per proprietatem aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis, et non dividat intellectus, quod distinguit auditus. Ob hoc enim quaedam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus Sancti appellatione promuntur, ut confessio fidelium in Trinitate non erret: quae cum sit inseparabilis, *nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur.* Bene ergo ipsa difficultas loquendi cor nostrum ad intelligentiam trahit, et per infirmitatem nostram coelestis doctrina nos adiuvat: ut quia in Deitate Patris et Filii et Spiritus Sancti nec singularitas est nec diversitas cogitanda vera Unitas et vera Trinitas possit quidem simul mente aliquatenus sentiri, sed non possit simul ore proferri.

nebenbei dienen sie aber auch dazu, um die göttlichen Personen von anderen gleichnamigen unvollkommenen Wesen zu unterscheiden (was namentlich der Fall, wenn der Vater Pater aeternus, der Sohn Filius sapiens, der hl. Geist Spiritus sanctus genannt wird). Andererseits sind die Appropriationen 2) auch nützlich und unentbehrlich, um die Eigenschaften und Thätigkeiten Gottes in ihrer ganzen konkreten Lebendigkeit vorzuführen und insbesondere die Einheit Gottes als eine solche darzustellen, welche wesentlich in verschiedenen Personen vorhanden ist und in ihnen lebt und wirkt. Die sub 1. erwähnten Rücksichten sind aber die vorwiegenden.

II. Im Einzelnen lassen sich die verschiedenen Appropriationen, 1046 welche in der hl. Schrift vorkommen oder in der Kirchensprache geläufig sind, unter folgende Kategorien unterbringen.

A. Von den substantivischen Gottesnamen kommen im Sinne der Appropriation nur vor die Namen *Deus* und *Dominus*, von denen ersterer dem Vater als dem principium divinitatis, der letztere dem Sohne als dem gebornen Erben des Vaters, der in der Incarnation auch wirklich eine besondere vom Vater übertragene Herrschaft ausüben soll, zugeeignet wird. In dieser Weise wird der Sohn gewöhnlich schlechthin Filius Dei, der hl. Geist aber Spiritus Dei oder Domini genannt. Der hl. Geist führt keinen weiteren ihm appropriirten Gottesnamen, weil eben sein Eigenname Geist, sobald von der Relation zu Vater und Sohn abstrahirt wird, schon als ein substantivischer Gottesname erscheint und in gewissem Sinne erst durch Appropriation zum Eigennamen wird, inwiefern nämlich, wie die Luft im Winde, so die Substanz Gottes in ihrem Odem in der vollen Energie ihrer geistigen Natur auftritt. Vgl. *Portugal* de gr. incr. l. 6. c. 3. Daher kann man immerhin sagen, 1. Cor. 12, 4 ff. stehe Spiritus neben Deus et Dominus ebenfalls als appropriatum.

B. Die Namen der Eigenschaften des göttlichen Seins und 1047 Lebens werden theils in adjektivischer (z. B. unus, verus, bonus), theils in substantivischer Fassung (unitas, veritas, bonitas) auf alle drei Personen so vertheilt, wie es dem passiven, resp. aktiven Ursprungsverhältniß entspricht. Bei der zweiten und dritten Person kommen dabei, weil stets auf die besondere Art ihres Ursprungs Rücksicht genommen wird, nur positive Prädikate vor, während dem Vater in seiner Eigenschaft als ingenitus auch negative (wie Ewigkeit) appropriirt werden.

Insbesondere wird so dem Vater zugeeignet das wesenhafte Sein 1048 überhaupt, dann die Ewigkeit und die Einheit, sowie auch die Macht und Güte im Sinne der produktiven, wurzelhaften Fruchtbarkeit, welche an ihm als dem ursprunglosen Urprinzip besonders hervorleuchten. Dem Sohne als dem Verbum und der Imago intellectualis des Vaters wird appropriirt die Wahrheit sowohl im objektiven (§ 83) als im formellen Sinne (§ 95) und die ausdrucksvolle leuchtende Schönheit. Dem hl. Geiste als der Aspiration, dem Pfande und der Gabe der ewigen Liebe wird appropriirt die Güte sowohl im objektiven Sinne des Vollendeten, Liebenswürdigen und Befriedigenden (§ 84), wie im formellen Sinne als Heiligkeit, Gütigkeit und Wonne. Weil aber die Einheit wieder unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann, so wird dem Vater die Einheit schlechthin,

dem Sohne die Einheit der **Gleichheit**, dem hl. Geiste die Einheit der **Verbindung** appropriirt.

1049 Die alten Theologen knüpften ihre Lehre über die appropriata namentlich an folgende Stellen von *August.* an. Die erste (de Trin. l. 6 c. 10) ist aus *Hilar.* (de Trin. l. 2 n. 1) entlehnt: *Aeternitas* in Patre (bei *Hil.* infinitas in aeterno), *species* in imagine, *usus* in munere. Species steht hier für formositas = pulchritudo, usus für fruitio (resp. fruibile) = dilectio, delectatio. Die andere (de doctr. christ. l. 1 c. 5) lautet: in Patre *unitas*, in Filio *aequalitas*, in Spiritu S. unitatis aequalitatisque *concordia;* et haec tria unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum. — Ueber die Appropriation der **Schönheit** beim Sohne s. oben n. 357 f.; sie entspricht namentlich den symbolischen Namen des Sohnes: facies, flos und fructus Patris, und hat insbesondere ihr Symbol in dem Apfel, als der in Gestalt, Farbe und dem damit verbundenen lieblichen Dufte vollkommensten Frucht der Natur, noch spezieller im Granatapfel, dessen Zellenreichthum die im Sohne als dem Ideale alles Schönen vereinigte unendliche Fülle von Ideen repräsentirt. Ueber die ganze Bedeutung des Namens species s. *Bonav.* in 1. dist. 31 p. 2 a. 1 q. 2: Filius emanat per modum naturae; ideo emanat per modum *perfectae et expressae similitudinis;* nam natura producit sibi simile et aequale. Et quia habet in se rationem *expressae* similitudinis, ideo et *cognitionis*, quia expressa similitudo est ratio cognoscendi. Et quia per modum *perfectae* similitudinis et rationis habet in se rationem cognoscendi et exemplar *omnium:* inde est, quod habet rationem *perfectae pulchritudinis.* Quia enim est perfecta et expressa similitudo, ideo *pulcher est in comparatione ad eum, quem exprimit.* Quia vero rationem cognoscendi habet, et non unius tantum, sed totius universitatis: ideo pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens, ut ait *Boëthius* (de consol. l. 3. Metro 9), *pulchritudinem habet in comparatione ad omnem pulchritudinem extraneam.* — Ex his duobus relinquitur perfectissima pulchritudo. Sicut enim dicit *Augustinus:* Pulchritudo non est aliud, quam *aequalitas numerosa.* Quoniam igitur in comparatione ad Patrem habet pulchritudinem aequalitatis, quia perfecte exprimit, sicut pulchra imago; in comparatione vero ad res habet omnes rationes, secundum quod dicit *Augustinus* (super Joan. cap. 1 et l. 6 de Trin. c. 10.), quod est „ars plena omnium rationum viventium“: ita patet, quod in filio recte reperitur ratio omnis pulchritudinis. — Eo igitur, quo Filius per modum naturae emanat, habet rationem perfectae et expressae similitudinis; eo, quod habet rationem perfectae similitudinis, habet rationem cognitionis; et ratione utriusque habet rationem pulchritudinis. Quoniam igitur nomen *speciei* importat similitudinem, et importat cognoscendi rationem, et importat pulchritudinem, ut species quidem Priami (ex isagoge Porphyrii c. de specie) digna est imperio: ideo elegantissime appropriatur Filio. Patet ergo, quare illud nomen magis appropriat Hilarius Filio quam aliud, quare etiam magis diffinit imaginem per illud nomen, quam per aliquod aliud.

1050 C. In Bezug auf die **Thätigkeit und Wirksamkeit** Gottes **nach Außen** kommen die Appropriationen in verschiedener Form und Richtung vor. 1) Zunächst in Hinsicht auf die bei jeder **Wirksamkeit betheiligten göttlichen Eigenschaften**: Macht, **Weisheit und Güte**, und die verschiedenen **Formen der Ursachlichkeit selbst**: causa efficiens, exemplaris und finalis, welche der Reihe nach den drei Personen appropriirt werden. 2) In Hinsicht auf die nach Analogie der geschöpflichen Wirksamkeit gedachte **Ordnung in der Entfaltung der Thätigkeit** oder der **Erzielung einer Wirkung**: Entschluß, Plan, Ausführung, resp. Ausführung, Durchführung und Erhaltung, wonach dem Vater der **Entschluß**, dem Sohne der **Plan**, resp. die **Ausführung** (daher sein Name δημιουργός), dem hl. Geiste die **Ausführung**, resp. die **Durchführung** und Er-

haltung zugeschrieben wird. 3) In Hinsicht auf die Seite, resp. die Art der Wirkungen, welche dem hypostatischen Charakter der Stellung der einzelnen Personen, resp. der ihnen zugeeigneten Wirkungsweise am meisten entspricht: so entspricht dem Vater die Produktion des substanziellen Seins und der Einheit aller Dinge durch die Schöpfung, sowie die Ausrüstung zu Werken der Macht (Wunder); dem Sohne die Gestaltung aller Dinge und speziell die Erleuchtung der Geister, sowie die Uebertragung von Würden und Aemtern; dem hl. Geiste die Belebung, Bewegung und Leitung aller Dinge und die Heiligung der Geister, sowie die Austheilung der Charismen.

Zu 2. Die zweite Weise der Appropriation wird gewöhnlich, um die Einheit der Thätigkeit deutlicher zu wahren und die Stellung der Personen zu einander besser hervortreten zu lassen, mit der Formel (s. oben n. 1040) verbunden, daß der Vater alles durch den Sohn im hl. Geiste wirke, wodurch der Sinn dieser Formel voller, und eine weitere lebendige und plastische Ausführung derselben, wie sie der hl. Schrift geläufig, angebahnt wird. Der Vater wirkt nämlich durch den Sohn 1) als durch sein Wort, welches als Ausdruck seiner wesenhaften Weisheit auch Ausdruck und Träger aller Rathschlüsse und Pläne seiner Weisheit ist; und in dieser Beziehung wird der Sohn in der hl. Schrift die sapientia Patris = sapientia emanans a Patre, von den Vätern auch consilium, mandatum Patris genannt; 2) als durch sein Ebenbild, das als erstes und vollkommenes Produkt seiner Macht der Träger jeder weiteren Aeußerung derselben ist; und in dieser Beziehung wird der Sohn in der hl. Schrift die virtus Patris (= virtus emanans a Patre, von den Vätern auch energia oder operatio Patris) und symbolisch der Arm (brachium, dextera) genannt; 3) als durch seinen Sohn, d. h. als durch eine von ihm ausgehende und ihn als auctor ehrende Person, die eine von ihrem auctor beschlossene That ausführt; und in dieser Beziehung wird das Wirken des Vaters durch den Sohn in der hl. Schrift nach Analogie einer eine andere beauftragenden und aussendenden menschlichen Person dargestellt. — Der Vater wirkt durch den Sohn im hl. Geiste 1) als in dem lebendigen Hauche seiner Liebe, in welchem seine mittheilende Güte lebt und sich nach Außen ausbreitet; 2) als in der substanziellen Gabe seiner Liebe, in welcher der Reichthum seiner Güter gleichsam flüssig ist und nach Außen ausströmt; und 3) als in dem persönlichen Geiste seiner Liebe, den er als Ueberbringer seiner Gaben nach Außen sendet. Wie aber der Sohn als ausführender Träger der Wirksamkeit des Vaters Arm, resp. rechte Hand Gottes genannt wird: so führt der hl. Geist in weiterer Ausführung dieser Symbolik den Namen Finger Gottes (vgl. Matth. 12, 28: Si ego in Spiritu Dei ejicio daemonia mit Luk. 11, 20: Si in digito Dei ejicio daemonia). Dieses Symbol ist in vielfacher Beziehung bedeutungsvoll. a) Zunächst bezeichnet es die Einheit und den Zusammenhang des hl. Geistes mit dem Sohne und durch den Sohn mit dem Vater, b) Sodann zeigt es ihn als das letzte Glied in der Trinität, welches darum zugleich die nächste Beziehung nach Außen hat, am unmittelbarsten sich mit der Creatur berührt und so die Wirksamkeit der übrigen Personen derselben applizirt. c) Endlich veranschaulicht es die dem hl. Geiste speziell appropriirte Wirksamkeit als eine in das Innere der Creatur eindringende (vgl. Mark. 7. misit digitos suos in auriculam ejus, dazu *Hieron.* und *Beda*) vollendende, leitende und führende, austheilende, schreibende, zeichnende und besiegelnde. Vgl. über die Bedeutung dieses Namens bes. *Ruiz* disp. 76 sect. 1. 1051

Zu 3. Vgl. bes. I Cor. 12, 4 ff. über die divisio gratiarum — ministrationum — virtutum. Die Vertheilung der Wirkungen als Schöpfung, Gestaltung, resp. Neugestaltung, und Belebung, resp. Vollendung und Heiligung, ist auch im symb. Apost. sichtbar. Vorzüglich den griech. Vätern eigenthümlich ist die Combination: der Vater sei Princip des Seins aller Dinge, auch der materiellen, der Sohn speziell Princip der vernünftigen Wesen als solcher, der hl. Geist Princip der geheiligten Wesen als solcher. — Die Offenbarung der Geheimnisse Gottes an die vernünftige Creatur wird dem Sohne und dem hl. Geiste als Trägern derselben appropriirt, aber in verschiedener Weise: dem Sohne als demjenigen, der als Verbum, facies und *os* Patris besonders befähigt erscheint, 1052

die Wahrheit Gottes in sich und durch sich selbst darzustellen und aus sich selbst mitzutheilen; dem hl. Geiste aber, inwiefern die Offenbarung der Geheimnisse ein Akt zartester Vertraulichkeit ist und der hl. Geist eben die mittheilsame Liebe Gottes repräsentirt, wodurch die Wahrheit, die er vom Sohne entnimmt, nach Außen getragen, der Creatur insinuirt und durch geschöpfliche Organe weitergetragen wird. Das Offenbaren des hl. Geistes erscheint daher als ein inspirare, Einhauchen der Wahrheit, mit dem Antrieb, sie weiter zu verkünden. In wieweit es aber als Sprechen gedacht wird, kommt es dem hl. Geiste zu als der *lingua* Verbi oder oris Dei, nämlich als dem beweglichen Organe, wodurch das Wort Gottes aus seinem Munde nach Außen getragen wird, und zwar als einer lebendigen glühenden Zunge, welche durch ihren liebewarmen Odem die Wahrheit nicht bloß in den Geist, sondern auch ins Herz trägt und die von ihr Erfüllten selbst wieder zur Verkündigung dieser Wahrheit befähigt und antreibt und so deren Zungen ebenfalls beredt macht. In dieser Weise sind die am Pfingsttage erschienenen Zungen ebenso, wie der Wind und das Feuer, nicht bloß Symbole der Wirkungen des hl. Geistes, sondern auch der besonderen Stellung, welche er in der Trinität in Bezug auf deren Wirksamkeit nach Außen einnimmt.

1053 D. Endlich erscheinen im Anschluß an die vorherigen auch Appropriationen in Bezug auf das allgemeine Verhältniß der Creatur zu Gott, und speziell in Bezug auf die Verbindung und den Verkehr der vernünftigen Creatur mit Gott. Wie alle Dinge aus dem Vater durch den Sohn im hl. Geiste bestehen: so werden die vernünftigen Creaturen im hl. Geiste, mit dem sie erfüllt werden, durch den Sohn, mit dem sie gleichförmig werden, mit dem Vater als dessen Kinder verbunden; so können sie auch ihren Cult gegen Gott an den Vater durch den Sohn im hl. Geiste richten, indem der Sohn und der hl. Geist nicht bloß als Gegenstand des Cultes, sondern zugleich, weil sie selbst aus dem Vater sind und in sich seine Herrlichkeit offenbaren, als Mittler und Uebermittler des an den Vater gerichteten Cultes betrachtet werden, aber so, daß der dem Vater dargebrachte Cult auf sie wegen ihrer Einheit mit dem Vater zurückströmt. Besonders erscheint der Vater mit Vorzug als derjenige, der den der Gottheit gebührenden Cult entgegennimmt, gegenüber dem Priesterthum des menschgewordenen Sohnes, obgleich das Opfer Christi ebensowohl auch ihm selbst und dem hl. Geiste in ihrer Einheit mit dem Vater dargebracht wird. Uebrigens gehen die hier vorkommenden Appropriationen theilweise über die bloße Appropriation hinaus, weil sie nicht bloß irgendwie an die Proprietät der einzelnen Personen sich anschließen, sondern förmlich auf ihr fußen, wie dieß bei der Lehre von der Sendung der göttlichen Personen sich herausstellen wird.

1054 Eine sehr schöne Zusammenstellung der meisten und schönsten Appropriationen findet sich bei *August.* am Schlusse des Buches de vera religione: Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo: quia inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem, et Veritatem, id est, lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est. Quare ipsam quoque Veritatem nulla ex parte dissimilem in ipso et cum ipso veneremur, quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt et ad unum nituntur. Unde apparet spiritalibus animis, per hanc formam esse facta omnia, quae sola implet, quod appetunt omnia; quae tamen omnia neque fierent a Patre per Filium neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus esset: qui et nulli naturae, quae ab ipso bona esse posset, invidit, et in bono ipso alia, quantum vellent, alia, quantum possent, ut manerent, dedit. Quare ipsum Donum Dei cum Patre et Filio aeque incommutabile colere et tenere nos convenit: unius substantiae Trinitatem, unum Deum, a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus; a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus; a quo perire non permissi sumus: principium,

ad quod recurrimus, et formam, quam sequimur, et gratiam, qua reconciliamur: unum Deum, quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius, per quam ad unitatem formamur, et pacem, qua unitati adhaeremus: Deum, qui dixit, *Fiat;* et Verbum, per quod factum est omne, quod substantialiter et naturaliter factum est, et Donum benignitatis ejus, quo placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret, quidquid ab eo per Verbum factum est: unum Deum, quo creatore vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruentes beate vivimus: unum Deum, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria in saecula saeculorum, Amen.

Mit den Appropriationen Hand in Hand geht die symbolische Darstellung der 1055
göttlichen Personen, welche im Allgemeinen denselben Zweck verfolgt und, sofern sie nicht gerade auf Veranschaulichung der Einheit und der Ursprungsverhältnisse beschränkt wird, sondern zugleich substanzielle Eigenschaften oder Kräfte und Thätigkeiten in's Auge faßt, nur als eine sinnliche Veranschaulichung der appropriata gelten kann. Die besten Symbole sind natürlich diejenigen, welche nicht bloß die appropriata, sondern auch den Grund derselben, die proprietas, veranschaulichen, und diese haben wir daher oben § 121 und 122 vorgeführt. Sie finden sich vollkommen nur im Gebiete des organischen Lebens; in der anorganischen Natur dagegen nur unvollkommen, wie etwa im Lichtäther mit seinem Lichtglanze und seiner Wärme, resp. in drei Farben, Weiß, Blau und Roth, welche das symbolische Kleid der Trinitarier bilden (Weiß für den Vater als Farbe der Sonne, Blau für den Sohn als Farbe des reflektirenden reinen Luftkreises, Roth als zwischen beiden vermittelnde Farbe der Morgen- und Abenddämmerung).

Am reichsten ist vermittelst der Appropriationen und der entsprechenden Symbole 1056
in der Schrift sowohl wie in der Kirchensprache das Wesen und die Wirksamkeit des hl. Geistes geschildert, bei welchem eine solche Schilderung ebensowohl in ausgiebiger Weise möglich, als auch von besonderem Nutzen ist. Eine sehr schöne Zusammenstellung der appropriata des hl. Geistes liefert *Thom.* c. gent. l. 4. c. 20—22. abgedruckt in unseren „Mysterien" S. 182 ff. Das Meiste ist von uns schon früher berührt, oder folgt in § 125.

§ 125. Der auf Grund ihres ewigen Ursprungs (unbeschadet ihrer Gleichheit und Einheit) erfolgende zeitliche Ausgang der göttlichen Personen, oder die **Sendung** derselben nach Außen.

Literatur: *Aug.* de Trin. l. 2—4; *Mag.* 1. dist. 14—18; davon *Thom. Bonav. Dion. Carthus.*; *Thom.* 1. p. q. 43; *Ruiz* disp. 108 ff.; *Suarez.* De Deo Trino l. 12.; *Joan. a S. Thoma* in 1. p. q. 8 u. 43; *Petav.* l. 8; *Foresti* de Trin. q. 21; Kleutgen 2. Bd. 7. Abh. 6. Cap.; *Franzelin* de Trin. sect. 4; unsere „Mysterien" §§ 27—31.

I. Wie die Offenbarung im Allgemeinen von einem Kommen oder Herab- 1057
steigen Gottes zur Creatur und in die Creatur, und von einem Erscheinen und Wohnen Gottes in der Creatur redet (s. oben § 88): so bringt sie insbesondere bei denjenigen göttlichen Personen, welche aus einer andern ihren Ursprung haben und so ihrem eigenen ewigen Sein nach von dieser ausgehen, deren zeitliches Kommen und Herabsteigen in die Creatur, resp. ihr Erscheinen und Wohnen in der letzteren als ein Ausgehen nach Außen mit ihrem Ursprunge so in Verbindung, daß ihr Ausgang in ihr äußeres Werk (processio temporalis) als eine Fortsetzung ihres Ausganges aus ihrem inneren Prinzip (processio aeterna) erscheint. Dadurch aber tritt zugleich diejenige göttliche Person, von welcher eine andere ausgeht, in eine analoge Stellung, wie sie bei Menschen zwischen dem Aussendenden und Gesandten stattfindet, d. h. sie erscheint als eine solche, welche eine andere von sich ausgehen läßt oder ausgehen macht; und so wird bei den

aus Gott ausgehenden Personen ihr Ausgang nach Außen regelmäßig als eine Aussendung derselben aufgefaßt und dargestellt.

1058 II. Die Sendung göttlicher Personen nach Außen ist aber selbstverständlich so zu denken, daß dabei alle Unvollkommenheiten, welche bei der menschlichen Sendung hervortreten, ausgeschlossen bleiben. 1) Die vollkommene Gleichheit der göttlichen Personen schließt aus, daß die gesandte Person unter der Autorität der sendenden stehe und von dieser kraft einer höheren Gewalt über sie gesandt werde, oder daß sie überhaupt noch einen anderen Einfluß von der sendenden Person empfange, als denjenigen, welchem sie ihr persönliches Sein verdankt. 2) Die vollkommene Perichorese der göttlichen Personen schließt aus, daß die gesandte Person in ihrem Ausgange nach Außen sich von der sendenden trenne, sei es dem Orte oder auch nur der Thätigkeit nach, so daß sie irgend wohin käme, wohin die sendende Person nicht mitkäme, oder auch nur am Ziele der Sendung eine ihr allein eigenthümliche göttliche Thätigkeit entfaltete. 3) Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart der ganzen Trinität endlich schließt aus, daß der Ausgang nach Außen mit einer localen Bewegung der Ausgehenden Person verbunden gedacht werde; derselbe kann vielmehr nur durch eine neue Bethätigung der substanziellen Gegenwart der betreffenden Person und folglich durch eine neue in die Creatur eintretende Wirkung zu Stande kommen, vermöge welcher jene Person sich nach Außen darstellt oder eine Verbindung mit der Creatur eingeht.

1059 III. Eine einseitige Geltendmachung dieser Eigenthümlichkeiten der göttlichen Sendungen kann aber auch wieder leicht dazu führen, ihren Begriff zu verflüchtigen. Es könnte nämlich scheinen, die ganze Sendung bestehe nur darin, daß die gesandte Person bloß als Repräsentantin einer ihr appropriirten, aber der ganzen Trinität gleichmäßig eignenden Thätigkeit durch ihre Wirksamkeit zur Creatur herabsteige und so auch nicht sich selbst, sondern nur ihre Wirkungen in die Creatur einführe oder derselben schenke; daß sie folglich nicht als diese bestimmte, von ihrem Princip wie von ihren Wirkungen verschiedene Person in besonderer Weise nach Außen hervortrete. Und in der That wird an manchen Stellen der hl. Schrift unter der Sendung der göttlichen Personen nur so viel verstanden, daß dieselben als von Gott ausgehende Träger einer ihnen appropriirten Wirksamkeit und Princip einer Wirkung in der Creatur auftreten [1]. Aber die Theologen bezeichnen auch von jeher diese Auffassung der Sendung als eine uneigentliche und halten daran fest, daß es neben dieser eine andere Form gebe, welcher der Name in einem strengeren Sinne zukomme, und welche allein schlechthin und eigentlich Sendung genannt werde. Die letztere Auffassung schließt jedoch den Inhalt der ersteren nicht aus, sondern setzt ihn voraus, weil das persönliche Hervortreten einer Person nach Außen durch eine ihr appropriirte Thätigkeit bedingt wird und eine von ihr ausgehende Wirkung in der Creatur voraussetzt;

---

[1] So ist die Sendung verstanden, wenn es z. B. heißt: Emittet verbum suum et liquefaciet ea; flabit spiritus ejus et fluent aquae; desgleichen wenn auf geistigem Gebiete jeder übernatürliche Einfluß Gottes auf die Seele als Folge einer Einkehr des Sohnes oder des hl. Geistes dargestellt wird.

dasselbe wird daher auch in der Regel in engster Verbindung mit einer der gesandten Person appropriirten Thätigkeit und Wirksamkeit dargestellt.

IV. Das Hervortreten der gesandten göttlichen Person nach Außen im Sinne der eigentlichen Sendung kann zunächst in doppelter Weise stattfinden: entweder als bloße Erscheinung der göttlichen Person in einem von ihr reell verschiedenen sinnlichen Bilde, welches sowohl sie selbst, wie ihre Gegenwart in der Creatur veranschaulicht — sichtbare oder **äußere** Sendung; oder aber als wirkliches Eingehen der göttlichen Person in eine vernünftige Creatur, mit welcher sie in eine so innige, reale und lebendige Verbindung tritt, daß sie in derselben wohnt, sich ihr zu eigen gebend und sie für sich in specieller Weise in Besitz nehmend — unsichtbare oder **innere** Sendung. 1060

Beide Formen der Sendung sind in der denkbar vollkommensten Weise vorhanden und miteinander vereinigt in der Incarnation des Sohnes Gottes, welcher hier mit einer zugleich vernünftigen und sinnlich erscheinenden geschaffenen Natur eine Verbindung eingeht, die ihm persönlich, mit Ausschluß der anderen göttlichen Personen, eigenthümlich ist und ihn überdieß zu der geschaffenen Natur nicht bloß in ein persönliches Verhältniß zu derselben, sondern in persönliche Einheit mit derselben bringt, in Folge deren er auch in dem sichtbaren Theile jener Natur nicht bloß als in einem Symbole, sondern als in seinem eigenen Leibe, leibhaftig, erscheint. Zugleich aber fand hier nicht bloß eine Sendung des Sohnes Gottes in seine eigene menschliche Natur, sondern zugleich an alle Menschen statt, unter denen er vermöge der Annahme der menschlichen Natur sichtbar wohnte. 1061

Außerhalb dieser Sendung per exc. hingegen ist weder die sichtbare Sendung mit der unsichtbaren wesentlich verbunden, noch kommen beide in gleicher Vollkommenheit vor. Die erstere findet nämlich zwar nie ohne die letztere statt, weil sie ihr zur Folie dient, wohl aber die letztere ohne die erstere; sodann ist hier die sichtbare Sendung keine reale mehr, sondern nur eine symbolische; die unsichtbare bleibt zwar eine reale, aber an die Stelle der hypostatischen Einheit mit der Substanz einer geschaffenen Natur tritt hier die gnädige hypostatische Gegenwart der göttlichen Person im Leben der geschaffenen Natur, die ein inniges Verhältniß wechselseitiger Angehörigkeit zwischen der göttlichen Person und einer geschaffenen Person einschließt, weßhalb diese letztere missio *secundum gratiam*, genauer secundum gratiam *gratum facientem*, genannt wird. 1062

Ueber die missio *visibilis* im Sinne der symbolischen Sendung, wie sie namentlich beim hl. Geiste stattgefunden, sowie die Natur und Bedeutung der betr. Symbole s. *Mag.* 1. dist. 16 mit den Comm. von *Thom.*, *Bonav.*, *Dion. Carthus.*; insbes. über die Sendung in specie columbae *Salmeron* Com. in evang. hist. tom. 4. q. 1. tr. 7.; über die Sendung am Pfingsttage *Salmeron* und *Lorin.* zu Act. 1. und *S. Franc. Sales.* serm. I. sur la Pentecôte. 1063

Um die Stellung der missio *invisibilis* sec. gratiam gratum facientem im Verhältniß zu der uneigentlichen Sendung vollkommener zu beleuchten und concreter zu fassen, betrachtet *Thom.* l. c. die verschiedenen Weisen der Sendung innerhalb derselben Linie, d. h. in ihrer Richtung an und in die vernünftige Creatur und unterscheidet hier eine dreifache stufenweise fortschreitende Sendung des Sohnes und des hl. Geistes, welche beim hl. Geiste sich in folgende Fassung bringen läßt: 1) eine missio 1064

ad *productionem* s. *creationem* creaturae rationalis, inwiefern die Einhauchung des natürlichen Lebensprincips durch den hl. Geist als den Odem des göttlichen Lebens vermittelt wird und dieser als Princip ihres Seins in die Creatur kommt und in ihr bleibt; 2) eine missio ad *motum et ditationem* creaturae rationalis in ordine ad finem supernaturalem, inwiefern die Mittheilung dieser Bewegung und dieser Gaben dem hl. Geiste als dem Repräsentanten der wirksamen göttlichen Liebe appropriirt wird; diese missio führt den Namen missio Sp. Si *moventis* oder *secundum dona gratis data*, letzteres Wort im weiteren Sinne genommen, in wiefern es nicht bloß die eigentlichen Charismen, sondern auch die auf die gratia gratum faciens vorbereitenden Gaben der spes und fides informis, der Furcht u. s. w. einschließt; auch diese missio enthält, wie die erste, bloß eine Gegenwart der Wirksamkeit nach und eine Schenkung von geschaffenen Gaben, aber noch nicht eine Gegenwart der Einwohnung und eine Schenkung der Person des hl. Geistes selbst; endlich 3) die missio ad *unionem* oder *in unione supernaturali* creaturae rationalis *cum ultimo fine*, oder, da der ultimus finis sachlich zusammenfällt mit dem primum principium, in *reductione* creaturae rationalis *ad suum principium*, wie sie in der gratia gratum faciens und der gloria durch die Erhebung der Creatur zur Theilnahme am göttlichen Leben und durch den unmittelbaren Besitz und Genuß Gottes stattfindet, und worin folglich der hl. Geist nicht bloß als Princip seiner Wirkungen und Gaben der Creatur gegenwärtig wird, sondern zugleich persönlich in sie eintritt, sie mit sich und sich mit ihr vereinigend und so in ihr ruhend und thronend oder wohnend.

1065 V. Weil die unsichtbare Sendung des Sohnes und des hl. Geistes, und ganz besonders die des hl. Geistes, in die begnadigten Seelen ein so schönes und trostreiches Geheimniß ist, der Werth dieses Geheimnisses aber eben darin liegt, daß eben die Person des Sohnes und des hl. Geistes selbst in unsere Seele einkehrt, in ihr wohnt und ihr geschenkt wird: so ist es von hoher Wichtigkeit, sich so vollkommen als möglich klar zu machen, wie diese persönliche Einkehr und Hingabe der göttlichen Personen in unsere Seele zu denken sei, oder was dasselbe ist, wie bei dieser Einkehr eine solche Sendung der göttlichen Personen stattfinde, welche nicht bloß figürlich oder mit Hülfe einer Appropriation, sondern im strengen Sinne des Wortes als eine persönliche bezeichnet werden kann und muß.

1066 Zu dem Ende muß in der Einkehr der göttlichen Personen in die Seele, inwiefern dieselbe eine persönliche sein soll, ein doppeltes Moment als gleich nothwendig unterschieden werden. Damit die Einkehr eine persönliche sei, muß die göttliche Person nicht bloß irgendwie als Princip einer neuen Wirkung, sondern ihrer Substanz nach in einer neuen Weise der Seele gegenwärtig werden; sonst könnte man nur im figürlichen Sinne von einer persönlichen Sendung sprechen. Weil aber die Substanz, wie die Thätigkeit, allen Personen gemeinsam ist, so genügt diese substanzielle Gegenwart wiederum nicht, um sagen zu können, daß diese gesandte Person auch in ihrer Besonderheit oder im Unterschied von der sendenden in die Seele einkehre; wenn daher in ihrer Einkehr nicht der ihr eigene hypostatische Charakter zur Geltung käme, könnte man nur durch Appropriation einer Eigenschaft oder Thätigkeit der göttlichen Substanz die Einkehr dieser bestimmten Person in die Seele hervorheben und würde daher wieder keine persönliche Sendung im strengen Sinne des Wortes haben.

1067 In beiden Momenten aber muß ferner die Einkehr der göttlichen Person in die Seele unter dem Gesichtspunkte einer lebendigen Vereinigung beider mit einander, oder der innigsten Gegenwart

der göttlichen Person im übernatürlichen Leben der Seele aufgefaßt werden, vermöge deren die göttliche Person sich der Seele zu eigen gibt und zugleich diese für sich in Besitz nimmt; denn als Folge der Einkehr stellt die hl. Schrift stets eine überaus innige, selige und heilige Gemeinschaft der Seele mit der gesandten göttlichen Person dar, in welcher letztere der Seele als beseligende Gabe, und die Seele ihr als ein geheiligter Tempel angehört. Demnach fällt die persönliche Sendung der göttlichen Personen mit der Schenkung derselben an die Seele und ihrer Besitznahme von der Seele zusammen, und so involvirt auch ihre persönliche Gegenwart in der Seele ein Verhältniß innigster und wechselseitiger Angehörigkeit zwischen der göttlichen und der geschaffenen Person.

Es ist also zu zeigen, wie in der Mittheilung des übernatürlichen Le- 1068
bens durch die gratia gratum faciens eine wahrhaft persönliche Gegenwart in und ein persönliches Verhältniß der aus Gott ausgehenden Personen zu der geschaffenen Person gedacht werden kann und muß. Dieser Nachweis läßt sich auf Grund der hl. Schrift in doppelter Richtung führen, je nachdem die Stellung der gesandten göttlichen Person zum übernatürlichen Leben der Seele betrachtet wird A. als die eines vorbildlichen Princips (principium exemplare), oder B. als die eines Gegenstandes und Zieles (objectum finale) dieses Lebens. Beide Stellungen correspondiren jedoch mit einander auf's Innigste und bedingen einander und müssen folglich zusammengefaßt werden, um den adäquaten Begriff der persönlichen Gegenwart und des persönlichen Verhältnisses zu erhalten.

A. Die persönliche Gegenwart der göttlichen Personen in deren Eigen- 1069
schaft als vorbildliches Princip des übernatürlichen Lebens.

Das übernatürliche Leben der Seele besteht seinem innersten Wesen nach in einer Theilnahme am göttlichen Leben, d. h. in einer Erkenntniß und Liebe von so hoher Art, wie sie an sich nur der göttlichen Natur zukommt, und hat daher seine Wurzel und sein Vorbild unmittelbar in Gott selbst. In der Mittheilung desselben muß daher Gott seiner Substanz nach der Seele noch auf eine speziellere Weise nahe treten, als es bei jeder andern Einwirkung der Fall ist, so zwar daß er, falls er nicht schon als Schöpfer in der Seele mit seiner Substanz gegenwärtig wäre, er es dadurch werden müßte, daß er der Seele sein eigenes Leben einstrahlt und einhaucht und so gleichsam die Seele ihres Lebens wird. Zugleich aber erscheint diese Mittheilung des eigenen Lebens Gottes an die Seele als eine Nachbildung, Fortsetzung und Ausbreitung derjenigen Lebensoffenbarung und Mittheilung, welche in Gott selbst im Sohne und hl. Geiste stattfindet. Die Einstrahlung der übernatürlichen Erkenntniß in die Seele ist wesentlich eine Nachbildung und Ausbreitung der inneren Ausstrahlung der göttlichen Erkenntniß in ihrem ewigen Worte und Bilde und involvirt daher ein Hineinsprechen dieses Wortes und ein Einprägen dieses Bildes in die Seele. Die Einhauchung der übernatürlichen Liebe aber ist wesentlich eine Nachbildung und Ausbreitung der inneren Aushauchung der göttlichen Liebe in ihrem ewigen Hauche und Odem, und involvirt mithin eine Einhauchung oder Einströmung des eigenen Odems Gottes in die Seele. Wie daher das übernatürliche Leben nach Art eines

Siegelabdruckes durch innigstes und dauerndes Eindringen der göttlichen Substanz bewirkt wird, so drücken sich in demselben auch die inneren Produkte des göttlichen Lebens als solche in innigster Gegenwart ab. Folglich treten die ausgehenden Personen sowohl ihrer gemeinschaftlichen Substanz, wie ihrem besonderen Charakter nach in lebendige Beziehung zur Seele, werden also persönlich mit ihr vereinigt, indem sie, das Leben der Seele durchdringend, ihre persönliche Herrlichkeit in der Seele offenbaren und sich selbst in dieselbe hineinbegeben.

1070 Diese Seite der Sendung wird in folgenden Stellen der hl. Schrift angedeutet. 1) Die Sendung des Sohnes: Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. Gal. 4, 13. (Vgl. dazu *Cyr. Alex.* dial. de Trin. l. 4. p. 53: Formatur Christus in nobis ineffabiliter, non ut creatus in creatis, sed ut increatus ac Deus in creata et facta natura ad suam imaginem transformans per Spiritum, et ad dignitatem creatura superiorem creaturam, id est nos, transferens. Cfr. Ambr. de fide l. V. c. 7. — Christum habitare per fidem in cordibus vestris (Eph. 3, 17). Der Sohn Gottes als Verbum wohnt aber natürlich nur dann durch das Licht des Glaubens in uns, wenn der Glaube in der Liebe lebendig sich erweist. Denn, sagt der hl. Thomas (1 p. q. 43. a. 5. ad 2): Filius est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit in lib. 9. de Trin. (c. 10): Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. — 2) Die Sendung des hl. Geistes: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Rom. 5, 6. — In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam *de Spiritu* suo dedit nobis (1 Joan. 4, 13), in der caritas nämlich. Dahin gehören alle Stellen, welche ausdrücken, daß der hl. Geist in uns lebe, oder daß wir in ihm leben, als wenn er selbst der in uns wohnende Lebensodem wäre. So Rom. 8, 9: Vos autem in carne non estis, sed in Spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi (den Geist der Liebe) non habet, hic non est ejus. — Ibid. v. 14 et 15. Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non autem accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis (sc. in caritate filiali), in quo clamamus: Abba, Pater. — 1 Cor. 2, 12. Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est.

1071 B. Die persönliche Gegenwart der göttlichen Personen in deren Eigenschaft als Objekt und Ziel des übernatürlichen Lebens.

Die Erkenntniß und Liebe, worin das übernatürliche Leben besteht, hat, wie die eigene Erkenntniß und Liebe Gottes, deren spezifisches Abbild sie ist, wesentlich als ihren eigensten Gegenstand Gott selbst, wie er in sich ist, und zwar so, daß darin, ähnlich wie im eigenen Leben Gottes, die göttliche Wesenheit in sich selbst sich zum lebendigen Besitze und Genusse darbietet und daher auch der Seele in einer Weise substanziell gegenwärtig werden muß, wie sie für das natürliche Leben noch nicht gegenwärtig ist. Vollkommen und klar geschieht dieß allerdings erst in der visio und caritas beatifica, unvollkommen und dunkel aber auch in der cognitio et caritas viae. Indem aber Gott sich selbst seiner Substanz nach in innigster Gegenwart der Seele zum lebendigen Besitze und Genusse darbietet, werden auch die einzelnen Personen als das, was sie vermöge ihres Ursprungs sind, zum Gegenstande der genußreichen Erkenntniß und Liebe gemacht und als solcher in die Seele hineingegeben. Der Sohn wird der Seele gegeben als der Abglanz und das Ebenbild der Herrlichkeit des Vaters, damit sie in ihm und durch ihn den Vater erkenne und besitze. Und der hl. Geist wird ihr gegeben als der Erguß und das Pfand der unendlichen Liebe des Vaters

und des Sohnes zu einander, sowie auch der väterlichen Liebe, welche Gott zur Creatur trägt, überhaupt als die Blume der Süßigkeit und Lieblichkeit Gottes, als das persönliche osculum Dei, welches der Seele als der Adoptivtochter des Vaters und der Braut des Sohnes aufgedrückt und eingesenkt wird [1], und woran sich ihre Liebe zu Gott labt und entflammt. Beide Personen werden folglich der Seele gegeben als eine ungeschaffene Gabe, und die geschaffene Gabe der gratia gratum faciens dient eben dazu, die Seele zur Aufnahme und zum Genusse der ungeschaffenen Gabe zu befähigen.

Diese Seite der Sendung wird von den alten Theologen als eine solche bezeichnet, 1072
worin die göttliche Person in sich selbst ad fruendum gegeben werde, mithin als ein habitum et possessum, oder als cognitum in cognoscente und amatum in amante ihr gegenwärtig werde. Vgl. *Bonav.* in 1. dist. 14. p. 2. q. 1: Respondeo dicendum, quod dare est ad aliquid habendum vel possidendum. Habere autem aliquid vel possidere est, quum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis et possidentis est esse praesto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est, quum homo habet illud, quo possit uti et quo possit frui. Sed recte frui non est nisi Deo. . . . Auf den Einwand, daß nur die geschaffene Gnade gegeben zu werden scheine, wenn es heiße, die göttlichen Personen würden uns geschenkt secundum donum gratiae gratum facientis: antwortet der hl. Thomas (1 p. q. 43. a. 3. ad 1): Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum dono creato utatur, sed ut ipsa persona divina fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur . . . l. c. in corp. bezeichnet er die Einwohnung der göttlichen Personen als ein esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante.

Sowohl beim Sohne wie beim hl. Geiste geschieht diese Sendung ad fruendum voll- 1073
kommen erst in der gratia gloriae. Speziell gilt dieß aber von der Sendung des Sohnes, wie denn auch die Theologen die Anschauung Gottes schlechthin als visio Verbi oder in Verbo bezeichnen; dagegen sagt der Apostel auch schon von der Erkenntniß des Glaubens 2 Cor. 4, 6: Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Jesu. Andererseits wird die Sendung des hl. Geistes als eine bereits in der gratia viae erfolgende betont, weil die Schenkung des Pfandes der göttlichen Liebe vorzüglich mit demjenigen Genuß Gottes zusammenhängt, der hienieden die Seligkeit der Seele bildet, und für letztere ebenso ein Ersatz für die vermißte Anschauung des Sohnes Gottes (sowohl in seiner Menschheit wie in seiner Gottheit) sein soll, wie ein Unterpfand für den dereinstigen vollkommenen Besitz und Genuß Gottes, den sie schon anticipirt und dessen Erreichung sie verbürgt. In allen diesen Beziehungen wird in der hl. Schrift das Verhältniß des in unsere Herzen gesandten hl. Geistes zur Seele als das eines Trösters bezeichnet, was auch vorzugsweise in dem Namen Paraklet ausgedrückt ist. Zugleich betont der Heiland bei der Verheißung des hl. Geistes (Joh. 14, 26) sehr nachdrücklich, daß dieser Tröster ein Anderer sei, als er selbst, und daher auch in ein besonderes persönliches Verhältniß zu den Gläubigen trete. Speziell in der zweiten Beziehung wird der hl. Geist Spiritus promissionis und arrha (ἀῤῥαβών) haereditatis genannt. Eph. 1, 13—14: In quo (Christo) credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus (ἀῤῥαβών) haereditatis nostrae; 2 Cor. 1, 22: Qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. *Aug.* serm. 13. de verb. Apost. bemerkt hiezu: Qualis res est, si pignus tale est. Nec pignus, sed *arrha* dicendus est. Pignus enim quando ponitur, quum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae

[1] Dieß ist auch der tiefere Sinn der Worte des Heilandes Joh. 17, 26: ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis. Vgl. *Ludov. da Ponte* expos. in Cant. Cant. p. 75.

danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur.

1074 Als Gegenstand der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe sind aber die göttlichen Personen für die Seele zugleich das Endziel derselben, welches ihr nicht bloß ihre eigene Ruhe und Seligkeit gewährt, sondern auch von ihr Ehre und Verherrlichung beansprucht. Da nun jede einzelne göttliche Person in ihrem besondern hypostatischen Charakter eine speziell an sie gerichtete Ehre beanspruchen und, wie als besondere Inhaberin der göttlichen Natur, so auch als besondere Inhaberin eines Herrschaftsverhältnisses auftreten kann: so folgt, daß bei ihrer Einkehr in die Seele zwar stets alle Personen zugleich, aber jede in besonderer Weise, dieselbe in Besitz nehmen und in derselben als in ihrem ihnen geweihten Hause oder Tempel wohnen. Ganz besonders kommt diese Einwohnung dem hl. Geiste zu, weil er die Heiligkeit Gottes repräsentirt und die Heiligkeit der Seele vorbildet, und weil er ferner, wie er per exc. die persönliche Gabe der göttlichen Liebe ist, so auch naturgemäß zunächst und vorzüglich die Hingabe der Seele an Gott durch ihre Gegenliebe entgegennimmt; wie er mit Vorzug der „süße Gast“ der Seele ist, der in ihr Haus kommt, so ist er auch zunächst der heilige Herr, der sie zu seinem Tempel macht und dadurch zugleich für den Vater und den Sohn in Besitz nimmt.

1075 Vgl. hierüber unsere „Mysterien“ § 30. Sehr bedeutungsvoll bezeichnet die hl. Schrift die Einwohnung des hl. Geistes in der Seele auch als eine Besiegelung derselben mit dem hl. Geiste. In Verbindung mit der Salbung (wie I Cor. 1, 22) bedeutet diese Besiegelung wohl zunächst die erste Form der Sendung des hl. Geistes in der Einströmung der göttlichen Liebe, in der er wie ein Siegel in seinem Abdrucke gegenwärtig ist. Inwiefern sie aber zugleich auch mit der arrha in Verbindung gebracht wird (a. a. O. und Eph. 1. 13), bedeutet sie mehr die zweite Form der Sendung in der Ausstattung der Seele mit einem kostbaren Schatze, der wie ein Juwel mit dem Ringe verbunden wird, oder mit einem Bande, das die Seele an Gott fesselt, und durch welches Gott mit ihr in Liebe verbunden bleibt. Nicht aus- sondern eingeschlossen ist dabei, daß der hl. Geist durch seine Wirksamkeit der Seele die Form oder Gestalt des Sohnes einprägt, wie es namentlich im sakramentalen Charakter geschieht. Lebendig veranschaulicht wird diese Besiegelung in beiden Beziehungen durch die impressio osculi Dei in anima, vgl. *Da Ponte* l. c.

1076 Ueberhaupt ist es ein sehr schöner und fruchtbarer Gedanke, daß der hl. Geist, wie er in der Gottheit nach den Griechen die σφραγίς als Schlußstein der Trinität, nach den Lateinern das *vinculum* der Einheit oder die communio zwischen Vater und Sohn ist, so auch für die Creatur die σφραγίς ihrer Heiligkeit und Vollkommenheit und das vinculum ihrer Einheit mit Gott und die κοινωνία oder communicatio zwischen ihr und Gott ist. Vgl. *August.* (serm. 11 de verb. Dom.): Insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patris et Filii communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, id est per Spiritum Sanctum, Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur Trinitati eaque delectamur. Der Verfasser des libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei führt diesen Gedanken weiter aus: Dicitur haec (die Vereinigung Gottes mit dem Menschen) unitas spiritus non tantum, quia *efficit eam* vel *adficit ei* spiritum hominis Spiritus Sanctus, sed quia *ipsa ipse est Spiritus Sanctus,* Deus caritas: cum per eum, qui est amor Patris et Filii et unitas, et suavitas, et bonum, et osculum, et amplexus, et quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis et veritate unitatis: hoc idem homini suo modo fit ad Deum, quod consubstantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium, cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia.

Weil der Heiland die innere Sendung des hl. Geistes erst als nach seiner Himmelfahrt 1077
erfolgend verheißen, so ist es klar, daß diese Sendung im neuen Testament jedenfalls etwas Eigenthümliches besitzt, was mit der Gnade im Alten Testament nicht verbunden war, und daher insofern früher nicht stattgefunden hat. Einige Väter, wie *Greg. Naz.* und *August.*, drücken diesen Unterschied dadurch aus, daß sie sagen, im Alten Testament sei der hl. Geist bloß in seinen Wirkungen, nicht aber wesenhaft gesandt oder gegeben worden, und darauf hat Petavius die ihm eigene Lehre gebaut, daß die persönliche Vereinigung des hl. Geistes mit der Seele überhaupt nicht schon in der gratia gratum faciens wesentlich mitgegeben sei. Allein *Greg. Naz.*, der sich or. 41. al. 44. ausführlich darüber verbreitet, erklärt seinen Ausdruck οὐσιωδῶς συγγίνεσθαι durch σωματικῶς φανῆναι. Wenn aber *August.* (serm. de temp. 185) sagt: Apparuit hac die (Pentecostes) fidelibus suis non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis, atque in vasa *non jam odor balsami*, sed *ipsa substantia* sacri effluxit unguenti: dann ist damit nur gemeint, daß vom Pfingsttage ab erst die volle Kraft und Bedeutung der substanziellen Gegenwart des hl. Geistes in der Seele offenbar geworden sei, weil eben von da ab auch die Gnade, in welcher der hl. Geist selbst gegeben wird, die ihr zwar wesentlich innewohnende, aber vorher latent gewesene Kraft der wahrhaft kindlichen Liebe und vertrauensvollen Umarmung Gottes zu offenbaren begann. Wo daher, auch im Alten Testament, wie im lib. Sap. c. 7 ff., schon deutlich auf die innige Lebensgemeinschaft der Seele mit der ewigen Weisheit hingewiesen wird, wird auch in ihm von einer innigsten Einkehr und Einwohnung der ewigen Weisheit und ihres Geistes in der Seele mit Nachdruck geredet. — Indeß kann man noch nach einer anderen Seite hin einen Unterschied zwischen der Sendung des hl. Geistes in die Getauften und der Sendung in die Heiligen des Alten Bundes finden, inwiefern nämlich den Getauften kraft ihrer Eingliederung in Christus der hl. Geist als der Geist ihres Hauptes auf eine besondere Weise angehört. Doch darüber später an seinem Orte, wie auch über das Verhältniß der Einwohnung des hl. Geistes zur Heiligung der Seele und zur Adoptivkindschaft.

§ 126. Das Geheimniß der Dreieinigkeit und seine Denkbarkeit.

Literatur: *Greg. Naz.* or. theol. 3. *Basil.* c. Eunom. l. 1 u. 2; *Thom.* c. gent. l. 4. c. 9 u. 15; *Greg. de Val.* de Trin. l. 1. c. 27—29; Kuhn, Trinität § 35; *Franzelin* thes. 20.

Daß die Dreieinigkeit in Gott für die menschliche und überhaupt für 1078
die geschaffene Vernunft insofern ein Geheimniß ist, als sie die Wirklichkeit der drei Personen in Gott nicht mit ihren natürlichen Mitteln beweisen kann, wurde oben § 64 gezeigt. Mit dieser Unbeweisbarkeit hängt aber in unserem Falle wesentlich zusammen, daß auch die begriffliche Auffassung der Dreiheit der Personen nicht nur überhaupt bloß eine analogische und darum dunkele und unvollkommene sein kann, sondern auch noch dunkeler und unvollkommener sein muß, als die Auffassung Gottes nach seiner Natur und Wesenheit.

Es liegt daher in der Natur der Sache, daß die Vereinbarkeit der 1079
einzelnen Begriffe mit einander, oder die Widerspruchslosigkeit der einzelnen Bestimmungen für unsere Vernunft ebenfalls schwer zu fassen ist und in manchen Punkten positiv überhaupt nicht eingesehen werden kann. Wie jedoch die richtige und genaue Bestimmung der analogen Begriffe bewirkt, daß die Nothwendigkeit des Zusammenhanges zwischen denselben eingesehen werden kann: so kann und muß sie auch bewirken, daß in denselben kein Widerspruch nachgewiesen werden, sondern im Gegentheil die Abwesenheit eines evidenten Widerspruchs dargethan

werden kann. Die meisten angeblichen Widersprüche, welche von den Arianern bis auf die Socinianer und die neueren Rationalisten herab in dem Dogma gefunden werden wollten, bieten aber auch nicht einmal eine ernste Schwierigkeit, weil sie auf eine vollständige Entstellung oder doch auf eine sehr oberflächliche Auffassung des Dogma's gegründet sind.

1080 Von den Arianern hat namentlich Eunomius sich durch theils sehr grobsinnliche, theils aber auch sehr subtile und raffinirte Sophismen hervorgethan; dieselben sind sehr bündig zusammengefaßt und ebenso bündig widerlegt von *Greg. Naz.* l. c. Sein Haupteinwand war, daß das ingenitum und genitum nicht Eines Wesens sein könnten, und hiegegen sind die beiden ersten Bücher contra Eunomium von *Basil.* gerichtet, welche eine außerordentliche Feinheit der Dialektik entfalten. Die Hauptformen ernster Schwierigkeiten sind bei *Thom.* l. c. zusammengestellt und gelöst. Die eingehendste Discussion derselben fand in neuerer Zeit mit den Socinianern statt und wurde am besten und vollständigsten von *Gregor. Val.* l. c. geführt. Die neueren Rationalisten verfahren meist viel oberflächlicher, als die Socinianer, und meinen schon etwas sehr Geistreiches gesagt zu haben mit der Phrase: so wenig mathematisch 1=3 sei, so wenig sei in Gott das Eine Wesen identisch mit drei Personen, oder die drei Personen Ein Wesen, während doch jede Gleichung nur zwischen Zahlen mit demselben Inhalt stattfinden kann und daher, um im katholischen Dogma die falsche Gleichung zu finden, diesem der Sinn untergeschoben werden müßte, die göttlichen Personen seien zugleich drei substantiell verschiedene Wesen und doch wieder nur Ein substantiell identisches Wesen.

Die meisten Detailschwierigkeiten fallen von selbst durch die genaue Fixirung und Entwicklung des Dogma's, wie wir sie bisher versucht haben, und sind auch meist schon berührt. Hier erwähnen wir noch kurz die Hauptschwierigkeiten, welche auch bei der reinsten und genauesten Auffassung des Dogma's bestehen bleiben und nur negativ gelöst werden können.

1081 II. Der Hauptschwierigkeiten, welche den Schein eines Widerspruchs mit sich führen, sind eigentlich nur zwei, nämlich 1) der reale Unterschied der Personen untereinander gegenüber ihrer Identität mit derselben absolut einfachen Wesenheit, und 2) der reale Unterschied durch den Ursprung einer Person aus der anderen gegenüber ihrer vollkommenen Gleichheit in aller Vollkommenheit. In ersterer Beziehung wird das Axiom: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se geltend gemacht; in der zweiten scheint der Ursprung auszuschließen, daß die entspringenden Personen die göttliche Natur ebenso wesentlich besitzen, wie ihr Princip; und da die entsprungene Person auch nicht ebenso produktiv ist, wie ihr Princip, so scheint sie diesem auch nicht in seiner produktiven Kraft gleich zu sein.

1082 1. Die erste Schwierigkeit löst sich dadurch, daß, obgleich Person und Wesenheit in Gott una summa res, simplex omnino, sind, dennoch Person und Wesenheit bei Gott ebenso wenig dieselbe Seite der summa res ausdrücken, wie Erkennen und Wollen. Person ist die summa res als sich selbst besitzend, Wesenheit als Gegenstand des Besitzes; und es ist daher nicht absolut undenkbar, daß eine in ihrer Einfachheit so reiche Substanz, wie die göttliche, sich selbst in mehrfacher Weise besitze; wenn sie sich aber in mehrfacher Weise besitzt, dann muß sie auch in mehreren Besitzern auftreten können, welche als solche ebensowenig unter sich identisch sind, als die Form des Besitzes bei ihnen die nämliche ist. Wenn ferner jede Person mit der Wesenheit identisch ist, so ist sie es doch nur als eine besondere Form

des Besitzes derselben, und so folgt aus dem Princip: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, nur, daß sie alle dasselbe Wesen und zwar durch Identität mit demselben besitzen; nicht aber, daß sie auch in der Besonderheit ihrer Besitzweise zusammenfallen.

Technisch lösen die Theologen die aus dem beregten Prinzip entstehende Schwierigkeit, 1083 indem sie dasselbe näher bestimmen und entweder sagen: quae sunt eadem uni tertio *re et ratione*, sunt eadem inter se, oder aber: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se *sub ea ratione*, sub qua sunt eadem inter se; in Gott aber sei die Person mit der Wesenheit zwar eadem re, aber nicht ratione, und so könne man bei ihm nur sagen, die Personen seien eadem inter se in ratione substantiae, aber nicht in ratione personae. Einige fügen hinzu, das Princip sei auf Gott überhaupt nicht anwendbar, nicht als ob seine wesentliche Wahrheit nicht auch für Gott gelte, sondern weil dasselbe bei Gott nicht dieselben Consequenzen mit sich führe, wie bei den Creaturen. Bei Gott könnten nämlich wegen des Reichthums seiner Einfachheit manche Begriffe, ohne ihre spezifische Bedeutung zu verlieren, in derselben untheilbaren res vereinigt sein, die bei den Creaturen nur in sachlich verschiedenen Dingen in ihrem speziellen Werthe repräsentirt werden könnten (vgl. oben § 73. bes. n. 193). Bei der Creatur folge daher aus jenem Princip allerdings, daß, wo Eine Substanz, auch Eine Person sei, weil jede geschaffene Substanz nur einmal und in einer Form sich angehören kann, bei Gott aber nicht. Vgl. *Suarez* de Trin. l. 4. c. 3; *Greg. Val.* l. c.

2. Die zweite Schwierigkeit löst sich in ihrem ersten Theile da- 1084 durch, daß der Ursprung in Gott nicht durch einen außerwesentlichen, sondern durch einen wesentlichen, d. h. einen mit seinem Princip sowohl wie mit der göttlichen Wesenheit identischen und durch den wesentlichen Charakter beider geforderten Akt erfolgt; in dieser Voraussetzung aber ist es nichts weniger als evident, daß der produzirte Besitz nicht ebenfalls ein wesentlicher, sondern bloß ein zufälliger, und bloß ein Besitz durch Verbindung, und nicht durch Identität mit der göttlichen Wesenheit sein könne. In ihrem zweiten Theile löst sich diese Schwierigkeit dadurch, daß die Mittheilung der Natur vom Vater nicht durch eine in seiner besonderen Persönlichkeit begründete Macht und Fülle, sondern durch die Macht der gemeinsamen Natur erfolgt, welche wesentlich darnach strebt, nicht nur in Einer, sondern in drei Personen zu subsistiren, und diese ihre Macht in allen Personen gleichmäßig, aber in jeder auf eine besondere Weise äußert (vgl. oben n. 989).

Mit den hier besprochenen Schwierigkeiten hängt die einst von den Scholastikern mit 1085 ungeheuerm Aufwande von Scharfsinn diskutirte Frage zusammen, ob das individuelle Sein jeder einzelnen Person als solcher als eine ihr eigenthümliche relative Vollkommenheit (perfectio relativa) zu denken sei, welche von der relativen Vollkommenheit der gemeinschaftlichen Wesenheit (perfectio absoluta) als eine spezielle unterschieden werden müsse und daher mit der relativen Vollkommenheit der übrigen Personen nicht identisch, sondern bloß derselben äquivalent sei und so auch den übrigen Personen nicht als eine sie constituirende Vollkommenheit, sondern bloß kraft des beiderseitigen Zusammenhanges mitangehöre. Vgl. darüber neuerdings *Franzelin* thes. 15. der die Frage bejaht. Am besten umgeht man dieselbe, indem man einfach sagt, die Personen hätten keine eigene Vollkommenheit, sondern die gemeinschaftliche Vollkommenheit bestehe und äußere sich in jeder auf eine besondere Weise. Vgl. *Thom.* 1. p. q. 42. a. 4. ad 2, wo er von der aequalitas in magnitudine et dignitate spricht und diese Ausdrücke in gleicher Bedeutung mit perfectio nimmt: Aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur: nec potest secundum distinctionem relationum in-

aequalitas vel dissimilitudo dici. Unde *Augustinus* dicit contra Maximinum: Originis quaestio est, quid de quo sit, aequalitatis autem, qualis aut quantus sit. Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio: item eadem dignitas, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur, quod quidquid habet Pater; habet Filius, nec sequitur: paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius; mutatur enim *quid* in *ad aliquid*. Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii; sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

§ 127. Die Stellung und Bedeutung des Geheimnisses der Trinität als Gegenstandes der Offenbarung und der Erkenntniß sowohl in sich selbst, wie in seinem Verhältnisse zu den anderen Geheimnissen des Christenthums.

Literatur: Kleutgen Bd. I. 3. Abh. 1. Cap.; unsere „Mysterien" § 21—26.

1086 Im Verhältniß zur natürlichen Vernunft ist das Geheimniß der Trinität, weil ebenso unbeweisbar als unbegreiflich, im strengsten Sinne des Wortes eine ihren Gesichtskreis übersteigende, transscendente Wahrheit und kann daher mit den natürlichen Wahrheiten sowohl, wie mit den natürlichen Bedürfnissen der Creatur in keinem nothwendigen und lebendigen Zusammenhange stehen. In Folge dessen hat man vielfach gemeint, die Offenbarung desselben habe überhaupt keine in seinem innern Werthe begründete Bedeutung für die Menschen, und es sei darum auch seine Erkenntniß nicht um seiner selbst willen in möglichster Vollkommenheit zu erstreben. Den Protestanten namentlich hat das Dogma bloß eine zufällige, indirekte und äußere Bedeutung als unentbehrliche Voraussetzung zum Begriffe der vollkommenen Erlösung von der Sünde. In neuerer Zeit hat Hirscher, von einem ähnlichen Gedanken ausgehend, geradezu gegen den Werth der Erkenntniß der Trinität an sich lebhaft polemisirt (s. Kleutgen l. c.). Andererseits hat man zuweilen den an sich durchaus berechtigten Gedanken, daß das Dogma wegen seiner Unbegreiflichkeit so recht ein Prüfstein des Glaubens sein soll, in welchem man Gelegenheit finde, Gott das Opfer seines Verstandes zu bringen, in einer Weise betont, daß es fast den Anschein gewinnt, Gott habe das Geheimniß nur geoffenbart, um dem Menschen ein Räthsel vorzulegen, und nicht, um seinen Geist mit einer überaus erhabenen und werthvollen Erkenntniß zu bereichern. Diesen falschen oder einseitigen Auffassungen gegenüber haben wir zu zeigen, daß die Offenbarung und Erkenntniß der Trinität eben um ihrer selbst willen den höchsten Werth hat, weil ihr Inhalt die höchste und erhabenste Wahrheit des Christenthums und zugleich Wurzel und Mittelpunkt aller übrigen übernatürlichen Wahrheiten ist.

1087 1. Die Stellung und Bedeutung des Dogma's von der Trinität läßt sich in dreifacher Beziehung betrachten: I. in Beziehung auf die Vollendung und Sicherstellung der natürlichen Erkenntniß von Gott und dem Verhältnisse der Creatur zu ihm; II. in Beziehung auf die vollkommene übernatürliche Erkenntniß von Gott selbst; III. in Beziehung auf die vollkommene Erkenntniß der auf das Dogma aufgebauten übernatürlichen Weltordnung.

1088 I. Vor Allem kann man in gewissem Sinne auch schon von einer Bedeutung des Dogma's für die Vollendung und Sicherstellung der natürlichen Erkenntniß von Gott und dem Verhältnisse der Creatur zu ihm reden, und ihm also eine philosophische Bedeutung zuschreiben. Die wesentlichsten Momente jener Erkenntniß, nämlich das Dasein Gottes als eines wahrhaft lebendigen und persönlichen, in sich vollendeten und sich selbst genügenden und daher nach Außen mit souveräner Freiheit und unendlicher Macht, Weisheit und Güte wirkenden Wesens, werden vermöge des Dogma's von den drei Personen und den unendlichen innern

Produktionen in Gott bestimmter und klarer herausgestellt, als sie es ohne das Dogma wären; und so wird dadurch namentlich die Gefahr einer pantheistischen oder auch der flach deistischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt gründlich beseitigt. Gewiß ist daher die Offenbarung des Dogma's in dieser Beziehung sehr nützlich, und je nach Umständen auch moralisch nothwendig (vgl. Thom. 1. p. q. 32. a. 1. ad 3). Aber ohne die erhabene Stellung oder die Transcendenz des Dogma's gegenüber der natürlichen Vernunft zu gefährden, kann man nicht sagen, seine Offenbarung sei in dieser Beziehung wesentlich und unbedingt nothwendig; letzteres kann sie nur sein in Beziehung auf eine Erkenntniß, die nach Ziel und Inhalt in sich selbst keine bloß natürliche, sondern eine übernatürliche ist, und in welcher folglich die Creatur, über ihren natürlichen Gesichtskreis hinausgehoben, in eine direkte und lebendige Beziehung zu dem erhabenen Geheimnisse tritt.

II. Zunächst hat also die Offenbarung der Trinität eine wesentliche Be- 1089
deutung für die übernatürliche Erkenntniß Gottes selbst und zwar in doppelter Hinsicht, inwiefern sie nämlich auf Gott sowohl 1) als objectum fruitionis beatificans, wie 2) als objectum glorificationis abzielt.

1. In der Erkenntniß Gottes, die sich in der durch sie bedingten Liebe 1090
zum Genusse gestaltet, besteht die Seligkeit der geistigen Creatur, und diese steht mithin zu jener in geradem Verhältnisse, so daß eine höhere Erkenntniß auch eine höhere Seligkeit bedingt, und umgekehrt. Die Offenbarung der Trinität ist daher a) überhaupt schon darum von wesentlichem Werthe, weil sie eine wesentlich vollkommenere Erkenntniß Gottes bewirkt. Sie ist es aber insbesondere deßhalb, weil sie b) im Gegensatze zur natürlichen Erkenntniß uns Gott zeigt, wie er in sich selbst ist, und sein inneres Leben und Wirken aufschließt, und weil demnach durch sie die Erkenntniß Gottes im Glauben zu einer Anticipation und Einleitung der unmittelbaren Anschauung des Wesens Gottes wird und einen Vorgeschmack derselben, sowie ein Unterpfand ihrer dereinstigen Verwirklichung enthält. Sie ist es ferner, weil sie c) uns im Innern Gottes eine reale Offenbarung seiner Größe und Macht, seiner Güte und Liebe, seiner Seligkeit und Herrlichkeit, überhaupt seiner Eigenschaft als des höchsten Gutes aufschließt, welche, wie sie über alle äußeren Offenbarungen unendlich erhaben ist, so auch die Vollkommenheit und Güte Gottes nach einer ganz neuen Seite hin, als überschwengliche Vollkommenheit und Güte, kennen lehrt, und daher schon in diesem Leben eine dem natürlichen Menschen unbekannte, wonnevolle Liebe mit sich führt. Namentlich erscheint in den trinitarischen Ursprüngen die Fruchtbarkeit und Mittheilsamkeit Gottes als eine auch objektiv unendliche, während die Einheit der drei Personen uns die Seligkeit Gottes als eine solche zeigt, die in wunderbarer Weise auch dasjenige Moment in sich enthält, welches bei jeder geschöpflichen Seligkeit die Blüthe und die Würze derselben ausmacht, die Wonne des vollkommensten Mitgenusses mit anderen Personen.

1091 Die sub c. erwähnten Gedanken werden von den Vätern sehr häufig in der Form hervorgehoben, daß sie gegen die Arianer geltend machen, das Vatersein in Gott sei ein wesentlich höherer Vorzug als das Schöpfersein oder das Ungezeugtsein und die innerlich fruchtbare Einheit eine höhere Form der Einheit, als die bloße Einzigkeit und Einfachheit der Substanz. Vgl. hiezu *Thomassin* de Trin. c. 3—4 und 10—12. — *Bonav.* fixirt im itinerarium mentis ad Deum den Unterschied zwischen der in der Schöpfung offenbarten Gottesidee und der trinitarischen dahin, daß jene Gott als das reine Sein, diese als das überschwengliche Sein darstelle, oder, was dasselbe ist, daß jene Gott als das wesenhafte Sein, diese als das wesenhafte Gut, d. h. das bonum essentialiter diffusivum sui offenbare. Schon vor ihm meinte daher *Alex. Hal.* (p. 2. q. 96. m. 1. a. 1.), der trinitarische Gott als solcher sei das spezifische Objekt, wie der übernatürlichen Erkenntniß im Glauben, so auch der übernatürlichen Liebe Gottes im Unterschied von der natürlichen.

1092 2. Die Erkenntniß Gottes in Verbindung mit der aus ihr hervorgehenden hochschätzenden Liebe bildet andererseits die formelle äußere Verherrlichung Gottes von Seiten der vernünftigen Creatur, so zwar, daß die Vollkommenheit der Verherrlichung Gottes durch die der Erkenntniß wesentlich bedingt wird. Die Erkenntniß der Trinität hat nun aber auf die Vollkommenheit dieser Verherrlichung einen sehr wesentlichen Einfluß, a) inwiefern sie die innere Größe und Herrlichkeit Gottes aufschließt, um Gott in dieser bewundern und anbeten zu lassen; b) inwiefern sie nicht bloß die Gottheit als Grund der Anbetungswürdigkeit, sondern auch speziell die Träger und Inhaber der göttlichen Würde dem Geiste vorführt und so es ihm möglich macht, seinen Cult ausdrücklich und förmlich auf diese zu beziehen; und c) inwiefern sie uns in Gott selbst eine unendliche reale Selbstverherrlichung zeigt, indem die göttlichen Personen in ihrer Beziehung auf einander, als Princip oder Produkt der Herrlichkeit der andern, in der erhabensten Weise sich wechselseitig verherrlichen, und namentlich der Vater im Sohne als seinem vollkommenen Worte und Bilde, und beide im hl. Geiste als dem unendlichen Ergusse ihrer Liebe unendlich mehr verherrlicht werden, als in den äußeren Offenbarungen ihrer Weisheit und Güte. Durch die Kundmachung dieser inneren Selbstverherrlichung wird aber Gott nicht nur in dem geehrt, was den Gipfel seiner Herrlichkeit bildet: es wird auch der Creatur möglich gemacht, sich selbst der Ehre anzuschließen, welche die göttlichen Personen von einander empfangen, und so ihre eigenen Ehrenbezeugungen, die stets nur endlich sind, durch die Bezugnahme auf eine unendliche zu ergänzen, wie es namentlich in der Formel ausgedrückt wird: Gloria Patri *per* Filium *in* Spiritu Sancto.

1093 III. Die Offenbarung der Trinität hat aber auch eine wesentliche Bedeutung für die Erkenntniß der übernatürlichen Werke Gottes oder der übernatürlichen Weltordnung, weil diese in ihrem Wesen, ihrem Grunde und Ziele nur aus den in Gott bestehenden inneren Produktionen und Verhältnissen verstanden werden können und zu denselben in so inniger, lebendiger Beziehung stehen, daß sie als eine Nachbildung oder Reproduktion, resp. Ausdehnung und Weiterführung derselben, kurz, als eine reale äußere Offenbarung der Trinität zu betrachten sind. Die übernatürlichen Werke Gottes, auf die es hier ankommt, liegen in der Vereinigung Gottes mit der Creatur 1) in der Gnade und 2) der Incarnation.

1. Innere Beziehung der Gnade und der Gnadenordnung zur Trinität als ihrer Wurzel und ihrem Centrum. Die Gnade ist ihrem Wesen nach Erhebung der Creatur zur Adoptivkindschaft Gottes. Als solche ist sie aber auch wesentlich Annahme aus Gnade zur Theilnahme an der Würde und Herrlichkeit des natürlichen Sohnes Gottes; und so wenig daher unter Menschen die Adoptivkindschaft ohne irgend welche Beziehung zur natürlichen Sohnschaft denkbar ist: so wenig läßt sich die Adoptivkindschaft Gottes ohne Beziehung zu seinem natürlichen Sohne vollkommen verstehen. Die natürliche Sohnschaft in Gott ist demnach vor Allem 1) das Ideal aller Adoptivkindschaft Gottes. Darum aber ist sie ferner 2) auch für die Adoptivkindschaft der Grund ihrer Möglichkeit; denn nur darin, daß in Gott selbst eine substanzielle Mittheilung seiner eigenen Natur stattfindet, nicht aber darin, daß Gott eine schöpferische Macht besitzt, wird die Möglichkeit einer Theilnahme an der göttlichen Natur denkbar. Deßgleichen muß die natürliche Sohnschaft in Gott 3) als das eigentliche Motiv und Ziel der Adoptivkindschaft betrachtet werden; denn nur die Liebe zu seinem eingebornen Sohne und die Wonne, die er in seinem Besitze genießt, treibt Gott an, dessen Bild nach Außen zu vervielfältigen, und so hat er auch wesentlich die Absicht, seine Adoptivkinder zur Verherrlichung seiner Vaterschaft und seines eingebornen Sohnes in's Dasein zu rufen. — Inwiefern aber bei der Adoptivkindschaft nicht bloß das, was durch dieselbe wird, sondern auch die Art und Weise, wie es wird, nämlich durch gnädige Liebe, in Betracht gezogen werden muß: hat die Adoptivkindschaft ihr Ideal, ihren Möglichkeitsgrund, sowie ihr Motiv und Ziel, in dem Ausgange des hl. Geistes als einer Mittheilung der göttlichen Natur auf dem Wege der reinsten Liebe und Freigebigkeit, und steht zugleich zur Person des hl. Geistes in der wesentlichen Beziehung, daß er, wie in Gott das Pfand und Siegel der Liebe zwischen Vater und Sohn, so hier das Pfand und Siegel der Verbindung zwischen Gott und seinen Adoptivkindern ist. — Wie demnach die Gnade der Adoptivkindschaft, in ihrem Ursprunge betrachtet, ein Reflex der trinitarischen Produktionen und Verhältnisse ist: so bringt sie als Resultat mit sich, daß die Creatur in die innigste Gemeinschaft und Gesellschaft mit den göttlichen Personen eingeführt wird (ut societatem habeamus cum Patre et Filio ejus 1. Joh. 1). 1094

Hieraus folgt, daß der trinitarische Gott so recht eigentlich der Gott des Gnadenlebens ist, und daß eine volle und reine Entwicklung des Gnadenlebens in seiner eigenthümlichen Art ohne die Erkenntniß der Trinität nicht denkbar ist. Damit hängt zusammen, daß im neuen Testament, wo das Gnadenleben erst recht zum Durchbruch kam, das Verhältniß des Menschen zu Gott und sein Verkehr mit Gott stets speziell an die einzelnen Personen in Gott angeknüpft wird. Aus demselben Grunde ist die Nennung aller göttlichen Personen so wesentlich in der Formel des Sakramentes der Adoption und Wiedergeburt, der hl. Taufe, wie der Glaube und das Bekenntniß der Trinität die normale Bedingung zum Empfange dieses Sakramentes. Und so wiesen auch die Väter darauf hin, daß der Glaube der Christen gerade durch das Bekenntniß in Deum *Patrem* sich über die Vernunft erhebe und dadurch sich den Weg zur Adoption bahne. Vgl. *Hilar.* de Trin. l. 1. c. 10 ff. und *Petr. Chrysol.* serm. 68 (in orat. Dom.): Ecce quam cito fidei est remunerata confessio: mox ut Deum unici Filii confessus es Patrem, tu ipse es Dei Patris adoptatus in filium. 1095

1096 2. Innere Beziehung der Incarnation zur Trinität. Während in der Gnade zunächst eine Nachbildung und erst sekundär auch eine Weiterführung der trinitarischen Produktionen und Verhältnisse stattfindet: ist die Incarnation des Sohnes Gottes an erster Stelle und im strengsten Sinne eine Weiterführung seines ewigen Ursprunges und seines Verhältnisses zum Vater und dem hl. Geiste nach Außen. Denn die Incarnation ist ihrem Wesen nach nicht etwa überhaupt als Menschwerdung Gottes oder irgend einer beliebigen göttlichen Person zu fassen, sondern als die Verkörperung einer aus Gott entsprungenen Person, und zwar derjenigen, die als Wort und Bild Gottes das lebendige Zeugniß ist, worin er sich, wie nach Innen, so auch nach Außen offenbart, die als Sohn Gottes der geborene Erbe seines Reiches ist, durch den er die Welt beherrscht und regiert, die als primogenitus omnis creaturae naturgemäß dazu berufen ist, in ihrer angenommenen Menschheit das Haupt des ganzen Universums zu sein, die endlich durch ihre hypostatische Sendung nach Außen auch den von ihr ausgehenden hl. Geist in besondere Verbindung mit ihrem mystischen Leibe bringen und so das sigillum et vinculum Trinitatis zum sigillum und vinculum der verklärten Schöpfung machen soll. Im Lichte der Trinität und als reale Offenbarung derselben nach Außen erscheint also die Incarnation sofort in ihrer ganzen und vollen Bedeutung, weil auf ihrer lebendigen Wurzel und in ihrem eigentlichen Centrum, während sie, wenn man von der Trinität der Personen in Gott absieht, ihren Halt verliert und durch keine äußeren Zweckmäßigkeitsgründe von Seiten des Bedürfnisses oder der Vollkommenheit der Welt mehr begriffen und gerechtfertigt werden könnte.

Näheres s. in Buch V. bei der Lehre von der Menschwerdung; vgl. auch unsere „Mysterien" § 55.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Erstes Buch.

Theologische Erkenntnißlehre.

Erster Theil.

Die objektiven Prinzipien der theologischen Erkenntniß.

Erstes Hauptstück.

Das Urprinzip der theologischen Erkenntniß, die göttliche Offenbarung.

Zweites Hauptstück.

Die objektive Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im Allgemeinen, oder Wesen und Organismus der apostolischen Lehrverkündigung.

Zweiter Theil.

Die theologische Erkenntniß in sich selbst betrachtet.

Sechstes Hauptstück.

I. Der christlich-katholische Glaube.

II. Das Verständniß *(intellectus)* des Glaubens und das theologische Wissen.

Seite

B. Die übernatürliche Erkenntniß Gottes.

C. Die wissenschaftliche Construktion der Erkenntniß Gottes.

Zweites Hauptstück.

Die Attribute des Seins, resp. der Wesenheit Gottes.

Erste Abtheilung.

Die negativen Attribute des göttlichen Seins.

A. Die innern Bedingungen seiner absoluten Vollkommenheit: Einfachheit, Unendlichkeit, Unwandelbarkeit.

Scheeben, Matthias Joseph,

Handbuch der katholischen Dogmatik

Bd.: 1

Freiburg im Breisgau (1873)